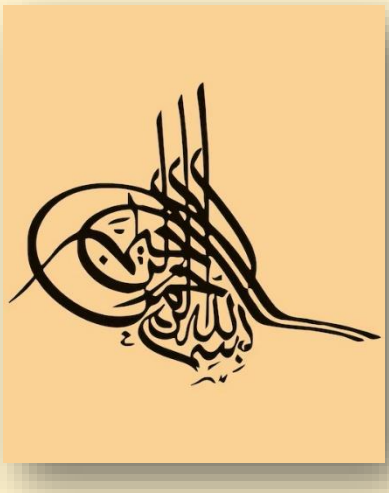
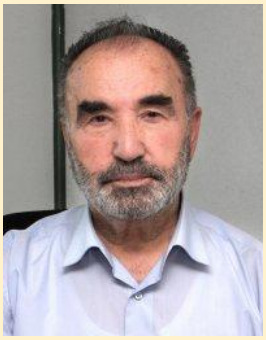


(-II-) Enciklopedija islama (Max.Mal.)

Autor:

HAYREDDİN KARAMAN



Fikh – الفقه

Reč fikh , koja u rečniku znači "znati nešto dobro i potpuno razumeti, duboko svatiti“ ima posebnije značenje od drugih pojmova sa sličnim značenjima kao što su nauka i fehim, (fehim - Razumljiva, inteligentna, inteligentna osoba.). Fakih (množina fukaha) znači "neko ko ima duboko razumevanje predmeta i dobro razumevanje“. Iako je upotreba reči fikh u Kur'anu, hadisu i ranim periodima islama ostala u okviru značenja ovog rečnika, reč se generalno odnosi na versko znanje i razumevanje, usredsređeno na Kur'an i hadis. Pošto su Kur'an i hadis dva osnovna izvora saznanja o islamskom društvu, korišćen je kao jedan od koncepta koji je doveo do razvoja religije u islamskom društvu uporedo sa razvojem verskog znanja te formiranjem podgrana nauke. Počevši od kraja II. (VIII.) veka, počinje da postaje termin koji izražava poznavanje praktičnih odredbi islama u vezi sa individualnim i društvenim životom te grana nauke koja proučava ovu temu. Značenje te reči postalo je jasno u kasnijim vekovima. Reč fikh se koristi na dvadesetak mesta u Časnom Kur'anu sa različitim glagolskim oblicima (videti MF Abdulbaki, el-Muʿcem, "fkh” art.), uopšteno znači "dobro i potpuno razumeti nešto, svatiti to, poznavati ono što je potrebno, istina nečega i razuma”. Koristi se u značenjima kao što su fraza "fi'd-din" u jednom od ovih ajeta (et-Tevbe 9/122):

وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ

وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

122. Svi vjernici ne trebaju ići u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potrudi da se upuste u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha pobojali. (et-Tevbe 9/122), (Korkut), daje toj reči posebno značenje kao "imati duboko znanje o religiji". Vidi se da reč fikh i njene izvedenice koje se pominju u hadisima, kada se koriste apsolutno, znače „dobro, tačno i duboko znanje i razumevanje“ u okviru rečničkog značenja, a kada se koristi uz uslov „fi'd-din“, odnosi se na znanje o veri i Kur'anu,

(videti Vensinck , el-Muʿcem , "fkh“ art.; na primer, videti Buhari, „ʿIlim“, 10, 20; Muslim, „Imare“, 175, "Zekat”, 98, 100; Ebu Davud, “Salat”,

1). Reč fikh uključuje značenje znanja Kur'ana i Sunneta, kao i znanja zasnovanog na razumevanju, u hadisu što znači „Mnogo je od onih koji fikh prenose nekome ko bolje razume od sebe samoga“ (Ebu Davud, "ʿIlim“, 10 ; Tirmizi, "ʿIlim", 7). Međutim, češće se, zajedno sa re'y-om i fetvom, fikh definiše kao "značenje i sud koji proizilazi iz Knjige i Sunneta“; Podrazumeva se da se znanje, predaja (kazivanje) i hadis koriste u zamenu za "direktnu knjigu i sunnet" (poznavanje ajeta i hadisa), (Ebu Davud, "Feraʾiz", 1; Ibn Sa'd, I, 346, 348, 350, 357, 368, 375, 378;

Ibn Sa'd, kada je govorio o as'habima koji su davali fetve dok je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio živ te nakon njegove smrti, koristio je fetvu, fikh i re'y u istom smislu, a ponekad je koristio reč nauka u smisao znanja ajeta i hadisa, a ponekad i u smislu znanja koje je obuhvatalo obe grupe.). Međutim, u doba Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i njegovih drugova, reči kada i re'y, bile su šire korišćene od fikha, dok oni koji su imali znanje o verskim pitanjima, nazivani su „kurra“ zbog bliske veze između pismenosti i znanja pomoću pamćenja, te sa razvojem naučnog znanja i metodologije, fikh je postao grana nauke. Može se reći da je reč kurra zamenjena rečima fakih i učenjak, (Ibn Haldun, III, 1046). Postoje zapisi koji datiraju još iz vremena Ebu Hanife, kada je skoro svo versko znanje stečeno mentalnim naporom iz glavnih izvora (znanje o pravima i obavezama osobe) dobilo naziv fikh te je termin fikh postao termin u ovom smislu, (el-Fıkhu'l-ebsat, str. 40). Ovo široko značenje fikha nastavilo se najmanje do V. (XI.) veka, dok su se informacije o veri i veroispovesti nazivali imenima kao što su „el-fıkhu'l-ekber, ilmu't-tevhid, ilmu usuli'd-din “. zasebne grane nauke; Nakon što su pitanja koja se odnose na dobre i loše navike muslimana, privatni život, društvene odnose i ponašanja postala predmet grana etike i sufizma, termin fikh je dodeljen grani religije (ilmihal i islamsko pravo). Definicija koja se pripisuje Imamu Šafiji, „Fikh je znanje stečeno izvlačenjem praktičnih odredbi religije iz određenih dokaza i izvora“, postala je sve raširenija (Hatib el-Bagdadi, I, 45; Tehânevî, I, 31). Kasniji hanefijski metodolozi, posebno Ebu'l-Usr el-Pezdevi, Šemsuleimme es-Serahsi, Abdulaziz el-Buhari i Sadruššeria, sačuvali su Ebu Hanifeov recept, a šafijski metodolozi su uglavnom sačuvali recept koji se pripisuje Šafiji. Međutim, grupa metodoloških učenjaka fikha, uključujući İmâmu’l-Haremeyn el-Cuveynî-a, Fahreddin er-Râzî-a, Seyfeddin el-Âmidî-a, Cemâleddin İbnu’l-Hâcib-a i Ebu’l-Berekât en-Nesefî’a, definišući ga kao „poznavanje presuda dobijenih iđtihadom te zaključivanja iz dokaza“. Definiše se kao razlika između verskih odredbi (šerijata), koje su zasnovane na jasnim izrazima Kur'ana i Sunneta te koje su nužno poznate biti iz religije i mišlenja te sudova dobijenih zaključivanjem iz ovih verskih dokaza. Drugim rečima, želeli su da ukažu na suptilnu razliku između verskih odredbi i pravne doktrine formirane oko ovih odredbi. Sa druge strane, Ibn el-Humâm, jedan od hanefijskih pravnika, definisao je fikh kao "poznavanje sigurnosti šerijatskih pravila" (za detalnije informacije o definicijama videti Nizameddin Abdulhamid, str. 11-19). Ove različite definicije fikha blisko utiču na razlike između osnovnih koncepata kao što su religija, šerijat, fikh, ahkam-ı fer'iiye i odnos opštosti i specifičnosti.Čak i nakon što je fikh postao naziv grane nauke koja obuhvata informacije i odredbe u vezi sa potomstvom religije i praktičnog života, njegov obim je ostao širok, a sve do naše ere, ilmihal, pravo i pravna metodologija, ekonomija, politika, administrativne nauke i institucije u vezi sa ovim naukama viđeni su u grani fikha, a u popisu islamskih nauka su ispitana. Grana nauke poznata kao metoda fikha (usul-i fikh, usul-i tesri') te koju su muslimani uspostavili i razvili po prvi put u svetu, čini podgranu fikha unutar binarne podele fikha u obliku usul-furu, te postoji od početka (do danas). Od kada se razvila kao posebna grana nauke (prvi primer je er-Risala Imama Šafije), posebna literatura je formiran u ovoj oblasti, umesto gornje binarne razlike, izrađena je razlika između fikha i usul-i fikha, te kao rezultat toga, termin fikh se oduvek nazivao furu-i fikh).Pored toga, neki od predmeta u okviru čitavog fikha postali su predmet samostalnih knjiga napisanih pod zasebnim nazivima - iako su takođe uključene u opšte fikhske knjige - bilo zbog obrazovnih potreba ili praktičnih potreba. "el-ahkamu's-sultaniije, sijasetu'š-šer'ije", što uključuje administraciju, ustav, porez i delimično kazne, "sijer", koji se bavi međunarodnim pravom, "harac" i "emval", koji se uglavnom odnose na poresko pravo, nasledno pravo, sadrži „feraiz”, službenu i pravnu prepisku, račune itd. "surut", koji se bavi dokumentima,"edebu'l-kadi", koji govori o procesnom pravu, "hilaf", što znači neka vrsta uporednog prava, i "hikmetu't-tesri'", što odgovara filozofiji prava, glavni su primeri ovih grana koje su predmet posebnih knjiga.

Kada je u XIX. veku započeo pokret za legalizaciju pod uticajem Zapada, uporedo sa donetim zakonima, podgrane i subjekti fikha počeli su da se nazivaju novim nazivima te se time formiraju nove podgrane fikha. „Ahvalu's-sahsiije“ (lično i porodično pravo), „munakehat-mufarekat“ (porodični zakon), „ukud ve iltizamat“ (zakon o dugovima), „cinayat“ (krivični zakon), „dustur“ ili „nizamu“ l” -hukm” (ustavni zakon), primeri su ove promene. Fikh se tumači kao poznavanje prava u apsolutnom smislu, pravnik znači pravno lice, a termin klasičnog fikha se tumači kao „İslâm hukuku - islamsko pravo“ (eng. Islamic lav, fr. droit musulman) na turskom i „el-fıkhu'l-Islami“ na arapskom. To je jedan od rezultata ove promene do koje je došlo pod uticajem svatanja prava.

Izvor.

Dok se istražuje izvor fikha i okruženja koja utiču na fikh, potrebno je razlikovati rođenje i razvoj te, s'hodno tome, periode fikha. Iako postoje različite tvrdnje, najvažniji i odlučujući izvor u rađanju fikha i njegovom nastanku kao metode i potomstva je objava. Objava, koja je preneta ummetu u Časnom Kur'anu i delimično u hadisima, postala je primarni izvor u regulisanju odnosa između čoveka-Allaha Teâlâ, pojedinca-društva i drugih uticaja koji su mogli da utiču na islamski život nakon što su prošli kroz filter ovog izvora te tako dobijajući svoj legitimitet odavde nije daleko od mogućeg da su delovi fikha, osim ibadeta, halal-harama, i institucija zasnovanih na njima, tokom islamske historije bili pod uticajem drugih kultura i civilizacija, iako su granice kontroverzne, istina je. Iznete su tri različite teze o uticaju između fikha i drugih savremenih zakona i onih koji su se formirali pre njega u smislu porekla (rimski, Sâsânî-dski, Đehalijet (Zakon u vreme neznanja kod arapa), jevrejski zakoni). Prema orijentalistima kao što su I. Goldziher, A. fon Kremer, Sceldon Amos, fikh je u smislu „islamskog prava“ citiran iz rimskog prava. Delovi koje islamsko pravo uzima od jevrejskog prava zapravo pripadaju rimskom pravu; Oni su prvo prešli na jevrejski zakon, a odatle na islamski zakon. Naprotiv, teza nekih muslimanskih autora je da na islamsko pravo nije uticalo nijedno drugo pravo, naprotiv, u kasnijim periodima, prvo preko Španije, rimsko pravo (Abdulkerim Zeydan, str. 89) i opšte pravo Zapadnih država (Muhammed Hamidullah, str. 55), zatim Francuzi (Hajvi). , I, 14), Britanci (M. Abdulhadi Sirac, III, 7-22; John Makdisi, str. 135-146), pa čak i Izraelski zakon (Jakov Meron, str. 83-117).Prema trećoj grupi, u koju spadaju neki orijentalisti kao što su Džozef Šaht, Šolomo Dau Gojten, SV Ficdžerald, HG Buske, od kojih su većina muslimanski pravni i istoričari, islamsko pravo je po prirodi originalno, zasnovano na objavi te nije pozajmljeno iz bilo kog stranog zakona. Uticaj pripada kasnijim periodima te je uglavnom u oblasti javnog prava, koja je prilično ograničena.

Tvrdnje onih koji brane citatnu tezu mogu se sumirati na sledeći način:

1). Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je imao priliku da uči rimsko-vizantijsko pravo na istoku, kroz sirijsku oblast pod rimskom vlašću, te je iznosio citate iz ovog zakona.

2). U Kajseriju, Istanbulu, Aleksandriji i Bejrutu postojale su medrese u kojima se predavalo rimsko pravo i sudovi koji su primenjivali ovaj zakon. Kada su pomenuti centri pali u ruke muslimana, prvi islamski pravnici poput Evzaija i Šafija naučili su rimsko pravo od ovih medresa i sudova te ga preneli u islamsko pravo.

3). U oblastima kojima su ranije vladali Rimljani, rimsko pravo se infiltriralo u običaje i tradicije naroda i preneto u islamsko pravo preko pravnika koji su koristili iste običaje kao osnovu za pravnu praksu.

4). Pošto je Đehalijet (Zakon u vreme neznanja kod arapa) i judeo-talmudsko pravo ranije bilo pod uticajem rimskog prava, islamsko pravo, koje je od njih pozajmilo, posredno je pozajmilo i rimsko pravo.

5). Poređenja ova dva zakona otkrivaju važne sličnosti; što ukazuje da ovaj drugi citira prvog. Odgovori, zasnovani na historijskim činjenicama, onih koji tvrde da islamsko pravo svoje rođenje duguje sopstvenim izvorima te da na njega nisu uticali drugi zakoni, posebno u ovom periodu, mogu se sažeti na sledeći način:

1). Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije poznavao jezike na kojima je pisano rimsko pravo, niti je znao čitati ili pisati. Osim na put kada je bio osmogodišnje dete, u Siriju je otišao sa dvadeset četiri godine i ostao oko petnaest dana. Nije moguće mladog čoveka ove dobi naučiti rimskom pravu za petnaest dana.

2 a). Justinijan I je naredbom iz 533. zatvorio medrese izvan Rima, Istanbula i Bejruta. Rim nikada nije pao u muslimanske ruke sa mesta čije su medrese ostale otvorene, a Istanbul je osvojen tek 1453. godine. Bejrutska medresa je nestala u istoriji mnogo pre islamskog osvajanja.

b). Evzai je otišao u Bejrut, a Šafi u Egipat tek pred kraj života; Rađanje i razvoj islamskog prava dogodilo se mnogo pre toga.

c). Pošto islam daje nemuslimanima pravo da biraju zakon i to pravo zapravo koriste njegovi vlasnici (sude im se pred njihovim sudovima), tvrdnja o uticaju preko suda ostaje neosnovana. Uporedna studija o sirijsko-rimskom zakoniku, koji datira iz V. veka nove ere i koji je korišćen kao zakon na sudovima hrišćana koji su ovde živeli nakon Umerovog osvajanja Sirije, otkrila je značajne razlike između ova dva zakona i udaljenosti od njihova mogućnost uticaja, (Kavakcı, sirijsko-rimski zakonik i islamsko pravo).

3). Nije utvrđeno da je neko od ranih učenjaka fikha poznavao rimsko pravo ili se pozivao na ovaj zakon u svojim radovima. Iako je moguće imati ograničen uticaj u skladu sa svrhom i uputstvima islama kroz običaje i tradicije zemalja koje su muslimani osvojili, nije prikladno ovo ograničiti samo na rimsko pravo; U tom smislu, prikladnije bi bilo govoriti o zakonu iz vremena neznanja kod arapa (Đehalijet) te delimično o Sâsânî-dskom pravu, (Koprulu, Islamic and Turkish Lav Histori, str. 16, 18 ff.; IA, IV, 611-612). Štaviše, ovaj efekat ne šteti originalnosti (principu) zakona.

4). Tvrdnja o uticaju kroz Talmud je nedosledna; jer, na rimsko-vizantijsko pravo posle III. (XI) veka je uticao Talmud, suprotno tome nije bilo. Štaviše, uprkos malim i verovatno slučajnim sličnostima između talmudskog zakona i fikha, postoje važne razlike između ova dva zakona.

5). Postoje razlike u sistemima, institucijama i normama koje sprečavaju da se sličnosti između rimskog i islamskog prava smatraju dokazom citiranjem i upotrebom.

a). Rimsko pravo ima svetovni karakter te se deli na lične, imovinske i kazâ* delove. Sa druge strane, fikh se zasniva na objavu kao svom izvoru te je podeljen na odeljke ibâdât*, muâmelât*, i ukūbât*.

(kazâ*- القضاء – arps. Kada - Fikh izraz označava obavljanje ibadeta koji se ne obavlja u svom vremenu, kasnije (naknadno).

kazâ*- القضاء – arps. Kada - Termin fikh u smislu sudskog prava i sudske odluke.

ibâdât*- العبادة - Izraz koji se koristi za emocije, misli i ponašanja koja ukazuju robovu ljubav, poštovanje i odanost Allahu Teâlâ.

muâmelât*- المعاملات - U širem smislu, pojam se odnosi na deo fikha koji nije ibadet, a u užem smislu odnosi se na odredbe koje se odnose na imovinu.

ukūbât*- العقوبات - To je pojam koji se odnosi na jedan od tri osnovna odeljka islamskog zakona, zajedno sa svim kaznama i ibadetom i transakcijama koje su određene šerijatom u islamskom pravu ili prepuštene diskreciji vlasti.

Prim.prev. Samir Bhm: Na ovo moramo navesti i:

CEZA (KAZNA) - الجزاء - Izraz kelama, koji označava ekvivalent radnji i ponašanja ljudi na ovom ili zagrobnom životu, i fikh, koji označava materijalne i duhovne sankcije (kazne) koje se primenjuju na zločinca.

FURÛ – الفروع - Termin fikha, koji se odnosi na praktični deo islamskog prava i potomaka u naslednom pravu.).

b). U rimskom pravu postoji prekomerna prevlast oca, dominacija muža i institucija usvojenja zbog patrijarhata; Oni ne postoje u islamskom pravu. Pravne institucije i koncepti kao što su vakuf (fondacija), šuf'a, hraniteljstvo, bratstvo, hisbe, ta'zir, prenos duga, specifični su za fikh. Prema fikhu, muškarac može oženiti više od jedne žene, razvod je pravo muža, u nasleđivanju muškarac, uglavnom dobija dvostruko više od žene, naslednik ne snosi dugove umrlog (posedioca imovine) (nema nasledstva (u dugovima umrlog)), formalnost obaveza u pravnom prometu je svedena na minimum. Istraživanja sprovedena do sada sažetim tvrdnjama o uticaju izazvala su promene mišlenja orijentalista, a rezultat je izražen sledećim rečenicama: „... Ne treba misliti da su obrisi islamsko imovinskog prava, tj. ugovori i obaveze, čine deo običajnog prava predislamskih Arapa. Ideja na kojoj se zasniva takva pretpostavka, izgubila je na važnosti kao rezultat novih istraživanja istorije islamskog prava. Islamska jurisprudencija nije nastala iz postojećeg zakona, ona je sama osnovala“, (Schacht, Uvod u islamsko pravo, str. 18, 118). Islamsko pravo ima veliku originalnost u odnosu na druge zakone (rimsko-germansko, socijalističko, običajno pravo) po svojoj strukturi, sadržaju, kategorijama i pojmovima. Ono što je od suštinskog značaja je izuzetno originalna struktura koju islamsko pravo predstavlja u odnosu na druge zakone a posebno kanonsko pravo verske prirode.

U poređenju sa svim sistemima koji nemaju takav izvor, činjenica da je islamsko pravo u suštini zasnovano na objavi, čini njegov najvažniji karakter, (David, str. 418, 424; za diskusiju o ovoj temi videti „Fıkh“, EI2 [Eng. .], II, 886-891; “Fikh”, IA, IV, 601-608; Hel li'l-kanuni'r-Rumi, teʾsirun ʿale'l-fıkh; Karaman, Islamsko pravo, I, 31-35; Goitein, I/1-4, str.57-62; Fitzgerald, XXIX/4, str.1128-1154).

Karakteristike.

Kada se posmatra uporedno, može se videti da fikh (islamsko pravo, jurisprodencija) ima neke fundamentalne razlike i karakteristike u poređenju sa ljudskim zakonima. Prvo, fikh je Božanski u svom izvoru te je zasnovan na objavi, izraženom u Časnom Kur'anu i autentičnim hadisima. Fikh, koji se zasniva na idžtihadima i Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i drugih učenjaka, takođe uzima svoju inspiraciju i meru iz objave. Sa druge strane, dok je dejstvo pravnih i krivičnih sankcija u drugim zakonima ograničeno na ovozemaljski život, u islamskom pravu sankcije se odnose i na večni život.Osim toga, poslušnost zakonu u dobroj veri ima i nagrade pored svojih svetovnih posledica, a neposlušnost ima onostranu odgovornost i greh, koji igra važnu ulogu kao podsticaj, ali i sankcija. Pored svetovnih i materijalnih sankcija, koncept nagrade i greha je efikasan u vaspitanju savesti i svatanju poslušnosti zakonu kao dužnosti vere i ibadeta. U fikhu, Zakonodavac je Allah Teâlâ. Ovlašćenje slugu je da istražuju, pronalaze i otkrivaju Božanski zakon (presudu). Idžtihad se svata kao ljudska bića koja pronalaze i otkrivaju Božanski sud, a ne donose presude od sebe samih. Iako je idžtihad svakog mudžtehida za njega obavezujući, on predstavlja bogat izvor za državne i nadležne organe u pogledu donošenja zakona i utvrđivanja zakonskih odredbi koje treba primjenjivati. Fikh ima svoju klasifikaciju.Pošto je neophodno tražiti i pronaći Božansku volju u svakoj odredbi i praksi, a cilj je da se utvrdi versko-pravna odredba kojoj će poreski obveznik (mukellefin) pre svega biti podvrgnut, nauka o fikhu, od razvoja i formiranja, nije bila izgrađena na teorijama i normama širokog obima, već se radije bavila svakim pitanjem posebno te (je o njima) odlučivala (kazuistički, narativnom metodom). Ova karakteristika je sprečila da fikh dobije normativnu i dogmatsku strukturu te je omogućila da se proizvode različite odredbe i rešenja u skladu sa različitim uslovima i sredinama. Međutim, u literaturi o fikhu koja je sastavljena metodom orijentisanom na pitanja, takođe je moguće izvesti opšte odredbe i teorije koje se tiču različitih podogranaka fikha iz sekundarnih pitanja i odredaba. Pošto su data uobičajena objašnjenja za slična pravna pitanja i odredbe, pravno se analiziraju postignuta rešenja i vrše teoretska i doktrinarna razmatranja zakonskih odredbi. U stvari, posebno u XX. veku, broj dela napisanih ovom metodom se znatno povećao (vidi Aš.bk.). Na osnovu činjenice da je fikh, koji reguliše i neke odnose društvenog života, omogućio uspostavljanje veze između nepromenljivih Božanskih odredbi i promenljivih društvenih uslova te rešavanje novih problema u tim okvirima, umesto obavezujuće odredbe za svako pitanje (ovo je poprilično) donosi široke odredbe i služi nužnosti i javnom interesu. Razlog leži u tome što je dalo mogućnost praćenja i ostavilo široku oblast za iđtihad. U toku razvoja grane fikha, iako nije učinjena razlika između javnog i privatnog prava, usvojenog zapadnim zakonima, koji potiču iz rimskog prava, u literaturi je oblast prava, koja se smatraju Božijim pravom, bliski konceptu javnog prava, dok oblast prava koja se posmatraju kao prava ljudi, bliska je konceptu privatnog prava. Međutim, prilikom sastavljanja fikha, ova klasifikacija nije uzeta kao osnova, već su uzete u obzir potrebe u praktičnom životu muslimana, te su prvo uključene informacije i odredbe, koje se tiču ibadeta (ibâdât), zatim odnosa prava i obaveza (muâmelât), zatim krivično pravo (cinayat, ukubat). Iako zakon volje i nasleđa spada u okvire prava i obaveza, stavlja se na kraj fikhskih knjiga jer je neophodan na kraju ljudskog života. Iako je klasifikacija uglavnom takva, neki su autori krenuli različitim putevima, na primer, završiti krivičnopravni deo, (Karaman, Islamsko pravo, I, 25-29).

Historija.

Ponekad su pojedinci i generacije, a ponekad i politički, društveni i kulturni uslovi, odigrali odlučujuću ulogu u promenama i razvoju koje je fikh prošao od svog dolaska do danas. Iz tog razloga, periodi fikha su navedeni kao Hz.Poslanik (s.a.v.s.), as'habi, Abasidi, Seldžuci, periodi od mongolske invazije do Mecele, i od Mecele do danas. Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) doba je najvažniji period fikha; Pošto je zakonodavstvo i praksa zasnovana na objavi ili pod kontrolom objave, završenim u ovom periodu, stoga je ovaj period postao izvor i primer za kasnija razdoblja. U delu ovog perioda koji se odvijao u Mekki prije hidžre, više su se stavljali naglasci na pitanja verovanja, ibadeta i morala nego na regulisanje društvenih odnosa, te je u izvesnom smislu izrađena infrastruktura za fikh.

U Medini, gde je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio prihvaćen i pozvan kao vođa društva, islam je težio da reguliše društveni život, kao i odnose između Allaha Teâlâ i pojedinca, sa jedne strane, ibadetom, džihadom, porodicom i nasleđem, a sa druge strane, Ustav, kazna, sudski postupak, transakcije, uvedene su neke odredbe države i pravila o odnosima između zemalja. Sve ove odredbe i pravila su se pojavljivala na dva načina.

a). Desio se događaj koji je zahtevao objašnjenje Božanskog suda ili je postavljeno pitanje, zatim je ili objavlen ajet ili je presuda preneta Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a on (a.s.) je objasnio i sproveo presudu svojim rečima i stilom (sunnetom). Ponekad, objava nije dolazila, a Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je na osnovu svoje mudrosti i iskustva u vezi sa Allah-ovom Teâlâ voljom napravio aplikaciju (idžtihad), ako je napravio grešku, to je ispravio Allah Teâlâ. Izraz "jes'elunek" (Pitaju vas), koristi se na petnaest mesta u Časnom Kur'anu (videti M. F. Abdulbaki, el-Muʿcem, "sʾel" art.), a osam ih se odnosi na pitanja fikha. Izraz „jesteftunek“ (Traže od vas da objasnite versku odluku; en-Nisa 4/127, 176) uključen je na oba mesta. Mnogi primeri događaja koji su doveli do objave i verskih presuda pominju se u knjigama Asbab-i nuzula.

b). Neke odredbe su direktno objavljene jer je došlo njihovo vreme i mesto u Božanskom planu, bez čekanja na događaj ili pitanje. Jer, svrha islama nije bila samo da zadovolji potrebe društva na određenom sociokulturnom nivou; Islam je zadovoljio potrebe društva kome se obraćao, razvio ih i doneo univerzalna pravila i vrednosti.

Fikh ima tri osnovne karakteristike u ovom periodu:

Tedrîc, pogodnost i nesih. Uvođenje odredbi se odvija postepeno (Tedrîc) tokom vremena, omogućavajući na taj način i pripremu društva i asimilaciju novih odredbi od strane društva, te konačno upotpunjavanje zakonodavstva spajanjem stepena i delova.Vremenski, postepeni proces obuhvatao je dvadeset i tri godine. Primeri namaza, zekâta, zabrane alkohola i kamate te džihada, zanimljivi su u smislu pripreme i završetka u fazama. Pogodnost, sa druge strane, podrazumeva uzimanje u obzir prirodu čoveka, njegovih urođenih osobina i potreba u zakonodavstvu, donošenju pravila i praksi, ne postavljajući nikakve teškoće između religije i njenog sagovornika, te uzimajući za osnovu naklonost i facilitacije*, osim prirodnih praksi u obrazovanju evolucije.

(facilitacije* - označava povećanje uspešnosti izvođenja određene voljne ili nevoljne aktivnosti usled prisustva nekih psihosocijalnih faktora. Kada je reč o socijalnoj facilitaciji to je porast efikasnosti kao rezultat prisustva drugih lica.). Distribucija ibadeta na kratke delove dana, omogućavanje predmeta koji zadovoljavaju prirodne potrebe ljudi, prihvatanje situacija kao što su bolest, putovanja, primoravanje, greška, zaborav kao izgovor i omogućavanje haram stvari u slučaju nevolje, važni su primeri olakšavanja (pogodnosti).

U nesihu, koji je predmet rasprave među islamskim učenjacima, praksa se provodila tako što su se prvo uvodile, a zatim ukidale neke odredbe, ovisno o mudrosti olakšavanja.Iako su se ispitivanja, proučavanja i pisanje usulskih i fürû delova fikha kao zasebnih grana nauke odvijali u kasnijim periodima, temelji usula i fürûna su postavljeni za vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), čak su i načelno dovršeni. Presude koje se odnose na fikh su ili direktno izrečene u Časnom Kur'anu ili Sunnetu, ili se prenose kroz razmišljanje i promišljanje o njima (idžtihad: kijas, istidlal), ili kroz savez zasnovan na jednom od ovih (idžma).

U prvom periodu fikha, prva dva od ovih izvora su završena, a drugi izvori i metode ekstrakcije* su ili korišćeni ili najavljeni da bi se mogli koristiti u budućnosti, (ekstrakcije* - ženski rod Vađenje, izvlačenje, fig; poreklo, rod, naročito: dobro poreklo; čovek od ekstrakcije, čovek iz dobre porodice, lepo vaspitan, uglađen i obrazovan, ugledan čovek.).Ajeti i hadisi daju dovoljno objašnjenja koja mogu poslužiti kao kriterijum i primer za naredne periode tako što ponekad postavljaju opšte odredbe i principe, a ponekad konkretne i detalne odredbe, u svim oblastima individualnog i društvenog života kao što su ibadet, porodični život, društveni život., odnosi među ljudima, odnosi pojedinac-društvo, međudržavni odnosi u tom pogledu, okvir islamskog zakonodavstva je zaokružen u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Sa obzirom da ajeti daju jasne i direktne odredbe, broj ajeta koji se odnose na fikh je oko 200. Međutim, ovaj broj se povećava kada se uzmu u obzir odredbe do kojih se može doći različitim načinima zaključivanja.Na primer, delo Ebu Bekira Ibnu'l-Arabija pod nazivom Ahkamu'l-Kurʾan govori o ajetima koji donose fikhske odredbe, a u delu je naglašeno oko 800 ajeta te su iz njih izvedene različite odredbe (Hajvi, I, 26 . Kao izvor fikha, sunnet objašnjava ajete iz Kurana koje treba objasniti i popunjava praznine koje treba popuniti u temama koje se ne dotiču. Teme verovanja i islama, koje su općenito objašnjene u Časnom Kur'anu, osnovni ibadeti kao što su namaz, post, hađđ (hodočašće), zekat itd., opširna objašnjenja odredbi i primeri primene dužnosti, objašnjena su sunnetom; Stotine primera kao što su fitr (milostinja), vitr namaz, neke kazne, zabrana uzimanja ženine tetke za drugu ženu, haram domaćeg magarećeg mesa, iskupljenje za prekid posta, oblasti su u kojima je funkcija popunjavanja praznina predviđena. Prema odredbi Ibn Kayyima el-Cevziyyea, broj hadisa koji čine osnovu odredbi fikha je oko 500, isključujući različite ili ponovljene predaje o istoj temi; Broj hadisa koji objašnjavaju hadise u vezi sa ovim osnovnim odredbama, koji daju detalje i navode odredbe i uslove, dostižu 4000 hadisa, (Iʿlamu'l-muvakkıʿin, II, 245).Među izvedenim delovima fikha, koji pripadaju mekanskom periodu, nalaze se važni ibadeti kao što su gusl, abdest, čišćenje od nečistoće, namaz i namaz petkom (Đumma). U prvoj godini perioda Medine, predaja, ezan, brak, džihad, opštinski red; U drugoj godini post, bajram-namaz, zekat, fitr-sadaka (milostinja), kurban, menjanje kible, plen i njihova podela; odredbe o nasleđivanju i razvodu u trećoj godini; U četvrtoj godini, namaz, kamenovanje, oduzimanje zemlje, tejmum, kazif kazna, pokrivanje, ulazak u kuće sa dozvolom, Hađđ (hodočašće) i umra na putovanju i u opasnim situacijama; U petoj godini, kišna dova i namaz, îlâ; U šestoj godini, međunarodni ugovori, odredbe koje se tiču ometanja na putu hadža i umre, zabrane alkohola i kockanja, kažnjavanja zihara, vakufa, pobune i razbojništva;

U njegovoj sedmoj godini zabranjeni su pripitomljeni magarci i mesožderi koji love zubima i kandžama, poljoprivredna partnerstva; U svojoj osmoj godini, svetost i nepovredivost Mekke, zabrana odmazde, prodaja alkohola i privremeni brak, jednakost ljudi pred zakonom, dozvola za posetu grobovima; Zabrana golišavo činjenje tavvaf-a (obilaženja) Kabbe u devetoj godini, mulâane; U njenoj desetoj godini dolazi Deklaracija o ljudskim pravima, neke odredbe o testamentima, filijaciji, alimentaciji i dugovima, individualnosti kazne i zabrani kamate (Karaman, Istorija islamskog prava, str. 78-104).Drugi period istorije fikha podeljen je na dva sa prelomnom tačkom: halife Rašiduna i Emevije. Iako je generacija drugova imala odlučujuću ulogu u pogledu fikha u oba perioda, era Emevija predstavlja važnu prekretnicu u pogledu odnosa između politike i fikha, pošto se halifat pretvorio u sultanat. Period ispravno vođenih halifa je period evolucije religioznog života i revolucije koju je islam doneo čovečanstvu. U ovom periodu sve je za religiju i za postizanje ciljeva religije.Tokom emevijskog perioda, vrlina i duhovna evolucija počele su da se zamenjuju političkom stabilnošću i materijalnim razvojem, a opozicija (havarski i šiitski) izazvana mešanjem kultura i sultanata te političkim pritiscima, utrla je put novim razmišljanjima i teorijama, posebno u oblasti javnog prava fikha. Jedan od važnih događaja u pogledu izvora fikha tokom perioda Rašidunskog halifata je kraj objave i nestanak mogućnosti da se idžtihad as'haba podnese Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) i dobije njegovo (a.s.) odobrenje. Od sada, fikh se zasniva na ograničenim tekstovima Knjige i Sunneta te idžtihada i re'y-a.Smisao re'y-a u ovom periodu je odlučivanje o pitanjima koja Knjiga i Sunnet ne objašnjavaju, na osnovu delimičnih i potpunih objašnjenja tekstova, i razmišljanjem o njima. Metode koje su kasnije nazvane istihsan, istislah, orf, kijas, iako nisu imenovane kao erim, takođe su korišćene u okviru re'y-a. Prvi i drugi halifa su pribegli konsultacijama, posebno u oblasti javnog prava, kako bi smanjili sukobe, osigurali jedinstvo i povećali mogućnost ostvarivanja svrhe zakona. Da bi sprečili da se ovo naruši, halife nisu dozvolili članovima veća da napuste Medinu do vladavine Hz.Uthmana. Šura idžtihadi su smatrani jačim i obavezujućim od pojedinačnih idžtihada, a pojedinačni idžtihadi su bili obavezujući samo za svoje vlasnike te su postali jedna od opcija za one koji nisu mogli sebi da priušte idžtihad. Iako nema formu mezheba kao versko-društvene institucije, postoje mnoge razlike u idžtihadu i prosuđivanju među as'habima, i u određenom smislu, ima isto toliko mezheba koliko i mudžtehida.Glavni razlozi za razliku u metodu i mišljenju među as'habima su nedostatak znanja zasnovanog na izvoru objave as'haba koji su bili udaljeni od Medine radi osvajanja i drugih razloga, različito razumevanje informacija dobijenih iz ovog izvora, grešaka, zaboravnosti, usaglašavajući naizgled kontradiktorne tekstove na različite načine, ili o pitanjima za koja ne postoji sveto pismo, mogu se navesti pitanja kao što je usvajanje različitih stavova, (na primer, videti Karaman, Idžtihad u islamskom pravu, str. 47-54). Iako postoje tvrdnje o suprotnom, nije moguće sve as'habe smatrati učenjacima fikha na nivou mudžtehida. U stvari, as'habi koji su prenosili fikhski materijal onima koji su bili upućeniji i inteligentniji od njih samih, i as'habi koji su razumeli ovaj materijal, te ga tumačili i donosili nove odluke, čine manjinu među više od 100.000 as'haba, (Sirazi, str. 35- 36; Gazzali, el-Manhul, str. 469-470; Sujuti, er-Red ʿala men ahlede ile'l-arz, str. 187-190).Pravnici as'habi bili su podeljeni u tri grupe po broju fetvi koje su davali. As'habi čije su fetve toliko brojne da čine veliki obim su Hz.Umer, Hz.Ali, Ibn Mes'ud, Ibn Umer, Ibn Abbas, Zejd b. Sabit i Hz.Ajša. Fetve koje je dalo oko dvadesetak as'haba, uključujući figure kao što su Hz.Ebu Bakr, Hz.Uthman, Ebu Musa, Talha i Zubejr, dovoljne su da popune malu knjigu. Sve fetve koje je dalo oko 120 as'haba iz treće grupe dovoljne su da se uklope u jedan tom (Ibn Hacer, I, 14; Hacvi, I, 278). Tokom ovog perioda, poštovana su određena pravila i principi prilikom izrade idžtihada i davanja fetvi, što je predstavljalo primer mnogim učenjacima fikha u kasnijim periodima.

a). As'habi su otvorili vrata re'y Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) idžtihadu, što se može učiniti bez konsultovanja sa izvorom objave i traženja njegovog (a.s.) odobrenja. Pismo koje je Hz.Umer poslao Ebu Musa el-Eš'ari-ji je važan dokument o ovoj temi, (Sirazi, str. 39-40).

b). As'habi nisu smatrali odluke koje su doneli putem idžtihada i re'y-a konačnim, nisu ih pripisivali Allahu Teâlâ i Njegovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), pazili su da odvoje svoje stavove od jasnih odredbi ova dva izvora.

c). Teorijska jurisprudencija još nije počela; Događaj i odnos koji se tiču fikha čekaju se dok se ne dese, a kada se ukaže praktična potreba, nastoji se pronaći presuda.

d). Odredbe za koje se zna da zavise od određenog razloga i mudrosti menjane su kada je utvrđeno da su se uzrok (Illet) i hikmet*-a promenili, a primena nekih odredbi je obustavljena radi zaštite javnog reda, ostvarivanja prava i pravde i zadovoljenja potreba. Nedavanje udela od državnog zekata poreskom obvezniku, tri razvoda odjednom se smatraju kao tri razvoda kao preventivna i kaznena mera za muškarce, neke pogodnosti u određivanju i plaćanju iznosa ishrane zbog povećanja cena kamila, ne odsecanje ruku onima koji kradu trgovce zbog gladi i oskudice. Hz.Umerove prakse u stvarima kao što je da zanatlije plate za robu izgubljenu na radnom mestu, čak i ako nisu krivi, primeri su ovakvog stava i pristupa. ...

(hikmet* - U klasičnim rečnicima navedeno je da je reč hikmat (množina hikem) imenica iz masdara* rasuđivanja, što znači "donositi presude"; To takođe znači "sprečiti, pritvoriti, ograničiti; Uspostavljen je odnos smisla sa ihkâm masdarima, što znači "biti čvrst".).

(masdara* - Reč Masdar na turskom znači „mesto odakle nešto dolazi, izvor, poreklo, model, glagolski infinitiv“. To je pozajmljena reč od reči masdar „ مصدر „ koja potiče od arapskog korena sdr, što znači „mesto odakle nešto dolazi, izvor, poreklo, model, glagolski infinitiv“. Arapska reč je ime, vreme i mesto arapske reči sadr „ صدر „ (ṣdr), „izlazi, proizilazi, ključa iz izvora“. Reč Masdar se prvi put u istoriji pojavila u delu Cami-ul Furs (1501).).

Zbog promene ekonomskih i socijalnih uslova, nisu sprovedene dozvoljene odredbe i opcije koje bi izazvale loše posledice koje šerijat nije predvideo ako bi se primenile tačno na način na koji su bile. Zanimljivo je da je brak sa ženama iz Naroda Knjige zabranjen, da zemlje Sirije i Iraka nisu podeljene veteranima kao plen, i da je Hz.Uthman tokom sezone hodočašća obavio četiri rekata u Mini, iako je to bilo moguće. da zbog puta preskoči obavezni namaz od četiri rekata i obavi dva rekata, kako ne bi zaveo ljude, privlačni su primeri.

f). As'habi su upoređivali neke događaje i odnose sa odlukama Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o sličnim pitanjima, a različite su zaključili govoreći „dobro je, povoljno, korisno“; Rat protiv onih koji ne plaćaju zekat, prikupljanje Časnog Kur'ana u jednom primerku, dodavanje vanjskog ezana za petak i ograničenje ciena su odredbe koje su napravljene ovom metodom. Uprkos upornim poricanjima i negativnim tumačenjima orijentalista, istraživanja sprovedena u poslednjih pedeset godina su otkrila da kodifikacija u fikhu, kao i u drugim osnovnim islamskim naukama, datira još iz vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Iako je pisanje fikhskih rasprava, kako se danas svata, počelo na kraju perioda as'haba te se razvilo tokom perioda Emevija. Međutim, fikhski spisi koji su bili izvor ovih rasprava i knjiga koje će biti napisane u kasnijim periodima, počeli su mnogo ranije. Fuat Sezgin je identifikovao neke važne primere koji ukazuju na ovu činjenicu.

a). Hišam, on je naveo da je njegov otac Urve b. Zubejr imao mnogo fikhskih rukopisa te da su oni spaljeni u incidentu u Harreu (63/683) te da je njegov otac bio veoma uznemiren zbog toga.

b). Poznato je da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) davao ili slao pisana uputstva nekim od as'haba. Nakon što je Umer b. Abdulaziz postao halifa, naredio je da se pronađu dva spisa o porezima i milostinji, od kojih je jedan pripadao Hz.Poslaniku Muhammedu (s.a.v.s.), a drugi Hz.Umeru; Kada su spisi pronađeni, zatražio je da mu se dostavi kopija i original spisa, a originali spisa su ostali sa Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazmom (Ebu Bekir b. Hazm). Amr b. Hazm je ranije pomenuo ova Hz.Poslanikova pisma.

c). Enes b. Malik je dobio pismo od halife Ebu Bakira u vezi sa porezima i zekatom.

d). Hz.Umerov unuk je prijavio da su nakon smrti njegovog dede među dedinim stvarima pronašli članak o zekatu i porezu na životinje.

e). Hz.Alijev sin, Ibn el-Hanefiiya, izjavio je da mu je otac dao pismo da ga odnese Hz.Uthmanu i da ono sadrži Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) upute u vezi sa zekatom.

đ). U starim izvorima piše o zakonodavnoj metodi Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te se pominje knjiga koju je sačuvao Sa'da b. Ubade.

g). Dva Hz.Umerova pisma o nezgodi (kazâ (Kadai)), od kojih je jedno napisano Ebu Musi, a drugo Muaviji, pominju se u mnogim izvorima te se daju njihovi tekstovi, (GAS, I/3, str. 3-7). Tokom perioda Emevija, koji je započeo povlačenjem petog halife Hasana iz halifata u korist Muavije i trajao do 132. (750) god, generacija as'haba je vremenom preminula te je njihovo mesto zauzela generacija tabiina. Prenošenje hadisa, koje je Hz.Umer zabranio da bi proširio znanje o Kur'anu i sprečio da se strani elementi mešaju sa njim, počelo je ponovo nakon toga, pošto su se as'habi razišli u islamski svet i prepričavali ono što su videli i čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) gde god su otišli; U međuvremenu je počeo i incident izmišljanja hadisa u različite svrhe.Za razliku od perioda Rašidunskog halifata, odstupanja od teksta i duha Knjige i Sunneta uočena su kod Emevija, posebno u oblasti javnog prava, (Ebu Nuaim, II, 167; Sujuti, Tarihu'l-hulefaʾ, str. 196; Karaman, Istorija islamskog prava, str. 163 i dalje). Kvalitet društvenog života kao živog sunneta u to vreme takođe je znatno opao. As'habi i sledbenici, koji su smatrali da će rašireno korištenje ovakvog stanja štetiti islamu, okupili su se u Hidžazu a posebno u Medini te su počeli da sastavljaju sahi (autentične) hadise. U istu svrhu, gotove i teoretske odredbe o fikhu izrađeni su bez čekanja da se desi bilo kakav događaj. Mudžtehidi tabiinske generacije koje su odgajali as'habi, bili su podeljeni u dve grupe kao što su Hicazijun (ehl-i-hadis) i Irakiiyun (ehl-i-re'y) na osnovu razlike u okruženju i informacijama.Za vreme vladavine velikih Tabiuna, imam prve od ove dve grupe bio je Saîd b. Museyyeb, imam potonjeg bio je İbrâhim en-Nehaî. Jedan od as'haba, Ibn Mesud, otišao je u Irak i nastanio se u Kufi, gde je obavljao dužnosti učitelja, sudije i muftije, a kada je Hz.Alija postao halifa, centar hilafeta je premešten iz Medine u Kufu. Pre nego što je Hz.Ali došao ovde, osim Ibn Mesuda, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Mugīre b. Şu‘be, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân, sa Hz.Alijem su došli as'habi poput İmrân b. Husayn i İbn Abbas. Pošto su Iračani od njih učili fikh i verovali da je ceo sunnet zahvaljujući njima prenet u Irak, smatrali su se ravnopravnim sa fikhistima Medine te su od njih iznosili različite stavove po mnogim pitanjima. U Medini je bilo više as'haba. Nakon što se Hz.Poslanik Muhammed (s.a.v.s.) vratio iz bitke kod Hunejna, ostavio je oko 12.000 as'haba u Medini, od kojih je 10.000 tu završilo svoj život, a oko 2.000 ih se raselilo u druge islamske regione.

Znameniti as'habi koji su prenosili znanje o fikhu i hadisu u Medini bili su: Hz.Ebu Bekir, Umer, Uthman, Ali (dok nisu otišli u Kufu), Zejd b. Thabit, Aisha, Ummu Seleme, Hafsa, Ibn Umar, Ubey b. Ka'b, Talha b. Ubejdullah, Abdurahman b. Avf, Ebu Hurejre;U Egiptu su Zubeyr b. Avvâm, Ebû Zer el-Gıfârî, Amr b. Âs, Abdullah b. Amr; U Damasku su, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Muâviye; U Severnoj Africi su, Ukbe b. Âmir, Muâviye b. Hudeyc, Ebû Lubâbe, Ruveyfi' b. Thâbit. Pravnici svakog regiona izveli su neke zaključke o fikhu i idžtihade na osnovu informacija koje su dobijali od tamošnjih as'haba, fetvama i odlukama koje su dali oni i njihovi učenici, kao i sopstvenim običajima i tradicijama, te su sa vremena na vreme dolazili u sukob sa pravnici drugih krajeva.Međutim, najvažnije grupisanje u pogledu istorije fikha dogodilo se između učenjaka Iraka (Kufa) i Hidžaza (Medina). Pošto je u Medini bilo više podataka o fikhu i hadisu, Umer b. Abdulazîz, koji je želeo da oživi sunnet prvih halifa, prvo je postao kadija a zatim guverner u Medini. Poslao je direktivu (instrukcije) Ebû Bekir b. Hazm'u, tražeći od njega da prikupi hadise od as'haba i sledbenika koji žive na ovim prostorima, zapiše ih i pošalje mu ih. Stanovnici Medine nisu koristili predanja koja potiču iz Kufe i Damaska te ih nisu smatrali validnim kao dokaze osim ako nije postojala potvrda od učenjaka koji žive u njihovom regionu; Njihov je razlog bio negativan zbog uticaja političkih događaja, previranja i razdora koji su se desili na ovim prostorima na mišljenja i predaje. Na kraju perioda Emevija te na početku perioda Abasida, ljudi re'y-a (Ehl-i-re'y) bi izašli iz iračke medrese, a ljudi koji rade (ljudi hadisa) bi izašli iz medrese Hidžaza. Iako se neslaganje između grupa u Hidžazu i Iraku uglavnom zasniva na razlici u okruženju i nastavniku (izvoru informacija), postoje i neke proceduralne razlike između ove dve škole (mezheba(škola-pravac)).Obe grupe koriste Knjigu, Sunnet i idžmu as'haba kao izvore presude. Ljudi Hidžaza pridaju posebnu vrednost običajima stanovnika Medine, nazivajući ih živim sunnetom Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a zbog njihovog okruženja, hadiski materijali su bogatiji. Iračani ne prihvataju tradiciju Medine kao izvor, imaju manje hadiskog materijala, pažljivije biraju postojeće te daju više prostora re'y idžtihadu. Iako su skoro svi pravnici as'habi bili Arapi, među tabiinskim pravnicima bilo je mnogo ne-Arapa (mevâlî). Moguće je navesti glavne učenjake koji predstavljaju nauku fikha u važnim centrima u ovom periodu: U Medini su, Saîd b. Museyyeb, Urve b. Zubeyr, Kāsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Suleyman b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Bekir b. Hazm, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır, Rebîaturre'y - (REBÎA b. EBU ABDURRAHMAN - ربيعة بن أبي عبد الرحمن - Ebû Uthmân (Ebû Abdirrahmân) Rebîa b. Ebî Abdirrahmân el-Medenî et-Teymî (um. 136/753 [?]). Muhaddis i fakih, naravno.), İbn Şihâb ez-Zuhrî; U Mekki su, Atâ b. Ebû Rebâh, Mucâhid b. Cebr, İkrime, Sufyân b. Uyeyne; U Basri su, asan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Diâme; u Kufi su, Alkame b. Kays, Şureyh b. Hâris, Mesrûk b. Ecda', Abdurrahman b. Ebû Leylâ, İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Suleyman; U Damasku su, Mekhûl b. Ebû Muslim, Umer b. Abdulazîz, Ebû İdrîs el-Havlânî; U Egiptu je, Leys b. Sa'd. Iako su hadisi delimično sakupljeni u pisanim izvorima prije fikha, do njihove klasifikacije prema određenim sistemima došlo je nakon kodifikacije fikha. Podrazumeva se da su prve sistematske knjige o fikhu prema temama napisane tokom perioda Emevija (krajem I. [VII.] veka i početkom II. [VIII.] veka). Prema informacijama koje je dao Ibn Kajim, fetve Ibn Šihaba el-Zuhrija sakupljene su u tri toma. Hasan-ı Basrijeve fetve raspoređene prema temama su u sedam tomova (Iʿlamu'l-muvakkıʿin, I, 26). Identifikovane su četiri knjige napisane u ovom periodu koje su opstale do danas: Knjiga o fikhu Sulejm b. Kajsa el-Hilalija, Katade b. Diame's el-Menasik, Zejd b. Alijeva dela pod nazivom Menasiku'l-hac i adabuh i el-Mecmuʿ. Ima i knjiga koje nisu opstale do danas, iako se zna da su nastale u ovom periodu, a ima ih toliko da čine dugačku listu, (Sezgin, I/3, str. 10-26) .Abasidski period je doba zrelosti fikha.

Pošto je ova dinastija težila vlasti sa ciljem kao što je vraćanje halifata njegovom pravom vlasniku i oživljavanje ere ispravno vođenih halifa, halife su delovale, iako naizgled, kao halifa Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i poglavar muslimana u kako verskih tako i svetskih poslova.Kao prirodan rezultat toga, oni su bili blisko zainteresovani za reči, dela, misli i verovanja religioznih učenjaka. U stvari, Ebu Ca'fer el-Mansur je davao grantove učenjacima koji nisu bili u suprotnosti sa njegovom politikom, ali je sa druge strane dao Ebu Hanifu bičevati jer nije prihvatio dužnost koju mu je dao i tajno podržavao opoziciju. Mehdi-Billah je postupio veoma oštro protiv jeretika i osnovao krug da ih prati i kažnjava. Harunurešid je imenovao Ebu Jusufa za šefa sudstva i (on, Ebu Yusuf) nikada nije napustio taj položaj. Me'mun je izdao dekret u kojem se navodi da je Časni Kur'an stvoren, da se raspravlja o mut'a braku te je pokušao izdati naredbu o njegovoj dozvoljenosti.

Ovi stavovi Abasida su takođe uticali na fikh kao znanje i praksu. Šema navodnjavanja, takse, kanali, razni saveti itd. U jednom smislu, radilo se o verskim poslovima, a propisi koji se moraju doneti u tom pogledu ne bi trebali biti suprotni verskim principima. Iz tog razloga, Ebu Jusuf je napisao svoje delo pod nazivom el-Harac, a drugi mudžtehidi su takođe iznosili različita rešenja i mišljenja. Bilo je i drugih faktora koji su omogućili razvoj fikha i širenje njegovog polja u ovom periodu.

1). Idžtihadi i prakse as'haba dodani su Kur'anu i Sunnetu, koji su bili izvori fikha u periodu as'haba, a idžtihadi as'haba su dodati u doba tabiina, te u kasnijoj generaciji Tebeu't-Tabi'ina, dodani su idžtihadi tabiina.

2). Teorijske i hipotetičke studije fikha su ubrzane; Naglašena su pitanja za koja je malo verovatno da će se desiti, kao što su razvod, zakletva, zavet i oslobađanje, a ideje su sprovedene. Šafijski i Malikijski učenjaci su se kasnije pridružili ovom pokretu, koji su razvili irački pravnici.

3). Granice islamske zemlje su se znatno proširile novim osvajanjima, a mnoga plemena su ili prihvatila islam ili su sledila muslimane i donela svoju kulturu zajedničkoj kulturi ummeta. Tražeći odgovore i rešenja za nove potrebe, fikhisti su pregledali ove kulture, običaje i tradicije, neke od njih odbacili, neke prihvatili, a neke promenili i dodali fikhu.

4). Učenjaci su imali priliku da se upoznaju i razmenjuju informacije i ideje putujući u svrhe kao što su hodočašće, džihad i znanje. Na primer, Rebiaturre'i je otišao iz Medine u Irak i vratio se, Muhammed b. Hasan el-Šejbani je otišao u Medinu i čitao El-Muvettu Imama Malika, a Šafija je otišao u Medinu, Irak i Egipat.

5). Neslaganje u idžtihadu viđeno u periodu as'haba i velikog tabiuna nastavilo je da se povećava jer se, pored starih razloga, povećao broj učenjaka fikha i pitanja, a običaji, tradicije i potrebe su se diverzifikovali u islamskom svetu koji se širi.

6). Kao što su vrata idžtihada širom otvorena, sloboda idžtihada je takođe potpuno dostupna; Oni koji imaju moć da razumu i žive religiju čineći idžtihad, dok oni koji nemaju moć da čine idžtihad slede mudžtehide. Mezhebi koji se još nisu pojavili u prethodnom periodu počeli su da nastaju u ovom periodu iz sledećih razloga:

a). Iako prethodni mudžtehidi nisu donosili odluke o svim temama fikha putem sistematskog idžtihada, mudžtehidi ovog perioda su to učinili.

b). Idžtihadi su sakupljeni u određenim knjigama te je tako omogućen da je pristup lahk onima koji žele da imaju koristi od njih.

c). U grupama Hidžaz i Irak su se pojavile hadiske i re'y škole, a među članovima ovih škola vodile su se debate i diskusije.

d). Ove rasprave su dovele do toga da su mudžtehidi koji su pripadali određenim školama sistematski zapisivali metode idžtihada, čime su se rodile nauke o fikhu.U ovom su periodu počele da nastaju mezhebi u smislu „jedinstvene metode idžtihada određenog mudžtehida i korpusa fikhskih odredbi dobijenih ovim metodom“, ali, sve do IV. (10.) veka muslimanski narod nije bio podeljen na četiri mezheba, a broj mezheba fikha nije bio četiri. Između mnogih drugih, poznati mezhebi su Ahmed. b. Hanbela, Hasan-ı Basri, Ebu Hanife, Evzai, Sufjan es-Sevri, Lejs b. Sa'd, Malik b. Enes, Sufjan r. Ujejne, Šafii i kasnije Ishak b. Râhûye, Ebu Sevr, Ahmed b. Hanbel, Davud ez-Zahiri, Ibn Cerir et-Taberi.

Svaki od njih ima različite metode idžtihada, mišlenja i prosudbe zasnovane na njima, dok su sledbenici raširenі u različitim regionima. Kako su ušli u Abasidski period, pojavile su se nove grupa poznate kao re'y-isti i eserciler (pisci), u zavisnosti od mesta i vrednosti koje treba dati re'y-u i hadisu u donošenju presuda, o čemu se raspravljalo među učenjacima fikha. Kada se krajnosti i umerenosti svakog pojedinačno procenjuju, mogu se pomenuti četiri odvojene grupe.

a). Ekstremni re'y-isti.

Ova grupa, koja nije prihvatila sunnet kao izvor dokaza i presude te se oslanjala (samo) na Kur'an-u i re'y-u kao dokazu, vremenom je nestala te nije ostavila nikakav trag. Imam Šafija je ispričao stavove i dokaze ove grupe, za koju se smatra da je nastala od Basre Mu'tezila ili haridžita, (el-Um, VII, 250).

b). Umereni re'y-isti.

Iako prihvataju Sunnet kao dokaz, oni koriste precizne kriterijume da utvrde njegovu autentičnost i deluju nevoljno u prenosu hadisa. Oni ne oklevaju da koriste metode i resurse uključene u re'y, kao što su kijas, istihsan, maslahat; Oni donose sudove o hipotetičkim pitanjima i zaključke na osnovu onoga što kažu majstori. İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebîaturre'y, Zufer b. Huzeyl, Evzâî, Sufyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Uthman el-Bettî su uključeni u ovu grupu.

c). Ekstremni umetnici (pisci).

Oni ne prihvataju re'y idžtihad, a posebno njegov najvažniji deo, kijas, fetve as'haba i sledbenika kao dokaze. Ovaj stav, koji se takođe pripisuje nekim mu'tezila imamima, posebno pripada Davudu el-Zahiriju, imamu mezheba poznate kao mezheb Zahirija, i njegovim sledbenicima.

g). Umereni autori.

Uopšteno govoreći, pisci hadisa su umereni pisci. Iako ne odbacuju re'y i kiyas, retko pribegavaju tome, a kao izvore smatraju fetve as'haba i sledbenika (tabiiba), kao i hadise; Oni ne preferiraju nijedan re'y hadis, niti prave fikh od hipotetičkih pitanja. Autori šest poznatih knjiga hadisa od Ahmed b. Hanbelije i kasnijih klasa su vodeće ličnosti umerenih pisaca: Şu'be b. Haccâc, Hammâd b. Zeyd, Ebû Avâne el-Vâsıtî, İbn Lehîa, Ma'mer b. Râşid, Leys b. Sa'd, Sufyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Şerîk b. Abdullah, Fudayl b. İyâz, Abdullah b. Mubârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân,

Abdurrezzâk es-Sanʻânî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, (Muḳaddime, III, 1046-1050). Autori istorije fikha i mezhebi su slavne imame mezheba svrstali u različite grupe, uzimajući u obzir ekstremizam i umerenost pristalica re'y-a i pisaca. Oni nisu spomenuli imena kao učenjaka fikha Ibn Kuteybe'a, Ahmed b. Hanbel'a ali su preostala tri imama uvrstili na listu re'y učenjaka, (el-Maʿârif, str. 216).U Makdisî Aḥsenu't-teḳāsîm'u verovatno daju različita značenja terminima. Oni su Ahmed b. Hanbel'a pomenuli kao hadiskog učenjaka, a ne fikha, a sa druge strane su Hanefiju, Malikiju, šafiju i Zahiriju uvrstili kao mezhebe fikha. Na jednom su mestu smatrali šafije ehl-i-hadisom i hanefije kao ehl-i-re'y-a, a na drugom mestu su Ebu Hanifu i Šafiju predstavili kao re'y-iste, a Ibn Hanbela i njegove sledbenike kao učenjake hadisa, (str. 37, 127, 142). Oni su sledbenike Šahristani'a, Imama Malik'a, Šafiij'a, Sufjan es-Sevri'ja, Ahmed b. Hanbela i Davud ez-Zahirija odredili kao ljude hadisa, a Ebu Hanifu i njegove sledbenike kao ljude re'y-a, (el-Milel, I, 365-368). Prema Ibn Haldunu, stanovnici Hidžaza su pisci i pisci hadisa, dok su ljudi u Iraku ljudi re'y-a. Imam prve je Malik, a imam druge Ebu Hanife.

Šafija je kombinovao ove dve metode tako što je imao koristi od Ebu Hanife i Malika. Ahmed b. Hanbel je muhadis; Međutim, on je proučavao i koristio od učenika Ebu Hanifea te je sastavio hanbelijski fikh, (Mukaddime, III, 1046-1050). Što se tiče kodifikacije fikha u periodu Abasida, poznato je da su delimično hadisi i fikh sakupljeni i zapisani u prethodnim periodima. Kodifikacija svih islamskih nauka osim ove dve grane nauke započela je u periodu Abasida (Sujuti, Tarihu'l-hulefaʾ, str. 261). Među njima, kodifikacija nauka sunneta, fikha i usul-i-fikha (fikh metodologije) je značajno napredovala u ovom veku.

a). Sunnet.

Prenos sunneta u knjige prema temama izvršen je u ovom periodu, a za primer su uzete knjige fikha koje su ranije pisane po ovoj metodi. U ovom periodu napisano je i šest poznatih knjiga iz oblasti hadisa (Kutub-i Sitte).

b). Kanonsko pravo.

Kodifikacija fikha, koja je započela tokom perioda Emevija, dostigla je svoj vrhunac u smislu kvantiteta i kvaliteta tokom ovog perioda. Iako knjige o fikhu koje su napisali izučavaoci fikha kao što su Abdullah b. Mubarek, Ebu Sevr, Ibrahim en-Nehai, Hammad b. Ebu Sulejman (Ibn al-Nadim, str. 297-319) nisu preživele do danas, el-Muvetta Imama Malika, koja uključuje fetve as'haba i tabiina, te njihove sopstvene idžtihade zajedno sa hadisima, delo je Imama Muhammeda (Šejbanija). Njegove knjige kao što su el-Mebsut, el-Asar, Ebu Yusufov el-Harac i zbirka el-Um Imama Šafija, dela su koja su preživela do našeg vremena, proučavana su i objavlena mnogo puta. Sistem autorskih prava koji se prati u ovim delima, koji su takođe primeri kasnijih knjiga o fikhu, sastoji se od spajanja pitanja unutar teme (knjige, poglavlja, tema) i njihovih odredbi, citiranja njihovih dokaza i opovrgavanja odgovarajućim na različite idžtihade.Prateći kazuistički* sistem u knjigama o fikhu, fikh koji je usko povezan sa svakodnevnim životom i problemima, činjenice koje imaju važnu ulogu u određivanju dnevnog reda i sistematike fikhskih diskusija, fikh se od početka razvija u vidu rešenja pojedinačnih pitanja. Ovo se može objasniti razlozima kao što je činjenica da knjige o fikhu imaju za cilj da sakupe fikhska rešenja i pristupe pravnika hitnim i aktuelnim pitanjima i potrebama muslimana.Ovome se može dodati ideja da bi bilo tačnije i pravičnije baviti se svakim pitanjem fikha u okviru sopstvenih uslova nego rešavati slična pitanja opštim principom i rasuđivanjem.

Međutim, izučavaoci fikha pominju pravila i opšte odredbe na koje su se oslanjali i na koje su imali na umu kada su zaključivali pitanja fikha, ne u fikhskim (furu) knjigama, već u fikhskoj metodologiji i kavâid*'skim knjigama.

(kazuistički*» kazuistika • ženski rod Učenje o sukobima između raznih dužnosti, naročito između različitih tendencija, interesa i sl.; veština rešavanja raznih pitanja savesti; mudro i umešno raspravljanje i snalaženje u teškim pravnim pitanjima; uopšte: veština pronalaženja pomirljivog, srednjeg puta; fig. lukavost, dovitljivost, doskočljivost. (lat.).

(kavâid*, videti kaide - القاعدة - Pojam fikh u smislu univerzalne tvrdnje koja odražava osnovne principe prava i u potpunosti ili u velikoj meri obuhvata odredbe sporednih pitanja u različitim oblastima.).

c). Fikh metoda (Usuli Fikh).

Razlike u mišljenjima među Fukahima (pravnicima) u pogledu principa i metoda, diskusije su se u vezi sa njima dogodile mnogo pre kodifikacije fikha. Ove nesuglasice i rasprave dovele su, sa jedne strane, do pisanja knjiga međusobnog odbijanja, a sa druge strane, do rađanja nauke o fikhu. Mudžtehidi su morali da sastave i napišu dokaze koje su koristili kako bi raspravu i razloge neslaganja sačuvali od nereda i utvrdili na osnovu njih, pravila za izvlačenje i tumačenje sudova iz dokaza i pravila za usaglašavanje kada se dokazi izvode, izgledalo je u suprotnosti, te je to formiralo granu nauke o fikhu (Usuli Fikh). Neke fikhske proceduralne knjige napisane u kasnijim periodima napisane su kao kompilacija proceduralnih pravila dobijenih ispitivanjem odredbi koje je izneo određeni mudžtehid kroz svoj idžtihad. Iako se pominje da su Ebu Jusuf i Imam Muhammed takođe pisali knjige na temu postupka (M. Zahid Kevseri, Husnu't-tekadi, str. 33; a.mlf., Bulugu'l-emani, str. 67), ovi nisu opstali do današnjih dana i dostupni. Prva dostupna knjiga metode je metoda imama Šafiije za objašnjenje Kur'ana i njegove vladavine, nasih-mensuh, nevs-i vahid, kiyas, istihsan, sunnet i njegov odnos sa Kur'anom, skrivene mane hadisa, idžma, idžtihad i neslaganje. To je er-Risale. Dok su se slagali oblici i postupci fikha, mnogi termini kao što su farz, vadžib, mendub, sunnet, haram, mekruh, kijam (stanje), rukun, illah, sebeb (uzrok), čija definicija i obim nisu bili jasni u prethodnim periodima, počeli su da se šire i koriste, dok su neki termini postali jasniji i precizniji (Ibn Kayyim, Iʿlamu'l-muvakkıʿin, I, 40 ff.; Šah Veliyyullah ed-Dihlevi, el-Insaf, str. 7.). Poslednji period Abasida i Seldžučkog perioda je period stagnacije fikha. Potres centralne vlasti i uspostavljanje mnogih islamskih država, prijateljski i neprijateljski odnosi između ovih država, međusobna interakcija različitih kultura, nastanak i širenje mnogih ispravnih i pogrešnih ideja, verovanja i misli itd, iako su faktori nekad pozitivno a nekad i negativno uticali na intelektualni i kulturni život i naučni razvoj u islamskom društvu, rast grafikona evolucije u nauci o fikhu je u ovom periodu zaustavljen, da je čak počeo da propada. Sada je prestao slobodni i apsolutni idžtihad ere velikih mudžtehida i mezhebski imama, studije koje su donosile direktna rešenja i prosvetlenje pravnog i verskog života iz izvora Knjige i Sunneta, počeo je duh oponašanja da zauzme njegovo mesto, beskonačne i beskorisne rasprave su postale raširene, mezhebski fanatizam se nastanio te su time vrata idžtihada ostala zatvorena. Duh i mentalitet oponašanja, negativne diskusije i debate, i mezhebska netrpeljivost, glavna su pitanja koja karakterišu ovaj period.

Duh i mentalitet oponašanja (imitacije).

Činjenica da se učenjaci i ljudi koji su zauzeti fikhom osećaju obaveznim da napuste idžtihad i da se pridržavaju određenog mudžtehida, a mišljenja i idžtihade smatraju obavezujućim kao i objavu, jeste mentalitet oponašanja. Ovaj mentalitet je proizvod ovog razdoblja. Sledeće reči Ebul-Hasana el-Kerhija, jednog od hanefijskih pravnika su kao definicija duha i mentaliteta oponašanja: „Svaki ajet koji nije u skladu sa vladavinom našeg mezheba ili se tumači ili ukida; Ovakvi su i opozicioni hadisi; Ili je protumačen, nije uzet u svom doslovnom značenju, ili je hadis ukinut" (Risale, str. 84), (Prim.prev. Samir Bhm: Ovde mi ovo „oponašanje" više liči na „ pridržavanje" nego li na „oponašanje", ne znam, tako se to bar meni ćini.).Prema ovom svatanju, ono što vezuje fikh nisu ajeti i hadisi, već reči imama mezheba; Ako se neki ajet ili hadis čini suprotnim ovim rečima, reč imama bit će uzeta dok će se nas (tekstovi) tumačiti u skladu sa tim ili će se smatrati da su ukinuti. Njihovo odustajanje od kritike Ahmed b. Husejina el-Bejhakija je još jedna manifestacija istog mentaliteta, (Subki, V, 77-90).

Glavni faktori koji su doveli do uspostavljanja i ukorenjenog mentaliteta imitacije, mogu se sažeti na sledeći način:

a). Odrasli studenti.

Imami su iz svakog mezheba imali dobro obrazovane studente koji su za svoje vreme stekli poštovanje i poverenje ljudi. Ekstremno poštovanje i odanost koju su ovi studenti, koji su i sami bili učenjaci, imali prema svojim profesorima, kao i prioriteti koje je majstor (profesor) davao svojim studentima u dužnostima i beneficijama, uticali su na buduće studente i javnost, i utrli put mentalitetu imitacije da se ona ukoreni.

b). Politika, okružni i vakufski (fondacijski) interesi.

U trenucima kada su beneficije i položaji davani studentima određenog imama, oni koji su stekli idžtihadske kvalifikacije radije su da ne otkrivaju svoje kvalifikacije, radije su da imaju koristi i da svoj idžtihad sprovode u okviru imamskog mezheba i metoda. Dok su u prethodnim periodima sudije birane među mudžtehidima, pošto je potreba za pravnom stabilnošću postajala sve dominantnija, počele su da se preferiraju sudije povezane sa mudžtehidom čiji su idžtihadi sastavljeni u knjigu. Činjenica da su šefovi država i veziri pratili određeni mezheb, davala je prednost učenjacima koji su bili povezani sa ovim mezhebom u određivanju zadataka. U stvari, Seldžuci su uglavnom promovisali hanefijski mezheb. Sklonost Abasida ovom mezhebu od Ebu Jusufa i njihova kompatibilnost sa seldžučkom politikom, odigrali su ulogu u ovom izboru. Nakon Nizamulmulka, koji je okončao ugnjetavanje i progon Tugrul-begovog vezira Amidulmulk el-Kunduria na Ešarije i Šafije te omogućio učenjacima ovih mezheba da se vrate u domovinu, šafijski mezheb je takođe stekla pravo živeti na selu, (IA, X, 403; Subki, III, 393; Ibnu'l-Esir, X, 31, 209). Mahmud iz Gaznija na istoku i Selahaddin Ejubi na zapadu, pružili su istu priliku šafijskom mezhebu. Dodeljivanje nekih vakufskih (fondacijskih) beneficija učenjacima i studentima povezanim sa određenim mezhebom, takođe je izazvalo duh imitacije (Ša'rani, I, 32).

c). Tedvin.

Kodifikacija mudžtehidskog mezheba i njeno uvrštavanje u knjige, olakšalo je prijavljivanje za dobrobit, a ovaj razvoj je pomogao tom mezhebu da preživi i naveo one koji su bili obučeni da postanu lenji.

Debate i argumenti.

Iako je jasno da su rasprave u cilju pronalaženja istine korisne, u ovom je periodu došlo do negativnih pomaka u svrsi i broju rasprava u oblasti fikha. Prema Gazaliju, svrha diskusije ovog perioda bila je ta da se stekne uticaj, da se pokaže svoje znanje, da se propagira nečiji mezheb i da se lepo izgleda administratorima (Ihjaʾ, II, 49). Diskusije su postale izuzetno brojne i rasprostranjene. Ne postoji veliki centar, posebno Irak i Horasan, gde nije bilo rasprave između dva velika učenjaka (na primer, videti Subki, V, 12-50, 209-218; Ibnu'l-Esir, X, 125 itd.) . Ove rasprave osudile su stranke (iz tog razloga) da se u svakom slučaju usvoje i brane mezhebski stavovi, a kao rezultat toga, razmena informacija između grupa i škola postala je gotovo nemoguća.

Mezhebska netrpeljivost.

U prethodnom periodu, iako su postojali mezhebi i sledbenika ovih mezheba, u smislu mudžtehidsko - idžtihadskog metoda i zbirke odluka izdatih po ovom metodu, nije bilo mezhebske netrpeljivosti, te nisu se podizali zidovi između mezheba. Učenjaci fikha bi se sastajali jedni sa drugima te su tako imali koristi jedni od drugih, a ljudi bi imali koristi od više od jednog mudžtehida kada je to bilo potrebno. Mezhebska netrpeljivost koja je počela u III (IX). veku, postajala je sve jača i gotovo se pretvorila u neprijateljstvo. Bilo je raznih manifestacija netrpeljivosti.

a). Podela, razdor i pobuna.

Separatističke ideje poput onih sa različitim mezhebima, da ne mogu da klanjaju namaz jedni iza drugih te da njihovi brakovi neće biti validni, proširile su se. Grupe mezheba fikha su se međusobno borile u gradovima Bagdada, Re'y, Isfahan i Merv, a mnogi su ljudi i njihova bogatstva uništeni.

b). Insistirajte na grešci.

Pošto imitacija znači pratiti i pridržavati se nečega bez dokaza, čak i ako su dokazi druge strane jaki i njihov idžtihad tačan, oni insistiraju na tome da naprave grešku i postupaju iz načina razmišljanja „Moj imam zna najbolje“.

c). Istrošenost protivnika.

Napadani su oni koji su se na osnovu dokaza suprotstavljali imamima i mezhebskim pravnicima te se činilo sve da ih isključe iz svog okruženja.

d). Pre IV.(X.) veka, protivilo se idžtihadu, koji je bio poznat kao najčasniji čin i oblik ibadeta na nivou farz-i-fikaje, proganjani su učenjaci koji su objašnjavali ove osobine i kvalifikacije, a novoobrazovani bi obeshrabreni bili. Iz tog razloga, počevši od IV.(X.) veka, „apsolutno nezavisan idžtihad“ je postao redak, idžtihad i pitanja u mezhebima se nastavilo još nekoliko vekova, postepeno se smanjivala te je zamenjena strogom imitacijom, (Karaman, Iktihad u islamskom pravu, str. 180 i dalje; a.mlf ., „Mezhebske borbe u islamskoj istoriji“, Izdanja dana u svetlu islama, II, 715-721). U ovom periodu, koji je započeo nakon mudžtehida studenata imama mezheba, tedvin pokret treba podeliti u nekoliko grupa u smislu metoda i svrhe koje su pratili.

1). Knjige napisane da odrede procedure i osnovu pravila mezheba.

Kada je idžtihad pokret zastao, izmišljen je novi metod nazvan "tahriď", drugačiji od prethodne prakse, kako bi se zadovoljile potrebe hodajućeg života i popunile praznine koje su se pojavile nakon imama; Oni koji to rade (as'habu't-tahric, muharricun) prvo ispituju imamove idžtihade i određuju metod i razlog na kojima se zasniva svaka presuda, zatim donose prethodne presude na osnovu toga (Šah Veliyyullah ed-Dihlevi, el-Insaf, str 29 i dalje). Rasprave Ebul-Hasana el-Kerhija i Debusija, i knjige Cessas, Ebul-Usr el-Pezdevi, U tu svrhu napisane su knjige Şemsuleimme es-Serahsîja o postupku i potomstvu. Pošto je imam Šafija sam napisao svoj metod, može se reći da se u šafijskom mezhebu razvio obrnuti metod, umesto da sledi proceduru njegovih potomaka. U istom periodu fikha pisane su knjige po ovom metodu, koji se nazivaju „šafija ili profesija teologa“. El-Mu'temed Ebul-Husejna el-Basrija, el-Burhan Imamu'l-Haremejna el-Cuvejnija, el-Mustašfa Gazzalija su izuzetni primeri ovog žanra.

2). Pesnička dela u cilju drugog izbora.

Dok su iđtihade mezhebski imama sastavljali i pisali njihovi studenti, iđtihade i re'y-ove koji nisu bili u suprotnosti jedni sa drugima, trebalo ih je objasniti, dok u radovima napisanim kasnije, studije provedene kako bi se razlikovale imamove i autoritativne od nepouzdanih, nazivale su se "preferencijama". Postojale su dve vrste toga: pripovijedanje i dirayet*,(dirayet* - Razumevanje suptilnih stvari, Inteligencija, Snalažljivost.).U pogledu predaja, izbor se vrši prema pouzdanosti pripovedaća (studenta pravnika) koji prenosi imamove reči. Na primer, hanefije su više volele one koje su autentično prenete iz knjiga imama Muhammeda. Knjige zasnovane na predanjima hanefija kao što su Ebu Hafs el-Kebir, Ebu Sulejman el-Kuzcani, ove su vrste te se nazivaju "zahiru'r-rivaje". Oni koji se pripovedaju sa slabijim predajama nazivaju se „nadiru'r-rivaje“ ili „nevadir“. Draže im je kazivanje bilo Šafije, Rebî' b. Suleyman el-Murâdî'ja u odnosu na kazivanje Muzanija i drugih studenata kazivača.Malikije su, sa druge strane, smatrali da je predaja Ibn el-Kasima pouzdanija. Odabirom jednog od dva suprotstavljena gledišta, od kojih jedan pripada imamu, a drugi njegovom studentu, koji se takođe smatra imamom mezheba, a koji se prenosi od imama i podjednako važi u pogledu predaja, gledanjem na Knjigu i Sunnet i postupak, takođe naziva "izbor kroz rasuđivanje". Započet je u ovom periodu. Postoje primeri ove vrste rada koji se i danas koriste. Rezimirao je šest knjiga Imama Muhammeda (neka je mir na njega) u njegovom radu Hakim Eš-Šaheed el Kafi, a Serahsi ih je komentarisao i dopunio u svojoj knjizi pod naslovom el-Mebsut. Ibn Ebu Zejd el-Kajrevani i Ebu Said el-Berrazii su sastavili el-Mudevvenetu'l-kubra, koji sadrži principe mezheba Imama Malika, koristeći gore navedenu metodu objašnjena. Među šafijima, Ebu Ishak Es-Sirazi-jev el-Muhezzeb, Gazzalijeve knjige pod nazivom el-Basit, el-Vasit i el-Veciz su primeri istog žanra.

3). Knjige koje imaju za cilj odbranu mezheba.

Pravnici, koji su hteli da dođu do zaključka prikupljanjem i upoređivanjem različitih odredbi mezheba u jednoj knjizi, izradili su novu granu fikha poznatu kao "hilaf". Ovi su podeljeni u dve grupe. Cilj prve grupe je da odbrani sopstvenu sektu i pobije dokaze drugih mezheba; Gore pomenute knjige se takođe mogu smatrati primerima ovog žanra; Osim toga, Debusijev rad na ovu temu zabeležen je kao prva knjiga hilafa (Izmirli Ismail Hakkı, str. 4 et al.). Cilj druge grupe je da ispita odredbe oko kojih se pravnici ne slažu i da na osnovu opšte obavezujućih i pouzdanih dokaza islama, pokušaju da odrede pravu. Knjiga Ibn Đarir el-Taberija Ihtilafu'l-fukahaʾ je takvo delo.

Ibn Rušdov Bidajetu'l-muđtehid, Muvaffakuddin Ibn Kudameov el-Mugni, Ibn Hazmov el-Muhalla, iako delimično, mogu se pomenuti kao primeri ovih studija preferencija, (»preferencija• ženski rod. Pretpostavljanje, davanje prvenstva, davanje prednosti.).Tokom ovog perioda fikha došlo je i do važnih pomaka u oblasti pravosudne organizacije i kodifikacije. U prvom periodu abasidskog perioda (846-946), pokret idžtihada je postepeno stagnirao, rađali su se mezhebi. Sudije su donosile presude prema jednoj od ovih mezheba – na primer, Hanefi u Iraku, Maliki u Siriji i Magribu, i Šafija u Egiptu. Kada se sudu javi neko van mezheba kojoj žena pripada, sudija je za taj slučaj imenovao regenta iz mezheba tužioca. Proširile su se dužnosti i ovlašćenja sudija, a sudije, koje su se ranije bavile građanskim i krivičnim predmetima, sada su zauzete i poslovima vakufa (fondacija), starateljstva, policije, opštinskih poslova, kovnica i blagajne. Pošto su oba ročišta zabeležena u pisanoj formi i pisanim dokumentima, počelo je da mu se pridaje značaj, koncepti i institucije kao što su "šurut" i "siđillat" su uvedeni u fikh.Tokom drugog perioda Abasida (946-1258), posebno kada su šiitski Buvejhidi dominirali Bagdadom, položaj sudije se mogao steći plaćanjem značajnog iznosa, a kao rezultat toga, sudske takse su naplaćivane od strana u predmetima. U oblasti Seldžučke dominacije, kada se uglavnom sprovodila prema hanefijskom i delimično šafijskom mezhebu, kao u prvom periodu Abasida. Pored šerijatskih sudova, u ovom periodu su osnovani i običajni sudovi za krivična dela koja narušavaju javni red ili imaju politički aspekt. Pored toga, puštena je u rad institucija Kazaskerlik koja se bavi šerijatskim slučajevima pripadnika vojske, (Hasan Ibrahim Hasan – Ali Ibrahim Hasan, str. 273-290, 294; IA, Ks, 400; Uzuncarsılı, str. 21, 132).Tvrdnja da su Seldžuci, među Ujgurima i Hazarima, primenili državni koncept koji je prvi put u islamskom svetu razdvojio verske i svetske poslove te da su napustili teorijske i uske obrasce verskog prava kako bi zaštitili javnost kamata (Koprulu, TTK Belleten, II/5-6, str. 41 i dalje; Kafesoglu, TD, XV/20, str. 178, 182-183; IA, VI, 185-186; Iako su neke teritorijalne dispozicije, kao što su nemešanje halifa u svetske poslove, porezi i kazne suprotne šerijatu, primena nekih turskih običaja i tradicije i vojne ikte*, izneti kao dokaz za ovu tvrdnju, halifsko ne- mešanje u svetske poslove proizilazilo je iz njihove nemoći, a zakon koji su primenjivali sultani, koji su očigledno bili lojalni halifi, bio je islamski zakon. U cilju zaštite javnog interesa, suspenzija nas-a i napuštanje odredaba fikha, koje izgleda da su u suprotnosti sa ovim, vršene su u okviru principa maslahata i nužnosti u fikhu još od Hz.Umerovog vremena. Praksa običaja i tradicije koja nije u suprotnosti sa definitivnim odredbama islama je na snazi još od Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

(ikte* - iktâ – الإقطاع - Javni organ koji dodeljuje pojedincima pravo da poseduju, upravljaju ili koriste zemljište i nepokretnu imovinu u svom posedu.).

iktâ postupak započet u vreme vladavine Hz.Umera, ponovo po principu javnog interesa; Ono što je Nizam el-Mulk uradio je vojna iktâ', što je vrsta ovoga. Izricanje određenih kazni za zločine osim za zločine i kazne određene šerijatom spada u delokrug ta'zira, a ova praksa je zasnovana na ovlašćenju koje je islam dao ulu'l-amru (Karaman, Istorija islamskog prava, str. 261 i dalje). Sve dok se bilo koja praksa pojedinca, društva ili države ne zasniva na napuštanju islama u vidu namere i deklaracije te da svoj legitimitet crpi iz religije – čak i uz iznuđena tumačenja – nije u redu govoriti o sekularnosti i nereligioznosti. , ili napuštanje šerijata.Period od invazije Mongola do Mečele je doba opadanja fikha. Značajna je uloga uprave i države koja je sprovodi u razvoju pravne nauke i institucija. Mongoli, koji su stavili tačku na dominaciju Abasida i Seldžuka, upravljali su državom prema Džingisovom zakonu sve do Ilhanidskog vladara Gazan Kana (1295-1304) te ostavili narodu slobodu u njihovim ličnim i verskim poslovima. Ljudi i pravnici su se čvrsto držali određenih mezheba, koristili ih kao sredstvo legitimne odbrane te su zatvarali svoja vrata idžtihadu i međumezhebskoj komunikaciji.

Veze i odnosi uspostavljeni među pravnicima kroz putovanja u prethodnim periodima su u ovom periodu oslabljeni, a svaki mezheb pravnika povukla se u svoju ljušturu. Napušteno je čitanje knjiga mudžtehida i njihovih studenata koji školuju pravnike, i umesto njih čitaju se knjige koje prenose gotove presude i informacije bez dokaza, analize i rasprave. Kompilacija i pisanje tekstova, koji su tokom određenog vremenskog perioda inicirani u medresama radi podučavanja svih predmeta fikha, postepeno su postali umetnička forma, a ovoga puta se javila potreba za pisanjem komentara i anotacija na tekstove koji su postali zagonetke. Kada je svetlo idžtihada koje je pružalo rešenje ugašeno, potrebe za životnim životom su zadovoljene besmislenim tumačenjima i trikovima zavisnim od forme (hiđal i meharić), što je negativno uticalo na sposobnost fikha da obuhvati muslimanski život.Neko vreme tokom perioda egipatskih Abasida i Memluka, činilo se da je pokret idžtihada oživeo u regionima kao što su Egipat, Sirija i Jemen, ali nije mogao postati široko rasprostranjen jer je izložen bio pritiscima i napadima umesto ohrabrivanja. Od sredine VI. (XII.) veka država je pokrenula idžtihad pokret u severnoj Africi, posebno oko Maroka, ali nije imao uspeha.Razlog za ovaj pokret, koji je osmislio vladar Almuhada Abd el-Mu'min el-Kumi, a sproveo njegov sin, posebno njegov unuk Ebu Jusuf el-Mensur, bio je taj što je uprava, koja je pripadala mezhebu Zahirija, videla da su ljudi bili ograničeni na knjige o malikijskom fikhu te su izgubili vezu sa glavnim izvorima. Da bi se pravnici vratili glavnim izvorima, zabranjeno je podučavanje malikijskih fikhskih knjiga, zaplenjene su spaljene, a umesto njih deset knjiga hadisa (njih pet, osim İbn Mâce'ovog es-Sunen'i-a iz Kutub-i Sitte-a, el-Muveṭṭa, Beyhakī i Dârekutnî'jevih knjiga) su zabranjene.-Hadisi koji sadrže (Suneni, el-Musnedi od el-Bezzâr-a i İbn Ebû Şeybe'a) su sastavljeni prema svojim temama i diktirani. Naređeno je da se iz ovih izvora vrši nastava i vežba, a one koji su uspeli, date su im nagrade. Međutim, iza ovog pokreta stajala je zahirijatska tendencija, pritisak i želja novih vladara da nakon promene uprave unište i promene sve što je pripadalo starima, učinile su da pokret nije uspeo, (Hajvi, II, 170-173). Tokom ovog perioda, šerijat je primenjivan u oblastima dominacije islamske zemlje, osim mongolske dominacije pre Gazan Kana. Generalno, u oblasti javnog prava, običaji, tradicija i zakoni su korišćeni ne izlazeći iz okvira islamskih principa i odredbi, a u oblasti privatnog prava, knjige fikha i fetve su korišćene kao zakoni tamo gde je to bilo potrebno. Iako postoje zakoni nasleđeni iz Akojunlusa, Mameluka i Anadolskih kneževina (IA, VI, 194), najstariji tipični sastavljeni zakoni koji su preživeli do danas pripadaju Osmanlijama (Akgunduz, vidi bibl.). Ovi zakoni su pripremljeni i sprovedeni na osnovu ovlašćenja datih interesima, nuždi i ulu'l-emre-a, baš kao i praksa u seldžučkom periodu. Kako ističe J. Šaht, statuti su „formalni zakoni koji pokušavaju da popune nedostatke verskog prava, pod uslovom da nisu u suprotnosti sa njegovim odredbama i ne narušavaju njegovu važnost“ (IA, VII, 148). Kadije su donosili odluke o pitanjima kao što su kazne za ta'zir*i zakon o zemljištu u skladu sa ovim zakonima, kao i o drugim oblastima javnog i privatnog prava, prema knjigama o fikhu i fetvi, (ta'zir* - Kazna je prepuštena diskreciji administratora ili sudije, osim hada i kazni odmazde.). Mezhebi kojoj će sudije biti podvrgnute u donošenju odluka, knjige o fikhu i fetvi koje mogu da koriste, kao i metod preferencije u kontroverznim odredbama sadržanim u njima opisani su u relevantnim delima ("edebu'l-kadi", "ukudu bilgi' l-mufti", "edebu'l-mufti ve'l-kadi").) je objašnjeno, a povremeno su izdavani ukazi u vezi sa ovim pitanjem (Ebussuud Efendi, str. 49-53). Period od Mečele do danas je doba buđenja, oživljavanja i kodifikacije fikha. Idžtihad ima važno mjesto u programu pokreta buđenja i razvoja koji su pokrenuli Džemaleddin Efgani i njegovi sledbenici.Prema programu, rešenja i zakoni potrebni za uspostavljanje novog islamskog sveta bit će izneti biranjem idžtihada različitih mezheba fikha, sa jedne strane, i donošenjem idžtihada tamo gde je to potrebno, sa druge strane (Subhi el -Mahmesani, str 246 i dalje).

Kretanje idžtihada i preferencija u fikhu nije moglo uticati na kodifikaciju Mečele u osmanskoj zemlji, a ovaj zakon je sastavljen od odredbi hanefijskog mezheba koje su osnova za fetve. Međutim, pokret je uticao na neke darulfunun* profesore i pisce časopisa kao što su Sırat-ı Mustekim i Sebilurrešâd, oni su branili idžtihad u raznim knjigama i člancima (Karaman, Islamic Lav Histori, str. 315). U časopisu el-Manâr koji izdaje Rašid Riza, jedan od studenata Muhammeda Abduha, u Egiptu, sa jedne strane, žestoko se branio idžtihad, a sa druge se strane oštro suprotstavljalo oponašanju.Fetve, tumačenja i rešenja proistekla iz idžtihada i preferencija su objavljeni. Tragove istog pokreta moguće je videti u raznim naučnim institucijama, učenjacima i zakonodavstvu tadašnjeg islamskog sveta, od Indije do Maroka, od Kazana do Jemena. Tokom ovog perioda, učinjen je značajan napredak u istraživanju i praksi fikha.

(darulfunun* - Darulfunun (osmanski: دار الفنون) je reč koja se koristi u značenju „univerzitet“, koja potiče od arapskih reči dar (mesto, spavaonica) i funun (nauke). Takođe se odnosi na Darulfunun-ı Sahane ili Istanbul Darulfunun, koji je osnovan 1900. godine u stilu evropskih univerziteta.

Darulfunun – Univerzitet (Turska -Istanbul)

1). Započeo je kodifikacioni pokret.

Zakoni viđeni u prethodnim periodima bili su po prirodi popunjavanja praznina u pravnim oblastima koje nisu bile uključene u knjige o fikhu, prema šerijatskim principima, a ne kodifikaciji fikha. Pokret koji je započeo u ovom periodu imao je za cilj legalizaciju fikha i zamenu knjiga fikha i fetve koje se koriste u sudovima propisno pripremljenim šerijatskim zakonima. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, koja je dala ime tom periodu, predstavljala je prvi važan korak pokreta za legalizaciju, zatim je pokrenuta brza aktivnost legalizacije širom islamskog sveta.Postoje spoljašnji i unutrašnji faktori koji uzrokuju otkrivanje Mecele*. Države sa kojima imaju političke i ekonomske odnose, poput Engleske, Austrije, Francuske i Rusije, vrše pritisak na osnivanje novih sudova, koristeći manjine kao izgovor, a posebno zalaganjem francuskog ambasadora i podrškom nekih državnim zvaničnicima iznutra, otežana je ideja da se francuski građanski zakonik prevede i citira kakav jeste. Njen uspeh je posledica spoljnih faktora. Nizamijskim sudovima su potrebne šerijatske presude, a samim tim i zakoni koji ih sadrže u nekim slučajevima, sudije koje rade u šerijatskim sudovima imaju poteškoća da izvuku presude iz knjiga o fikhu i fetvi, neki od idžtihada u ovim knjigama su zastareli, te je time potrebno da se menjaju u skladu sa pravilom da pravila se menjaju sa promenom vremena.Njegovo pojavljivanje je i zbog unutrašnjih faktora.Poput ovih faktora u Osmanlijama, pokret za legalizaciju u islamskom svetu takođe ima ubedljive razloge,(Mecele* - Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye - مجلّة أحكام عدليّه - Zakon, koji je pripremljen u Osmanskom carstvu između 1868. i 1876. godine, uglavnom uključuje principe dugova, imovinskog prava i prava nadležnosti.).

a). Nacionalno i međunarodno pravo i odnosi su se razvili, pojavile su se nove institucije, koncepti i odnosi kao što su pravne kompanije, komisije, osiguranja i multilateralni sporazumi; Knjige o fikhu ne sadrže ovo.

b). Postojala je potreba za ugovornim uslovima koje neki mudžtehidi, posebno hanefije, nisu smatrali dozvoljenim.

c). Iz finansijskih, pravnih i političkih razloga, vlade su osetile potrebu da regulišu i konsoliduju raspolaganje nekretninama i nepokretnostima; Iz ove potrebe proizašli su zemljišnoknjižni i katastarski zakoni.

d). Potrebne su nove procedure i pravila po pitanjima kao što su parnice, suđenje i izvršenje; Proceduralni, izvršni, stečajni i notarski zakoni su rezultat ove potrebe.

e). Idžtihadi koji su se formirali u društvenim, političkim i društvenim uslovima starih vremena nisu mogli da zadovolje potrebe novog vremena, a postojala je potreba za pravilima i odredbama koje izlaze iz okvira jednog mezheba i koje bi proizveli novi idžtihad kada je neophodno. Ovi novi zakoni, čiji će se primeri videti u primeni fikha u novijem periodu, po izvorima su podeljeni u dve grupe.U prvoj grupi su zakoni pozajmljeni iz inostranstva; Oni koji se odnose na postupak suđenja su sasvim kompatibilni sa islamskim pravom; Zakoni koji pripadaju drugim oblastima javnog i privatnog prava predstavljaju velike razlike i protivrečnosti u suštini i detaljima. Ovi zakoni su poput ogledala zapadnog svatanja čoveka, porodice, društva, ekonomije i politike. Zakoni iz druge grupe, koji su autohtoni i zasnovani na islamskim korenima i zasnovani na fikhu i idžtihadu, po formi su slični zapadnim zakonima, ali je njihov sadržaj zasnovan na islamskom pravu, nacionalnim običajima i tradiciji. U pokretu za legalizaciju, oni koji su pripremali nacrte islamskih zakona sledili su dva različita metoda.

Prvi metod je uzimanje fikha određenog mezheba kao načelne osnove u zakonodavstvu, iako se po nekim pitanjima uzima idžtihad od drugih mezheba. Mecelle i Murşidu'l-ḥayrân (641 članak, koje je objavila egipatska vlada 1890.), koje je Kadri-paša pripremio u Egiptu da se koriste kao Mečel, relativno su stari primeri ove metode.Komisija osnovana u Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, povezana sa Câmiatu'l-Azhar, sledila je ovaj put dok je fikh četiri mezheba stavila u formu zakona, svaku u zasebnom časopisu o pravu. Isto tako, administracija Islamske Republike Pakistan sledila je ovaj metod zasnovan na hanefijskom mezhebu dok je donosila zakone o kazni, zekatu, desetini, odmazdi i dije-ti. Godine 1905. komitet učenjaka sa Zejtune univerziteta u Tunisu te određeni broj sudija šerijatskog suda, pripremili su zakon o dugovima prema Malikijskom mezhebu, ovaj zakon je stupio na snagu 1906. godine.

Drugi metod je da se pripreme nacrti zakona prihvatanjem svih mezheba islamskog prava u celini i odabirom odredbi i idžtihada svakog mezheba koji su pogodni za tu svrhu. Pošto je pokret buđenja koji je započeo u islamskom svetu nakon Mecele-a takođe uticao na Tursku, porodični zakon (Hukuk-ı Aile – Dekret (Uredba) Uredba zakona o porodičnom pravu) pripremljen 1917., uključivao je idžtihade više od jednog mezheba, kao i zakone donete u Egiptu, Južnom Jemenu i Sudanu (Subhî el-Mahmesânî, str. 182-185) ovaj put je išlo. Međutim, pošto je većina ovih zakona pripremljena na brzinu, nije bila zasnovana na neophodnim naučnim istraživanjima, imala je nedostatke u pogledu pravne tehnike te nije sadržala svo islamsko pravo iz sveobuhvatne perspektive, morali su da se preispitaju nakon nekog vremena i nakon njihovog stupanja na snagu, dok su značajne izmene i dopune bile potrebne.

Treći metod je, Istražena su i objavlene knjige za koje se nekada smatralo da su zabranjene po običaju, ali koje su neophodne za gledanje i čitanje kako bi se naučio islamski zakon i stekla sposobnost idžtihada. Glavna dela ovih knjiga su dela učenjaka kao što su Šah Velijulah, Šavkani, Ibn Tejmijja, Ibn Kajim, Ibn Hazm, Šatibi i imami mezheba te njihovi mudžtehidski studenti.

Ćetvrti metod je, Sastavljene su knjige koje na određeni sistematski način prikupljaju odredbe raznih mezheba, sa ili bez dokaza, i dela enciklopedijskog tipa koja objašnjavaju glavne fikhske pojmove i odredbe po azbučnom redu.

Peti metod je, Mnogi predmeti kao što su istorija fikha, metodologija i tip izučavani su na univerzitetima, akademijama i istraživačkim institutima.

Šesti metod je, U cilju upoznavanja islamskog prava pripadnicima zapadnog prava, što je uobičajeno u islamskom svetu kao i na Zapadu, knjige islamskog prava su pisane u zapadnoj sistematici, a vršena su poređenja sa međumezhebskim i stranim zakonima.

Sedmi metod je, Zapadni istraživači su se u početku okrenuli islamskim studijama kao delu i oruđu politike kolonijalizma, u međuvremenu su preveli važne izvore islamskog prava, kasnije objavili članke i knjige delom sa ličnim i naučnim razmišljanjima, a uključili i nastavu i istraživanje islamskog prava na nekim univerzitetima. (Houghvout, I, 8 i dalje; Camp, I, 11 i dalje; Saba, str. 16 i dalje).

Osmi metod je, Na Istoku i Zapadu organizovani su naučni kongresi i konferencije koji su u svoje programe uključivali pitanja islamskog prava, a radovi i diskusije su sastavljeni u knjige.

Aplikacija.

Što se tiče trenutnog stanja i prakse fikha u islamskim zemljama, historijska je činjenica da je fikh, koji se naziva i šerijat, odnosno političke, ekonomske i pravne odredbe islama, primenjivan u životima muslimana pojedinaca i društva kroz islamsku istoriju. Sa obzirom da Islam ima malo obavezujućih odredbi i uputstava u svim vremenima i mestima na polju javnog prava kao što su glavna organizacija, porez, kazna i administracija, a neophodni aranžmani u tim oblastima ostavljeni su administratorima preko saveta, praksa je u skladu sa tim. Činjenica da su se pravni propisi i praksa u ovim oblastima uglavnom zasnivali na volji sultana i zakona, dovela je u zabludu neke pravne istoričare te ih je navela da poveruju da u javnom pravu postoji sekularna praksa. Međutim, u oblastima koje su prepuštene idžtihadu, bez obzira na to koliko su islamske i šerijatske odredbe izvedene i primenjene na osnovu dokaza, propisni idžtihadi ovih vlasti u pitanjima prepuštenim idžtihadu ulu'l-emrin i saveta, prakse Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ispravno vođenih halifa (Hulefairašidun) i kasnijih vladara, te tumačenju islama. Rešenja i presude koje donose na osnovu svoje svrhe i opštih odredbi su podjednako verske i pobožne. Poremećaji pre tanzimata, odnosno tačke gde su praksa i propisi bili u suprotnosti sa obavezujućim odredbama islama, trebalo bi oceniti kao sitne nemare i devijacije zasnovane na političkim i ličnim razlozima, a ne kao svesnu i planiranu sklonost ka sekularizmu. Najvažnija devijacija u istoriji dogodila se kada je halifat pretvoren u sultanat i ovo odstupanje nije bilo moguće ponovo ispraviti. Ustupci koji su otpočeli Tanzimatskim ediktom kod Osmanlija mogu se objasniti spoljnim pritiscima i na ovome zasnovanom principu nužnosti. U ovom periodu, sa izuzetkom nekih državnih velikodostojnika kao što su Midhat-paša i Ali-paša te nekih osmanskih intelektualaca, nije bilo ideje u osmanskoj administraciji i javnosti da napuste islamsko pravo i da ga delimično ili potpuno zamene pravom ne- muslimanske nacije.

Pravo u Osmanlijama bilo je uglavnom islamsko od početka do perioda Republike; Citati stranaca u ediktima, osnovnim zakonima, sudskim postupcima, tazirskim kaznama i nekim zakonima privatnog prava, zasnivali su se ili na nužnosti ili na ideji kompatibilnosti sa islamom. Osnovni zakon, koji je proglašen sa Prvom ustavnom monarhijom 1876. godine, inspirisan je osnovnim organizacionim zakonima Francuske i Belgije. Međutim, ovaj zakon, koji se sastoji od dvanaest poglavlja i 119 članova, potvrđuje versku strukturu države u svojim članovima 7, 11, 27, 64 i 87, i daje široka ovlašćenja sultanu. Kazneni zakoni, doneseni do vladavine sultana Abdulmecida, bili su lokalni i islamski; Izdat je da reguliše zločine i kazne osim hada i odmazde. Prva dva od tri krivična zakona donesena tokom vladavine Abdulmecida (1840, 1851) su iste prirode. Treći zakon, iz 1858. godine, preveden je sa francuskog krivičnog zakona i delimično izmenjen. Usul-i Muhakeme-i Ticaret zakoni iz 1861. i Usul-i Muhakeme-i Hukukıiye zakoni iz 1880., preuzeti su iz francuskih proceduralnih zakona. Krivični zakon Usul-i Muhakeme-i iz 1879. godine je takođe izmenjeni prevod francuskog procesnog zakona. Trgovački zakonik iz 1850., je prevod francuskog trgovačkog zakonika. Kanunname-i Ticaret-i Bahriyye, iz 1864. godine, pripremljen je na osnovu francuskog zakona i korišćenjem relevantnih zakona drugih pomorskih država. Zakonik o zemljištu od 132 člana iz 1858. godine, izdat nakon ukidanja timarskog sistema, je lokalni i islamski zakon. Turska je prihvatanjem principa sekularizma u periodu Republike u potpunosti prekinula odnos između pravnog života i vere. Većina drugih islamskih zemalja čije je stanovništvo muslimansko, izražava svoju privrženost islamu u svojim ustavima i zakonima. Privrženost države islamskim principima objašnjena je u ustavima Maroka, Tunisa, Mauritanije, Jemena, Irana, Sudana, Avganistana i Pakistana. Građanski zakoni Egipta (1948), Sirije (1949) i Iraka (1951) nalažu sudijama da popune praznine u skladu sa islamskim principima. Indonežanski ustav predviđa proceduru da se osigura kompatibilnost institucija i zakona sa islamom. U pogledu pozitivnog prava islamske zemlje, treba ga podeliti u tri grupe. U prvoj grupi su bivše socijalističke zemlje u kojima je većina stanovništva muslimanska. U Albaniji, Kazahstanu, Turkmenistanu, Uzbekistanu, Tadžikistanu, Kirgistanu i Azerbejdžanu, pre raspada Sovjetskog Saveza, primenjivan je sekularni i ateistički zasnovan zakon ove unije. Oni koji su proglasili nezavisnost od ovih država pokušavaju da prilagode stari sistem i zakon svojoj nacionalnoj strukturi. U drugoj grupi su zemlje koje su manje pogođene modernizmom te održavaju relativno zatvoren režim. Saudijska Arabija, Jemen, Uman i Muskat, Ujedinjeni Arapski Emirati, Katar, Avganistan, Pakistan, Sudan i Iran su tipični primeri ove grupe. Ove zemlje teoretski primenjuju islamsko pravo; U praksi, oni takođe uključuju odredbe zasnovane uglavnom na običajima i tradiciji, sa idejom da su kompatibilne sa islamom.U islamskim zemljama u trećoj grupi islamsko pravo se primenjuje u pojedinim oblastima prava (uglavnom lično pravo, porodica, nasledstvo, vakufi (fondacije)); U drugim oblastima su na snagu stupili zapadni zakoni. Zapadni zakoni koji se primenjuju u ovim zemljama razlikuju se jedni od drugih zbog nekadašnjih kolonijalnih odnosa. Običajno pravo je izvor citata u Indiji, Maleziji, Bengalu i Severnoj Nigeriji, francuski zakon u zemljama francuskog jezika na severu Afrike i holandski zakon u Indoneziji. Strani zakoni usvojeni u Egiptu, Iraku, Siriji i Sudanu pre 1970., god., menjali su se u skladu sa političkim i ideološkim odnosima, a najviše su bili pod uticajem francuskih, ponekad britanskih i sovjetskih zakona. U Egiptu se poslednjih dvadeset godina vodi intenzivna demokratska borba između onih koji žele islamizaciju svih zakona (na primer, pokret Muslimanska braća) i modernista. Među ovom grupom Sudan je jedinstven po islamizaciji prava. U ovoj zemlji važilo je pravo Engleske, poslednje kolonijalne države do proglašenja nezavisnosti 1956. godine.

Pošto je ovaj zakon bio zasnovan na sudskim presedanima, a ne na pisanim zakonima, propisno donetih zakona bilo je vrlo malo. Na kraju borbe koja je trajala do 1973. godine prihvaćen je islamski ustav; Nakon duge rasprave o islamskoj prirodi ustava, islamsko pravo i običajno zakonodavstvo prihvaćeni su kao dva osnovna izvora, te je navedeno da će lični položaj nemuslimana biti regulisan posebnim zakonima. U drugom članu usvojen je princip da sudija treba da popuni praznine primenom na islamsku jurisprudenciju, sudske idžtihade, običaje, pravednost i savest (savest-moralni autoritet u čoveku). Zakoni o ugovorima, begovima i punomoćnicima doneti 1974. u velikoj meri su nosili tragove engleskog prava. Uz uporne zahteve islamista i vojnog pokreta 1989, koji je poslednja bio od uzastopnih revolucija, administracija je pala u ruke onih koji su želeli da potpuno islamizuju zemlju; Islamisti su preduzeli značajne islamizacijske aktivnosti u oblasti ekonomije, obrazovanja, komunikacija i prava.U međuvremenu je pripremljen Krivični zakon iz 1991. koristeći nacrte pripremljene u Arapskoj ligi, Ujedinjenim Arapskim Emiratima, Pakistanu i Egiptu, uzete su u obzir potrebe i zahtevi starosne dobi, članci koji se odnose na narušavanje životne sredine, a uključeni su sloboda pojedinca i terorizam, kazne zatvora i bičevanja su smanjene, uključeni su svi elementi koji smanjuju hadd kazne, ovlašćenja sudije u određivanju kazne sveden je na minimum, a narod juga je isključen iz šerijatskih kazni – jer su njihova verovanja bila drugačija.Nakon ovog zakona započeta je priprema ličnih prilika i zakona iste prirode i kvaliteta (T. Zeynelabidin, str. 3-16; o primeni fikha u islamskim zemljama, uopšte videti Anderson, bibl.; Subhi el -Mahmesani, bibl.; David, str. 427 i dalje; Botivean, bibl.; Karaman, Istorija islamskog prava, str. 317-327 i dalje).Domaće i strane pisce je neophodno podeliti na dva pesimista i optimista u pogledu budućnosti fikha. Prema prvoj grupi, čiji je broj sve manji, fikh je zastareo te je njegova vrednost vezana samo za kulturnu istoriju; Islamske zemlje će se postepeno modernizovati, integrisati u svet te napustiti zakone zasnovane na religiji; Nije moguće da voda teče u obrnutom smeru. Iako su prvi orijentalisti i neki pravni istoričari u Turskoj posle republikanskog perioda predvideli takvu budućnost fikhu, razvoj događaja ukazuje da se ovo predviđanje neće ostvariti.Prema onima iz druge grupe, za sada se ne može reći ništa o tome da li će fikh zadržati svoju vitalnost kao izvor u kreiranju i sprovođenju zakona; To delom zavisi od otvaranja vrata idžtihada te pronalaženja razumnih rešenja za nove društvene, pravne i ekonomske potrebe; Međutim, fikh će uvek zadržati svoju važnost u istraživanju uporednog prava i pisanju istorije nacionalnog prava, (Koprulu, Islamic and Turkish Lav Histori, str. 276-277). Čak i dešavanja koja su se desila u nekim islamskim zemljama (kao što su Iran, Pakistan, Sudan) u poslednjih četvrt XX.veka, bez obzira koliko su važni događaji u islamskim zemljama na putu vesternizacije,ono potvrđuje ideju da će islamsko pravo zadržati svoje mesto među glavnim pravnim sistemima u svetu te da je pravni sistem alternativni zapadnom pravu. Islamski učenjaci nas stalno podsećaju na snagu islamske tradicije. Prema L. Miliotu, poslednja faza koja treba da se postigne u transferu zapadnih institucija biće islamizacija ovih institucija (David, str. 441). Brzo se zaboravlja da je u zapadnim zemljama dugo preovladavalo verovanje da je pravo nešto neprikosnoveno, čak i kada nije bilo sveto. Međutim, kada su se potrebe dale na znanje, pronađena su neophodna rešenja bez narušavanja dogmatike prava. Intervencije pretora u Rimu i kancelara u Engleskoj su upečatljivi primeri ovakvog razvoja događaja. Situacija nije drugačija ni u islamskom pravu. Iako je islamsko pravo u osnovi zasnovano na pisanom tekstu koji se ne može menjati, ovaj zakon je mogao da odgovori na običaje i tradiciju, saglasnost strana, pa čak i volju, te na rešenja koja će omogućiti modernizaciju društva bez štete na sebe, ostavljajući što više slobodnog prostora, (isto, str. 427-428). Postoje događaji koji ukazuju da će se prognoze optimistične grupe ostvariti.

Neke su od islamskih zemalja pokušale da izmene zakone koje su primile od nemuslimanskih društava te da ih učine odgovarajućim uslovima svog sopstvenog društva, odgovarajućim na njihove potrebe i kompatibilnim sa preovlađujućim vrednostima. Dok su komisije imenovane za ovaj zadatak vršile tražene amandmane, koristile su im fikhska kultura, principi i teorija fikha, koji ima bogatu istoriju zbog svoje četrnaestovekovne istorije te primene u različitim periodima i regionima, stavljajući neke od odredbi ovog bogatog sadržaja u zakon; Ovo je "kodifikacija fikha". Međutim, ovi zakoni su u celini postali ljudski zakoni u smislu svojih osnovnih principa i filozofije, koncepata i koncepata na kojima su bili zasnovani, čak i odredbe koje su regulisali, rešenja koja su doneli i nekih termina koje su koristili. Tada je počeo novi poziv: „Islamizacija prava“. Ovaj koncept uključuje punu implementaciju islamskog zakona oslobađanjem od nedostataka viđenih u prethodnim kodifikacijama, stavljanjem idžtihadske jurisprudencije koja iz toga proizilazi u pravni oblik, te ulaganjem velkih napora da se društvo pripremi za ovu praksu. Gore navedene prakse čine deo ovih napora; U tu svrhu postoje i naučne i akademske studije.

1). Osnovani su fakulteti i instituti koji vrše uporedna istraživanja kako bi se otkrila superiornost i primenljivost islamskog prava. Univerziteti osnovani u Ugandi i Nigeriji, Međunarodni islamski univerziteti osnovani u Islamabadu i Maleziji, i Univerzitet Davah i Džihad koji su osnovali avganistanski mudžahedini u Pešavaru i Pakistanu, najnovije su institucije osnovane za ovu svrhu.

2). Za implementaciju islamske ekonomije potrebna je teorija i obučeni ljudi. Da bi se zadovoljila ta potreba, na primer, Ummulkurâ u Meki i Rijadu Muhammed b. Suûd, odelenja za islamsku ekonomiju, osnovana su na svojim univerzitetima, a u okviru univerziteta u Islamabadu osnovan je Islamski ekonomski fakultet.Ovaj fakultet pruža obrazovanje na dodiplomskom i postdiplomskom nivou, a njegovi diplomci rade u programu islamizacije prava i ekonomije u Pakistanu.

3). Istraživački centri i akademije su osnovani da raspravljaju o novim pitanjima vezanim za islamsko pravo i ekonomiju, proizvode rešenja i odredbe, pripremaju nacrte zakona koji će biti dostupni zemljama kojima je to potrebno te osmišljavati nove islamske institucije. Akademije fikha u Mekki i Dždi, Islamska istraživačka akademija povezana sa El-Azharom i Islamska akademija povezana sa univerzitetom u Islamabadu, kao i Zakat istraživački centar u Kuvajtu, poznati su primeri ovih institucija.

4). Istraživanja, magistarske i doktorske teze i naučni skupovi o islamskom pravu sprovode se u relevantnim naučnim i akademskim institucijama u gotovo svim islamskim zemljama, kao i u nekim institucijama na Zapadu, a sastavljaju i objavljuju kao knjige.

5). Eksperiment islamskog bankarstva, koji je započeo u Egiptu 1960-ih, postigao je svoj cilj sa Islamskom razvojnom bankom osnovanom u Džedi 1975. godine, a nakon toga su osnovane islamske banke kako u islamskim zemljama tako i u nekim zapadnim zemljama, uz podsticajne drugim sredstvom nego li kamatom (dobit i gubitak), prikazani su primeri koji ukazuju da je finansiranje privrede i trgovine moguće (partnerstvo) (Hasan Hamid, XXII, 1048-1049; Karaman, Islam Hukuk Tarih, str. 360 itd.). Fikh, koji je zakon sistema koji je svetu pre petnaest vekova objavio da su ljudi prirodno slobodni, jednaki i da imaju određena prava i obaveze, ima vrednosti koje može da ponudi ne samo vernicima ovog sistema već i čovečanstvu. Ostvarenje ovog doprinosa zavisi od toga da muslimani ponovo dožive doba idžtihada.

BIBLIOGRAFIJA

Tehânevî, Keşşâf, I, 31. Wensinck, el-Muʿcem, “fḳh” čl. M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, “fḳh”, “sʾel” članci. Buhari, “ʿIlim”, 10, 20. Muslim, “İmâre”, 175, “Zekat”, 4, 8, 14, 19, 98, 100. Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 1, “ʿİlim”, 10, “Ferâʾiż”, 1. Tirmizi, “ʿZnanje”, 7. Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu'l-ebsaṭ (ur. M. Zâhid Kevserî), Kairo 1368, str. 40. Šafii, el-Um, Kairo 1329, VII, 250. Ibn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 346, 348, 350, 357, 368, 375, 378. Ibn Kuteybe, al-Maʿârif (Sâvî), str. 216, 219-230. Kerhî, Risâle, İstanbul, ts., str. 84. Makdisî, Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 37, 127, 142. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, Kairo 1348, str. 297-319 (prikaz, ostalo). Ebu Nuaym, Ḥilye, Kairo 1351/1931, II, 167. Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve’l-mutefaḳḳih (ur. İsmâil el-Ansârî), Bejrut 1400/1980, I, 45. Şîrâzî, Ṭabaḳātu’ş-Şâfiʿiyye, Bejrut 1970., str. 35-36, 39-40 (prikaz, stručni). Gazzâlî, el-Manḫûl, str. 469-470 (prikaz, ostalo). a.mlf., İḥyâʾ, Kairo 1387/1967, I, 48-49. Šahristani, el-Milel, Kairo 1948, I, 365-368. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, X, 31, 125 i dr., 209. Ibn Teymiyye, Ṣıḥḥatu uṣûli sekta ehli'l-Medina, Kairo, ts. (Matbaatu'l-İmâm), str. 32. İbn Kajjim el-Cevzijje, İʿlâmu’l-muvaḳḳıʿîn, I, 26, 40 i dalje; II, 245. Subkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 393; V, 12-50, 77-90, 209-218.Ibn Haldun, Muḳaddime, III, 1046-1050. İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 14. Suyûtî, er-Red ʿalâ men aḫlede ile’l-arż, Aleksandrija 1984., str. 35-36 (prikaz, stručni). a.mlf., Târîḫu’l-ḫulefâʾ, str. 196, 261. Ş a'rânî, el-Mîzânu'l-kubrâ, Kairo 1318, I, 32. Ebussuûd Efendi, Ma‘rûzât (u Ahmet Akgunduz, Ottoman Code of Laws and Legal Analyses), Istanbul 1992, IV, 35-75. Šah Velijullah ed-Dihlevi, Ḥuccetullāhi’l-bâliġa, Kairo 1966, I, 317. a.mlf., el-Inṣâf, Kairo 1372, str. 7 i dalje, 29 i dalje. İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, str. 4 i dalje M. Zâhid Kevserî, Bulûġu’l-emânî, Kairo 1355, str. 67. a.mlf., Ḥusnu't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kairo 1948., str. 33. Uzunçarşılı, Medhal, str. 21, 132. J. R. Houghwout, “Freword”, Zakon na Bliskom istoku (ur. Majid Khadduri – Herbert J. Liebesny), London 1955., I, 8 ff. K. G. Camp, “Pozadina i razvoj projekta”, a.e., I, 11 ff. H. Saba, “Introduction,” Islamic Law in the Modern World (ur. J. N. D. Anderson), New York 1959., str. 16 i dalje Hasan İbrâhim Hasan – Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü’l-İslâmiyye, Kairo 1962., str. 273-290, 294 (prikaz, stručni). Muhammed Hamîdullah, Državna uprava u islamu (prev. Kemal Kuşcu), Istanbul 1963., str. 55. Abdulkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bagdad 1969., str. 89. Hel li'l-ḳānûni'r-Rûmî, teʾşîrun ʿale'l-fıḳh, Bejrut 1973. Yusuf Ziya Kavakcı, Sirijsko-rimski zakonik i islamsko pravo: Macmūʿ al-Fıḳh Systematics, Ankara 1975. Karaman, Islamsko pravo, I-III. a.mlf., Idžtihad u islamskom pravu, Ankara 1975. a.mlf., “Sectarian Fights in Islamic History”, Issues of the Day in the Light of Islam, Istanbul 1988, II, 715-721. a.mlf., Historija islamskog prava, Istanbul 1989. Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 14, 26, 278; II, 170-173. N. Anderson, Reforma zakona u muslimanskom svetu, London 1976. J. Schacht, Uvod u islamsko pravo (trc. Mehmet Dağ – Abdulkadir Şener), Ankara 1977., str. 18, 118. a.mlf., “Sud”, İA, VII, 148. a.mlf., “Fıḳh”, EI2 (Eng.), II, 886-891. Subhî el-Mahmesânî, el-Evżâʿu’t-teşrîʿiyye fi’d-düveli’l-ʿArabiyye, Bejrut 1981., str. 182-185, 246 i dalje. M. Fuad Köprülü, Historija islama i tursko pravo, Istanbul 1983., str. 16, 18 i dalje, 276-277. a.mlf., “Les Institutions juridiques turques au moyen-âge”, TTK Belleten, II/5-6 (1938), str. 41-76 (prikaz, stručni). a.mlf., “Fiqh”, İA, IV, 608-622. Sezgin, GAS (Ar.), I/3, str. 3-7, 10-26. Nizâmeddin Abdülhamîd, Mefhûmu'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bejrut 1404/1984, str. 11-99 (prikaz, ostalo). Câdelhak Ali Câdelhak,“Baḥṣ ʿani’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Dirâsât fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Kairo 1985., III, 164-288. M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Bejrut 1405/1985, str. 27-220 (prikaz, stručni). Rene David, Contemporary Major Legal Systems (trc. Argun Köteli), Istanbul 1985., str. 418, 424, 427 itd. John Makdisi, “An Inquiry into Islamic Influences During the Formative Period of the Common Law,” Islamic Law and Jurisprudence, Washington 1990, str. 135-146 (prikaz, ostalo). Ahmet Akgündüz, Osmanski zakonik i pravne analize, I-VIII, Istanbul 1990-94.

T. Zeynelâbidîn, Teṭavvürü ḥareketi't-teşrîʿi'l-İslâmî fi's-Sûdân, İslâmâbâd 1991., str. 13-16 (prikaz, stručni). B. Botievean, Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Pariz 1993. Hasan Hâmid, "Taṭbîḳu'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fî Bâkistân", Aḫbârü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, XXII/1048-1049, Meka 1983-84. S. D. Goitein, "Trenutak rođenja islamskog prava" (trans. Bülend Davran), İTED, I/1-4 (1954), str. 57-62 (prikaz, ostalo). S. V. Fitzgerald, "The Claim that Islamic Law Quotes from Roman Law" (trc. Bilge Umar), IU Faculty of Law Journal, XXIX/4, Istanbul 1964., str. 1128-1154 (prikaz, ostalo). İbrahim Kafesoğlu, "Prof. Osman Turan, Seldžučka historija i islamsko-turska civilizacija", TD, XV/20 (1965), str. 178, 182-183. a.mlf., "Seldžuci", İA, X, 390, 400, 403. M. Abdulhâdî Sirâc, "Teʾşîru'l-fıḳhi'l-İslâmî fi'l-ḳānûni'l-İncilîzî", Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, III, Kairo 1984., str. 7-22 (prikaz, ostalo). Yaakov Meron, "Points de contact des droits juifs et musulman", St.I, LX (1984), str. 83-117 (prikaz, ostalo). I. Goldziher, "Fiqh" , İA, IV, 601-608. Ömer Lütfi Barkan, "Kanûn-nâme", a.e., VI, 185-196.

Autor:

Ahmet Özel

Književnost.

a). Klasični period.

Osnovni izvori fikha, kao i u drugim glavnim islamskim naukama su Časni Kur'an i Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet. Pored opštih tefsirskih knjiga, važan materijal po ovoj temi sadrže i dela tipa „ahkâmu'l-Kur'ân", posebno o pravilima tumačenju ajeta. Među njima su poznata dela Tahâvî-a, Cessâs-a, Kiyâ el-Herrâsî-a i Ebû Bekir İbnu'l-Arabî-a sa istim imenom (vidi AHKAMU'l-KUR'AN). Što se tiče sunneta, iako su sve hadiske knjige izvor za fikh, knjige tipa "sunen" organizovane prema poglavljima o fikhu, posebno Kutub-i Sitte, zauzimaju prvo mesto u izvođenju fikhskih odredbi iz hadisa. Nakon izvora ovog klasifikacionog perioda, čija je glavna svrha bila okupljanje sahi (autentičnih) hadisa, napisane su hadiske knjige zasnovane na mezhebskom fikhu, kao što su Tahavijev Şerḥu Meʿâni'l-âṯâr'ı i Bejhakijev es-Sunenu'l-kubrâ. Osim ovih, sastavljeni su i radovi o vladajućim hadisima koji su sakupljeni iz autentičnih hadiskih izvora, a Ibn Hadžer el-Askalanijev Bulûġu'l-merâm'ı i Ševkanijev Neylu'l-evṭâr'ı su najčešći, (videti FIKHU'l-HADIS). Prvi radovi o fikhu datiraju sa kraja I. (VII) veka i do kraja II. (VIII.) veka. Iako je poznato da je počela da se piše početkom (VIII.) veka, tek delo Sulejm b. Kajsa el-Hilâlî, Katade b. Diame i Zeid b. Alijev traktat o Hađđ-u (hodočašću) i Zejd b. Alijev el-Mecmuʿu, koji sadrži različite fikhske teme, opstao je do dan danas (Sezgin, I, 398-399). Počevši od II., četvrtine veka, kada su se mezhebi fikha počeli formirati, vidi se da su mišlenja imama mezheba sastavljana i poređana na određeni sistematski način te nastajali važni pravni tekstovi. Ovde će biti date opšte informacije o ovim primarnim izvorima, osnovnim tekstovima zasnovanim na njima te studijama koje su sprovedene na njima (videti USUL-i FIKIH, za granu nauke o fikhu koja se bavi izvorima na kojima se šerijatske odredbe zasnivaju te metode izvođenja sudova iz njih kao i literature iz ove oblasti).

Hanefijski mezheb. Ebu Hanife (umro 150/767), osnivač hanefijskog mezheba, tokom svog života, izvodio je mnoge idžtihade u vezi sa pitanjima sa kojima se susreo u njegovom okruženju te pitanjima koja su mu se lično postavljala, ali ih nije zapisivao, niti je pisao bilo koju knjigu u kojoj je objasnio metod idžtihada. Dela koja mu se pripisuju uglavnom su vezana za verovanje te nisu direktno posvećena temama fikha. Nakon što je Ebu Hanifa razgovarao o pitanjima fikha sa svojim studentima u krugu predavanja, dao im je da zapišu rešenja koja su se pojavila. Radovi koje je sastavio Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, jedan od njegovih učenika, nazivaju se "zâhiru'r-rivâye" (el-usûl), jer su od njega preneti kroz tevâtur i slavu, el-Aṣl (el-Mebsûṭ), ez-Ziyâdât, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, es-Siyeru'l-kebîr i es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr, čine prvi i najpouzdaniji izvori Hanafijske jurisprudencije.Od ovih dela, od kojih su neka objavljivana mnogo puta, značajan deo mnogih komentara na ez-Ziyâdât, el-Câmiʿu'l-kebîr i el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, preživeo je do dan danas u obliku rukopisa, (Sezgin , I, 422-431). Ovde posebno treba pomenuti komentar es-Siyeru'l-kebîr, koji uključuje pitanja u vezi sa međunarodnim pravom, od Šemsuleimme es-Serahsî-a, (I-V, Kairo 1971). Prvo delo u obliku priručnika u hanefijskom mezhebu je od Ebu Ca'fer et-Tahavi-a (um. 321/933) el-Muhtasar (Kairo 1370). U delu, koje sumira stavove Ebu Hanife i njegova dva učenika, Ebu Jusufa i Šejbanija, važno je da autor, koji je i mudžtehid, iznosi i svoje stavove i sklonosti. Hakim el-Šehid (um. 334/945) je sastavio stavove u šest pomenutih Šejbanijevih knjiga te izradio delo pod nazivom el-Kafi (za kopije rukopisa videti Sezgin, I, 443). Šemsuleimme es-Serahsi (um. 483/1090) označio je ovo delo pod imenom el-Mebsut (I-XXX, Kairo 1324-31). el-Mebsut je prvo i najobimnije delo u kojem se zasniva hanefijski fikh, objašnjavaju se dokazi o stavovima ovog mezheba te se vrši sistematska analiza. Kuduri (um. 428/1037) je napisao el-Muhtasar, jedan od najpoznatijih priručnika hanefijskog mezheba.Puno puta objavljivan (Delhi 1847; Istanbul 1281, 1309; Lahore 1870; Kazan 1890; Bombaj 1303) i oko tridesetak komentara i drugih radova koje su izvršene na radu, koji ima potpune i delomične prevode na raznim jezicima.Najčešći komentari su Haddâd-ov el-Cevheretu'n-neyyire ve es-Sirâcu'l-vehhâc i Mejdani-jev el-Lubâb fî şerḥi'l-Kitâb, (Sezgin, I, 452-455). Među hanefijama, Kuduri-jevo delo ima obilje i prestiž koji se pripisuje Risalu İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'ju u krugovima Malikija.Takođe je poznat kao "el-Kitab", poput Halîl b. İs'hak el-Cundî'jevog el-Muhtasar.Alaeddin es-Semerkandi-jevo (um. 539/1144) delo pod nazivom Tuhfetu'l-fukahaʾ (ur. M. Zeki Abdulber, I-III, Damask 1377/1958), iako se zasniva na Kudurijevom el-Muḫtaṣar sistemu, ima drugačiju sistematiku od dela napisanih do tada. Kasani (um. 587/1191), student Semerkanda, napisao je Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿi, (I-VII, Kairo 1327-1328; I-X, Kairo 1972), uzimajući ovo delo kao primer u pogledu uređenja i metode, iako je ovo delo prikazano kao komentar Tuḥfe u hanefijskim književnim knjigama, to je zapravo originalno delo, Bedâʾiʿ, koje nema sličnosti sa klasičnim komentarima, prevazišlo je Tuḥfe i po sadržaju i po metodu. Knjiga el-Hidâye od Burhana el-Dina el-Merginini-ja (um. 593/1197), savremenika Kasanija, jedno je od najpopularnijih dela među hanefijskim učenjacima iz vremena Autora. Knjiga je komentar Bidayetu'l-mubtedija, koji je sastavio isti autor na osnovu Šejbani-jevog el-Camiʿu's-sagir i Kudurijevog el-Muhtasar. Rad, koji je bio popularan zbog Merginani-jeve naučne moći, njegovog tretmana tema u celini i lepote njegovog stila, objavlivan je mnogo puta, (Kalkuta 1234; Bombaj 1279; Kairo 1282; Leknev 1876; Kazan 1888; Kanpur 1289- 1290; Delhi 1306) i preveden na engleski (Delhi 1306) trc Ch. Hamilton, London 1791, 1870), takođe je preveden na neke istočne jezike. Na el-Hidaje je napisano oko šezdeset komentara i napomena, a važniji objavljeni komentari su sledeći: Celaleddin el-Kurlani, el-Kifaye (I-IV, Kalkuta 1831-1834; Bombaj 1279; Leknev 1876-1881, 1876-1881; Kazan 1304; I-IKS, Kairo 1319, sa Fethu'l-kadir i el-ʿInaye); Ekmeleddin el-Baberti, el-ʿInaye (Kalkuta 1831, 1837, 1840; I-VIII, Bulak 1315-1318, sa napomenom Sadi Celebi uz njega i Fethu'l-kadir, 1840, isti radovi; -Kifaye; I-X, Kairo 1970,

sa beleškom el-ʿInaye i Sadi Celebi); Bedreddin el-Aynî, el-Binaye (I-IV, Leknev 1293; I-X, Bejrut 1980); Ibnu'l-Humam, Fethu'l-kadir (I-IV, Leknev 1292; I-VIII, Bulak 1315-1318; I-X, Kairo 1319; I-Ks, Kairo 1970). Ebul-Fazl el-Mevsili-jev (um. 683/1284) el-Muhtar, koji je jedan od dva teksta koji su stekli slavu među hanefijskim učenjacima iz perioda Muteahhirina, sažetak je napisan na osnovu stavova Ebu Hanifea kojeg je također napisao njegov autor kao el-Ihtiya. Opisano je pod imenom li-taʿlili'l-Muhtar (I-III, Kairo 1355; I-V, Kairo 1370).Drugi text pod nazivom Mecmaʿu'l-bahreyn od Muzaferudin Ibnu es-Saatija (um. 694/1295), sastavljen zajedno sa Kudurijevim el-Muhtasar i el-Manẓûmetu'n-Nesefiyye od Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî'je.Sam autor i neki poznati hanefijski učenjaci su napisali komentare na delo (za rukopisne kopije teksta i komentare videti Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 658). Veoma su poznata i dva sažeta teksta napisana nakon ove dve knjige. To su Ebu'l-Berekat en-Nesefi-jev (um. 710/1310) Kenzu'd-deḳāʾiḳ'i i od Burhânuşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa el-Evvel'a Viḳāyetu'r-rivâye, (VIII/XIV vek). Kenzu'd-deḳāʾiḳ, Šejbanijevih knjiga zâhiru'r-rivâye, Tahavijev el-Muhtasar, Ebu Hafs en-Nesefijev el-Manzume, Mergīnânî'jev el-Hidâye i neke druge knjige.To je sažetak djela tzv. al-Vâfî, koji također je napisao Nesefî, koristeći "nevâzil" (aş.bk.) i knjige o fetvi, i objavljena je mnogo puta (npr. vidi ed. W. Cureton, London 1843; Lahore 1870; Delhi 1287, 1306; Bombay 1877)., 1882; Kairo 1309, 1311).Najvažniji njegovi komentari su: Fahreddin ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ (Leknev 1302; Kairo 1303; I-VI, Bulak 1313-1315); Bedreddin el-Aynî, Ramzü'l-ḥaḳāʾiḳ (I-II, Bulak 1285; Kairo 1299; Bombaj 1302; Delhi 1870; Leknev 1877); Molla Miskîn, Şerḥu Kenzi'd-deḳāʾiḳ (Bulak 1287; Kairo 1294, 1303, 1312, 1328); Zeynüddin İbn Nüceym, al-Baḥrü'r-râʾiḳ (I-VIII, Kairo 1311).Burhânüşşerîina Viḳāyetü'r-rivâye sastavljena je uz pomoć Mergīnânîjevog el-Hidâye (za primjerke rukopisa, vidi Brockelmann, GAL, I, 468; Suppl., I, 646).Şerḥu'l-Viḳāye autorove unuke, Sadrüşşerîa es-Sânî (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kairo 1318) i Ahîzâdeova Ẕaḫîretü'l-ʿuḳbâ (Lekne v 18 73, 1882, 1304; Kanpur 1878; Lahore 1879; Calcutta 1245) je važan. Sadrüşşerîa es-Sânîjevo djelo pod naslovom en-Nuḳāye, u kojem on sažima el-Viḳāye (Calcutta 1274, 1858; Leknev 1873, 1888, 1889; Kairo 1318), i Kuhistânîjev (u. 950/1534) pod imenom Câmiu'r -rumûz. Ovde treba spomenuti i Njegov komentar o tome (Calcutta 1858; Istanbul 1289, 1291; Kazan 1890, 1902; Leknev 1874, 1291, 1298). Kudûrîjev el-Muḫtaṣar, Nesefîjev Kenzü'd-deḳāʾiḳ i Burhanüşşerîin el-Viḳāye su "mutûn-i selâse" među hanefijskim učenjacima; Zajedno s Kenzü'd-deḳāʾiḳ i el-Viḳāye, Mevsılîjev el-Muḫtâr i İbnü's-Sââtîjev Mecmaʿu'l-baḥreyn se nazivaju "mütûn-i erbaa". Dva teksta, pisana u XV i XVI. Veku., bila su popularna kao neka vrsta poluzvaničnog pravnog korpusa Osmanskog carstva te su kao takve vekovima postale referentne knjige sudija, muftija i profesora. To su Mulla Husrevov (um. 885/1480) Dureru'l-ḥukkâm i İbrâhim el-Halebî (um. 956/1549) delo pod nazivom Multeḳa'l-ebḥur. Dureru'l-ḥukkâm je komentar Ġureru'l-aḥkama koji je napisao isti autor, a sastavljen je na osnovu važećih stavova u hanefijskom mezhebu. Skoro dvadeset potpunih ili delimičnih komentara i beleški napisano je na Dureru'l-ḥukkam-u, koji je objavljen mnogo puta.Pored do sada navedenih osnovnih izvora i priručnika u vezi sa hanefijskom jurisprudencijom i komentara na njih, dalje, od IV. (X.) veka, pored informacija datih u prvim izvorima, napisana su mnoga dela koja sadrže rešenja i fetve koje su učenjaci davali za pitanja (vakıat, navazil) koja su se pojavila kasnije, (Ozel, hanefijski naučnici fikha, tr.mesto.).Iako se neke od njih nazivaju el-Fetva te su napisane u stilu sistematskih fikhskih knjiga, mnoga dela sastavljena od fetvi koje su dali šejh-ul-Islam (vodeči Vođa ili vodeče Vođe (Učenjak ili Učenjaci) islama) u osmanskom okruženju, napisana su u obliku pitanja i odgovora (Za detaljnije informacije o hanefijskoj literaturi, vidi Hanefijski Mezheb).

Malikijski Mezheb.

Malikijski fikh se širio na dva glavna načina: preko el-Muvetta imama Malika (umro 179/796) i preko njegovih učenika. Izuzimajući Zejd b. Alijev (um. 122/740) el-Mecmuʿ, el-Muvetta je najstarija knjiga o fikhu koja je preživela do danas. U ovom delu sastavljen je sunnet iz oblasti ibadeta, prava, te su na njemu zasnovana dela Medine i okoline (amel-i ehl-i Medina), dok među mnogim poznatim predajama, samo je Jahja b. Jahja el-Lejsi, Muhammed b. Hasan el-Šejbani, uz Yahyâ b. Abdullah b. Bukeyr el-Kureşî-jem (za izdanja ove tri predaje vidi Sezgin, I, 459-460) i kazivanja (predaja) Saîd el-Hadesânîja, (Abdulmecîd et-Türkî, Bejrut 1995.), opstala su do današnjih dana.Glavni od mnogih komentara na prva dva kazivanja el-Muvatte su: Ibn Abdulbar en-Nemerî, el-İstiẕkâr fî şerḥi meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr (I-II, Kairo 1971.-1973.) i et-Temhîd limâ fi'l-Muveṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-es ânîd (ja- XXVI, Rabat 1387-1412/1967-1992); Ebu'l-Velîd el-Bâcî, el-Munteḳā (I-VII, Kairo 1331-1332); Celâleddin es-Suyûtî, Tenvîru'l-ḥavâlik (Kairo 1343, 1353); Muhammed b. Abdulbâkī ez-Zurkānî, Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (I-IV, Kairo 1279-1280, 1310, 1320, 1325; I-V, Kairo 1382/1962); Abdulhay el-Leknevî, et-Taʿlîḳu'l-mumecced ʿalâ Muvaṭṭaʾi Muḥammed (Hind 1292; izd. Takıyyüddin en-Nedvî, I-III, Damask 1412/1991); Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezu'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik (I-XV, Kairo-Bejrut 1393-1394). Drugi glavni izvor Mâlikî fikha nakon al-Muvaṭṭa je Abdüsselâm b., poznat pod nadimkom Sahnûn. To je Saîd et-Tenûhîjev (u. 240/854.) el-Mudevvenetu'l-kubrâ (I-VIII, Kairo 1323.; I-IV, Kairo 1324). Jedan od studenata imama Malika, Esed b. Furât, i nakon smrti svog profesora, Furat je neko vreme ostao u Bagdadu i učio, zatim je otišao u Egipat i sastao se sa Ibnu'l-Kasimom, jednim od vodećih studenata svog profesora; Slušao je stavove imama Malika o raznim temama fikha, takođe je beležio svoje idžtihade i napisao svoje delo pod nazivom el-Esediyye. Sahnûn je dobio kopiju i poklonio je Ibn el-Kasimu.Dodao je mišljenja drugih stedanata Imama Malika u novi primerak, koji je ispravljen i revidiran, te ga je sistematski klasifikovao prema predmetima fikha, dok je svoje delo nazvao el-Mudevvenetu'l-kubra. O el-Mudevveneu su sprovedeni različiti komentari i sažete studije, među kojima su Ibn Ebu Zejd el-Kajrevani-jev en-Nevadir ve'z-zijadat i Muhtasaru'l-Mudevvene i njegov učenik Ebû Saîd el-Berâziî. Njegovo delo pod nazivom fi'ẖtiṣâri'l-Müdevvene bilo je popularno, (Sezgin, I, 469-471). Ibn Rušd el-Ced (um. 520/1126) napisao je delo pod nazivom el-Muḳaddimâtu'l-mumehhidât da bi objasnio prednosti el-Mudevvene-a i upotpunio njegove nedostatke, (I-II, Kairo 1323; I-III, br. M. M.). Hadži, Bejrut 1408/1988).Andalužanin Ibn Habib es-Sulemi (um. 238/853), koji je naučio Maliki fikh od Ibn el-Kasima u Egiptu, uzeo je el-Mudevvene-a kao primer te napisao el-Vazıha (Sezgin, I, 468), čiji su neki delovi opstali do danas, njegov student Muhammed b. Ahmed el-Utbi (um. 255/869) je takođe napisao el-Mustahrece mine'l-esmiʿa mimma leyse fi'l-Mudevvene (ibid, I, 472), takođe poznat kao el-ʿUtbiiye. Obimni komentar koji je napisao Ibn Rušd el-Ced na ovo delo pod imenom el-Beyan ve't-tahsil ve's-serh ve't-tevcih ve't-taʿlil fi mesaʾili'l-Mustahrece (I-XX , br. M Hajji et al., Bejrut 1404-1407/1984-1987) izuzetno je važno. Jedan od prvih izvora Malikijskog mezheba koji je stekao slavu je Ibn el-Mavvazov (um. 269/883) el-Mavaziyye, čiji su neki delovi opstali do danas, (za detaljne informacije o ovom delu i drugim ranim izvorima, vidi Muranji, bibl.).Nakon ovih prvih tekstova, Ibn Ebu Zejd el-Kajrevani (um. 386/996), poznat kao "Mali Malik", napisao je svoje poznato delo er-Risale, u kojem je rezimirao Malikijski fikh. Napisano je petnaestak komentara na delo koje je više puta objavljivano (Kairo 1296, 1304, 1314, 1319, 1323) i prevedeno na neke zapadne jezike (Sezgin, I, 478-480), od kojih su glavni :Ibn Naci, Serh ʿala Risaleti Ibn Ebi Zejd (Kairo 1332, sa komentarom Zarruka);

Ali b. Muhamed el-Menufi, Kifajetu't-talibi'r-Rabbani (Kairo 1864, 1305, 1309, 1310, 1325; Ali b. Ali r. 1344, 1357);Muhammed b. Ibrahim et-Tetâî, Tenviru'l-makale fi halli elfazi'r-Risale (I-III, ur. Muhammed Âyiş Abdulâl Šubejr, [nema mesta za štampanje] 1409/1988); Cessus, Serh ʿala Risaleti Ibn Ebi Zejd (Maroko 1312).Važan priručnik malikijske jurisprudencije posle Ibn Ebu Zejda je Camiʿu'l-ummehat od Jamal Cemâleddin İbnu'l-Hâcib'e (um. 646/1249), čija dela kombinuju doktrine egipatskih Malikija i severnoafričkih Malikija. Delo se naziva el-Muhtasaru'l-ferʿi (el-Muhtasar fi'l-furuʿ) kako bi se razlikovalo od autorovog Muhtasara o metodi fikha. Nakon ovog rada, Halîl b. İshak el-Cundî (um. 776/1374 [?]) koji je bio Egipćanin poput İbnu'l-Hâciba, pratio ga je u kombinovanju egipatskih i severnoafričkih malikijskih doktrina. Komentar pod nazivom et-Tavżîḥ napisao je Halîl b. İshak el-Cundî (Kojeg smo gore već naveli), (za tekst i rukopisne kopije komentara, videti Brockelmann, GAL Suppl., I, 538).Halil b. Ishak je svoju pravu slavu stekao svojim delom zvanim el-Muhtasar, a njegovo delo, koje je zamenilo Sidi Halila među severnoafričkim Malikijima, i el-Muvattaʾ i el-Mudevvenetu'l-kubra, takođe je poznato u ovom regionu kao "el-Kitab". El-Muhtasar, koji ima mnoga izdanja (vidi, na primer, Pariz 1855, 1883; Konstantin 1878; Maroko 1301, 1318; Bulak 1293, 1304), u potpunosti je i delimično preveden na neke zapadne jezike, G (AL. Supplmann) ., II, 97; EI2).[Eng.], IV, 964). Od otprilike šezdeset komentara i napomena napisanih o delu, glavni štampani su sledeći: Mevvak, et-Tac ve'l-iklil (I-VI, Kairo 1328-1329, 1331, na ivici Mevahibu'l- celil); Hattab, Mevahibu'l-celil (I-VI, Kairo 1328-1329, 1331); Abdulbaki b. Iusuf ez-Zurkani, Serhu Muhtasarı Halil (I-IV, Bulak 1303, 1310); Harasi, Serhu Muhtasarı Halil (I-VIII, Bulak 1299, 1318, 1319, sa napomenom Ali b. Ahmeda el-Adevija); Derdir, Es-Šerhu'l-kebir (I-IV, Bulak 1282, 1287; Kairo 1301, 1305, 1309, 1310, 1328, 1345, sa Desukijevom beleškom).Ibn Ebu Zeid's er-Risale i Halil b. Pored Ishakovog al-Muhtasara, još jedan poznati priručnik malikijske sekte je Ibn Asım al-Gırnati (um. 829/1426) Tuhfetu'l-hukkam fi nuketi'l-ʿusıl, poznat kao a pesničko delo pod nazivom -ahkam. Al-ʿAsımiyye, koji je mnogo puta objavljivan (Maroko 1289, 1300, 1317; Alžir 1882, 1323, 1327; Kairo 1309, 1322, 1327), preveden je u dva zasebna francuska prevoda (G,Brockelmann, II34; [Eng.], III, 721). Glavni njegovi komentari su sledeći: Muhamed b., poznat po nadimku Mejare. Ahmed el-Fasi, el-Itkan ve'l-ihkam (I-II, Maroko 1294, 1299; Kairo 1301, 1305, 1306, 1315); Ibn Sude et-Tavudi, Haliu'l-meʿasım (Maroko 1293, 1308-1310; Kairo 1304); Ali b. Abdusselam et-Tusuli, el-Behiiie (el-Behce) (Bulak 1256; Maroko 1294, 1304, 1305; Kairo 1305, 1318); Osman b. Meki et-Tevzeri, Tavzihu'l-ahkam (Tunis 1339).Rad malikijskog pravnika i filozofa Ibn Rušda el-Hafida (um. 595/1198) po imenu Bidajetu'l-mudžtahid je važan izvor koji uključuje stavove Malikijskog mezheba, kao i stavove mnogih mudžtehida od Šafiijskog i hanefijski mezheba, od as'haba i sledbenika. Rad, koji je mnogo puta objavljivan (na primer, videti I-II, Maroko 1327; Kairo 1329; Istanbul 1333; Tunis 1344; I-VIII, ur. Jusuf Abdurahman et al., Bejrut 1407/1987), takođe je potpuno i delimično prevedeno na neke jezike (DIA, VI, 134). Ahmed b. Jahja el-Venšerisi (um. 914/1508), el-Miʿiaru'l-muʿrib ve'l-camiʿu'l, u kojem je sastavio fetve koje su dali maliki učenjaci u Andaluziji i severnoj Africi, od učenika Imama Malika do njegovog vremena (za druge radove na ovu temu, videti Abdulaziz Binabdulah 12-21.-mugrib ʿan fetava ʿulemaʾi Ifrikıiie ve'l-Endelus ve'l-Magrib (I-KSII, Maroko 1314/1897; I-KSII, ed. M. Hajcut/ et al. 1981, KSIII tom [indeks], 1403/1983) je od velike važnosti u smislu malikijskog fikha i prakse (za detaljnije informacije o malikijskoj literaturi, videti Malikijski Mezheb).

Šafijski Mezheb.

Stavovi imama Šafije (umro 204/820) o fikhu su prenošeni njegovim učenicima kroz knjige koje je napisao ili dao svojim učenicima da pišu. Šafija je zapisao ne samo svoje stavove o pitanjima fikha već i metod na kojem ih je zasnovao, za razliku od imama drugih mezheba. U tom pogledu, on se smatra osnivačem usul-i fikha i njegov rad na ovu temu se zove er-Risale (Kairo 1312, 1315, 1321; ur. Ahmed Muhammed Šakir, Kairo 1940). Najobimnije delo imama Šafije, koje sadrži njegove stavove i dokaze na kojima se zasnivaju, je el-Um (I-VII, Bulak 1321-1326; ur. M. Zuhri en-Najjar, I-VIII, Kairo 1961-1963). U ovom radu pripoveda Šafijev učenik Rebi' b. Sulejman el-Muradi. Dvojica poznatih Šafijevih učenika, Buvajti i Muzeni, takođe su napisali delo pod nazivom el-Muhtasar, u kome su sastavili stavove svog učitelja i povremeno beležili svoje stavove. Buvaitijev el-Muhtasar je još u pisanju (Sezgin, I, 491; DIA, VI, 500); Muzanijevo delo je štampano na ivici el-Uma i takođe u Bejrutu (1393/1973). Maverdi (um. 450/1058) je komentarisao Muhtasara od Muhenija u svom obimnom delu pod nazivom el-Havi'l-kebir (I-XVIII i Mukaddime tom, ur. Ali M. Muavvaz – Adil Ahmed Abdulmevcud1414/1994). U radu se razmatraju stavovi i nesuglasice unutar šafijskog mezheba, kao i stavovi drugih mezheba. Gazzalijev učitelj Imamu'l-Haremeyn el-Cuveyni (um. 478/1085) sabrao je stavove imama Šafija i njegovih učenika u svom radu pod naslovom Nihâyetu’l-maṭlab fî dirâyeti’l-meẕheb.I-d. -Dib , Devha 1399/1979); U ovu knjigu, koju je nazvao „plodom mog života“, uneo je i svoje stavove i stavove drugih imama mezheba.Gazzali (um. 505/1111) je napisao el-Basit sažimajući ovo delo svog učitelja i kasnije ga skratio za pola da iznedri el-Vasit (Odeljci dela o teharetu i namazu su objavljeni: I-II, nsr. Ali Muhiyddin Ali Karadagi, Kairo 1983); On je ovo delo sažeo pod imenom el-Veciz (I-II, Kairo 1317).Na oba dela postoje komentari, odlomci itd. Sprovedena su mnoga istraživanja (Keşfu’ẕ-ẓunûn, II, 2002-2004, 2008-2009; Brockelmann, GAL, I, 542-544; Suppl., I, 752-754).Ebu Ishak el-Širazi (um. 476/1083) napisao je et-Tenbîh’i (Juinboll, sa latinskim prevodom, Leiden 1879; Kairo 1329) i el-Muhezzeb (I-II), dva važna priručnika Šaprudencea.Kairo 1323, 1378/1958). Postoji oko sedamdeset komentara, izvoda itd. na et-Tenbih. studije su sprovedene i neke od njih su opstale do danas. Najvažnija od više od dvadeset studija o el-Muhezzebu, koja uključuje fikhske stavove imama Šafiija i dokaze na kojima se zasnivaju, kao i stavove Šafijinih studenata i kasnije poznatih Šafiijskih učenjaka, je Nevevîjev komentar nazvan el-Mecmûʿ (I-XX, Bejrut.), (Za oba dela Šîrâzîje i studije rađene o njima, videti Keşfu’ẕ-ẓunûn, I, 489-493; II, 1912- 1913; Brockelmann, GAL, I, 485-486; Suppl., I, 669-670). Prema Nevevîju, sve do VII. (XIII.) veka, Muḥānījev el-Muḫtaṣar, Šīrāzījev el-Tenbīh i el-Muheẕẕeb, Gazālījev el-Vasīṭ i el-Vecīz, stekli su veliku slavu kao temeljni tekst i priručnik među šafijama (Tehẕîb). , I/1, str. 3).Neophodno je pomenuti i Ebu Suca' el-Isfahani-jev (um. 500/posle 1107) el-Muhtasar, koji je veoma sažeto delo i naziva se i et-Takrib, kao i Gayetu'l-ihhti'l-isaL. Među studijama o delu, koje su mnogo puta objavljivane (Bombaj 1297; Kairo 1314; sa francuskim prevodom S. Keijzera, Lajden 1859; sa nemačkim prevodom E. Sachaua, Berlin 1897), Ibn Kasima el-Gazijev Fethu 'l-? 85, 1289; ur. L. V. C. van den Berg, francuski sa svojim prevodom, Leiden 1895) i komentari Hatiba el-Širbinija pod nazivom el-Iknaʿ fi halli elfazu ebi, 127 Sair, Ebi128 4, 1306, 1307; Bulak 1291, 1293) koji je napisao Curi, drugi Buceirimi i poznati su rezimei koji su štampani mnogo puta. Ovi tekstovi koje je Nevevi pominjao zamenjeni su počevši od VII. (XIII.) veka, počeo je da piše nova dela, od kojih su skoro sva bila zasnovana na el-Gazalijevom el-Vecizu. Rafii (um. 623/1226) na osnovu el-Vecize i nekih drugih dela, napisao je el-Muharrer (Kesfu'z-zunun, II, 1612-1613; Brockelmann, GAL, I, 493; Suppl., I, 16).) te je napisao i komentar na el-Veciz, Fethu'l-ʿaziz (el-ʿAziz).

Telhisu'l-habir fi tahrici ehadisi'r-Rafiʿiyyi'l-Kebir (I-IV, Kairo (I-IV, Kairo 1399/1979.,) objavljen je zajedno sa Nevevi-Meut-ovim radom pod nazivom Bejrut-I-XX.). Necmeddin el-Kazvini (um. 665/1266) napisao je el-Havi's-sagir sažimajući el-Veciz. Na njemu se nalaze razni komentari, napomene itd. Delo u kojem su sprovedene studije (Kešfu'z-zunun, I, 625-627; Brockelmann, GAL, I, 494-495; Suppl., I, 679) napisao je Ibnu'l-Mukri el-Yemeni, İrşâdu'l-ġāvî fî (ilâ) sa njegovom kompilacijom pod imenom mesâliki'l-Ḥâvî (Kairo 1320) i komentarom koji je napisao pod imenom İḫlâṣu'n-nâvî fî İrşâdi'l-ġāvî (I-IV, Kahire 1409-1411/1989-1991), posebno u centralnoj i severnoj Africi. Ima široku slavu u Jemenu. Ibn Hacer el-Hejtemijev komentar pod nazivom Fetḥu'l-Cevâd fî şerḥi'l-İrşâd takođe treba pomenuti ovde (I-II, Kairo 1305-1306, 1391/1971).Dva dela Nevevija (um. 676/1277), savremenika Rafija i Kazvinija, bila su veoma tražena među učenjacima muteahhirîna* (Učenjaci koji su došli posle prva tri veka Hidžre dobili su ime Muteahhirun*, što znači kasniji.).Od njih, Ravżatu'ṭ-ṭâlibîn (I-VIII, izdanje Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Bejrut 1402/1992) je sažetak Fetḥu'l-ʿazîza od Râfiîja. Provedeno je više kompilacijskih i anotacijskih studija o delu, koje je uglavnom bilo zaštićeno autorskim pravom izostavlanjem dokaza i nekim dodacima i brisanjima, od kojih su neka opstala do danas (Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 929-930; Brockelmann, GAL, I, 543-544; Suppl., I, 753-754). Nevevîjevo drugo delo, Minhâcu'ṭ-ṭâlibîn, također je sažetak el-Muḥarrera od Râfiîja te objavleno je mnogo puta (sa svojim francuskim prevodom, ur. L. W. C. van den Berg, I-III, Batavia 1882-1884; Kairo 1297, 1305, 1308, 1314; Meka 1306). Od otprilike trideset pet komentara napisanih na delo, od kojih su mnogi opstali do današnjih dana (Kešfu'z-zunun, II, 1873-1876; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680 -682), najpoznatiji su sledeći: Celaleddin el-Mahalli, Šerhu'l-Minhac (sa beleškama Kaliubija i Šejh Amire, I-IV, Kairo 1306, 1318, 1327); Ibn Hacer el-Hejtemi, Tuhfetu'l-muhtac (I-III, Bulak 1290; zajedno sa napomenama Ibn Kasima el-Abbadija i Abdulhamida el-Širvanija, I-IV, Kairo 11-X28; I1138; Kairo 1130; , Kairo 1315); Hatîb eş-Şirbînî, Mugni'l-muhtac (I-IV, Kairo 1308, 1329); Šemseddin er-Remli, Nihajetu'l-muhtac (sa napomenama Nûreddin eş-Şebrâmellisî ve Reşîdî, I-VIII, Bulak 1292; Kairo 1286, 1304, 1389/1389) (više informacija o Šafii, vidi Šafii mezheb, 1969.) 'i I-VIII), (Muteahhirun* - Oni koji su prvi došli, oni koji su se javili, izraz koji znači "onaj koji je došao ranije". Islamski pravnici se uglavnom koriste za učenjake obrazovane u prva tri veka. Učenjaci koji su došli posle prva tri veka Hidžre dobili su ime Muteahhirun*, što znači kasnije.).

Hanbelijski mezheb.

Ahmed b. Hanbel (umro 241/855) nije sam napisao knjigu o fikhu, niti je dao da je pišu njegovi učenici. Pored rasprava malog obima kao što su Kitâbu'ṣ-Ṣalât i Kitâbu'l-Eşribe, koje mu se pripisuju i koje su opstale do danas, odgovore koje je dao na pitanja o verovanju i moralu prikupili su neki od njegovih studenata pod imenom Mesâʾil. Neke od ovih kompilacija su do danas preživjele (Sezgin, I, 507-508) njegovih sinova Abdullaha b. Ahmed (ur. M. Züheyr Eş-Şâvîş, Bejrut 1400.) i Sâlih b. Objavljeni su Mesâʾili koje su sastavili Ahmed (ur. Fazlurrahman Dîn Muhammed, I-III, Delhi 1408/1988) i Ebû Dâvûd es-Sicistanî (Kairo 1353/1934).Baš kao što je to učinio Šejbani u hanefijskom mezhebu, Sahnûn u Malikijskom mezhebu i Rebîʻ b. Suleyman el-Murâdî, Ebû Bekir el-Hallâl da (um. 311/923). Ahmed b. Hanbel, on je sastavio Kitâbu'l-Câmiʿi, prvo veliko pravno delo hanbelijskog mezheba, sastavljajući Hanbelove stavove po pitanjima fikha.Koriste Takıyyuddin İbn Teymiyye i İbn Kayyim el-Cevziyye. Do danas je sačuvan samo mali deo dela, za koji se podrazumeva da potiče iz VIII. (XIV.) veka (Sezgin, I, 507, 512). Gulamu'l-Hallal, Hallalov student, završio je Kitabu'l-Cami tako što je objedinio pitanja koja je njegov učitelj ostavio nedovršenim u svom radu pod nazivom Zâdu'l-musâfir. Autor je takođe izrazio svoje stavove nasuprot svom učitelju i Hiraki-ju u delu čije postojanje je danas nepoznato.

Hallalov savremenik, Ebul-Kasım el-Hıraki (um. 334/945), sastavio je prvi priručnik za hanbelijski fikh, el-Muhtasar (ur. M. Zuheyr Es-Savis, Damask 1355/1968.). Iako se kaže da je na delo napisano oko 300 komentara (Abdulkadir Bedran, str. 424), poznato je samo njih dvadesetak (Za komentare napisane na Hirakijevu el-Muhtasar i druge studije o delu, videti Ibnu'l -Benni el-Bagdadi, el-Mukniʿ [ur. Abdulaziz Suleyman el-Baîmî], uvod u publikaciju, I, 64-79). Među njegovim glavnim komentarima nedostaje prvi tom dela Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', dok je komentar Ebu Taliba el-Basri ed-Darira u potpunoj pisanoj formi (ibid, I, 64-66, 68-69; Sezgin , I, 513) opstala do našeg vremena, a objavljena su tri važna komentara o njoj:Ibnu'l-Benna el-Bagdadi, el-Mukniʿ fi šerhi Muhtasari'l-Hıraki (I-IV, Abdulaziz b. Suleyman el-Baimi, Rijad 1941.); Muvaffakuddin Ibn Kudame, el-Mugni (I-XII, sa M. Rašid Rıza, eš-Šerhu'l-kebir, Kairo 1341-1348/1922-1929; sa dodatkom dva indeksa I-XIV sveske, Bejrut/1392- 1972; I-IX, M. Rešid Rıza, bez eš-Šerhu'l-kebir, Kairo 1367/1947; I-IX, Taha ez-Zeyni et al., Kairo 1388-1390/1968-1970; M. Salim Muhaisin – Ša'ban M. Ismail, Rijad, ts.; I-XV, ur. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki – Abdulfettah M. el-Hulv, Kairo 1406-1461-1/199); Šemseddin ez-Zerkesi, Šerhu Muhtasari'l-Hıraki (I-VII, ur. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrin, Rijad 1411). Za razliku od druga dva komentara, Zerkešijev komentar nije uključivao stavove drugih mezheba. Međutim,ističe se pominjanjem i ocenjivanjem mnogih predanja od Ahmed b. Hanbala, izražavanjem mišlenja mezheba o svakom pitanju i davanjem puno prostora idejama hanbelističkih učenjaka.Sa druge strane, Ibn Kudameov el-Mugni, koji je popularniji i poznatiji bio, opširno uključuje različite predaje i mišlenja unutar hanbelijskog mezheba, kao i stavove drugih imama, as'haba i tabiun mudžtehida; On vrši svoj izbor raspravljajući o dokazima na kojima se zasnivaju ovi stavovi. U tom pogledu, delo nije samo izvor hanbelijskog mezheba, već i uporedna knjiga islamskog prava.Ebul-Hattab el-Kelvezani (um. 510/1116), student Ebu Ia'la el-Ferra-a, napisao je el-Hidaye fi'l-fıkh, koji je popularan bio dugo vremena (I-II, Rijad [?]). U delu, koji uključuje fikhska mišljenja preneta od Ahmed b. Hanbela, autor sa vremena na vreme iznosi i sopstvene sklonosti. Ibn Kudame (um. 620/1223) napisao je još tri dela, koja su među osnovnim tekstovima hanbelijskog mezheba, osim njegovog komentara na Hirakijejev el-Muhtasar zvani el-Mugni. Među njima, el-ʿUmde (Senâ Halîl el-Hevârî – Eymân Muhammed, Dımaşk 1990) je sažeta knjiga u kojoj autor uključuje jedini pogled koji preferira u mezhebu i koju je na francuski preveo H. Laoust (Bejrut 1950.). U el-Mukniʿ (I-III, Kairo 1341/1923, 1382/1962; Rijad 1982; Katar 1393), napisanom nakon ovoga, uključene su različite predaje i mišlenja unutar mezheba, ali nijedan dokaz nije pomenut. U el-Kafi (I-IV, ur. M. Zuhejr eş-Şâvîş, Damask 1382; Bejrut 1399/1979, 1402/1982), pitanja fikha su data zajedno sa različitim predajama i dokazima. el-Mukniʿ je popularniji bio od kasnijih hanbelijskih učenjaka i o njemu su pisani razni komentari. Prvi od njih je Eš-Šerhu'l-kebir (objavljen zajedno sa el-Mugni), koji je napisao autorov nećak Ebul-Ferec Ibn Kudame el-Makdisi (um. 682/1283). U ovom komentaru, el-Mugni je uzet kao osnova, neki dokazi su uklonjeni i dodana su pitanja i predaje koje nisu uključene u njega. Kasnije je Burhaneddin Ibn Muflih komentarisao delo pod imenom el-Mubdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (I-X, nsr. M. Zuheyr Es-Savis, Bejrut 1400/1980). Aljaeddin el-Merdavijevo delo pod nazivom el-Insaf fi maʿrifeti'r-racih mine'l-hilaf (I-XII, nsr. M. Hamid el-Fıki, Kairo 1374-1378-1378/1955) je takođe komentar na Mukniʿin.To je u prirodi. Merdavi je kasnije sažeo ovo delo i napisao et-Tenḳīḥu'l-muşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi'l-Muḳniʿi, (Brockelmann, GAL, I, 503; Suppl., II, 130). Šemseddin Ibn Muflih (um. 763/1362) je napisao el-Furuʿ, u kojem je zabeležio preferirani stav u mezhebu, ali nije uključio dokaze i analizu (I-III, Kairo 1339/1921, 1345; I-VI, izd. Abdussettar Ahmed Ferrac, sa Merdavijevim Tashihu'l-Furuʿu, Kairo 1388/1967).

U delu se navode neslaganja u pogledu preferiranog gledišta, kao i stavovi drugih mezheba. Kasnije je Hajjavi (um. 968/1560) napisao sažetak pod nazivom el-İḳnâʿ li-ṭâlibi'l-intifâʿ, zasnovan na jedinstvenom gledištu koje su usvojili prethodni učenjaci, bez uključivanja bilo kakvih dokaza ili analiza (I-IV, Kairo 1351.), takođe je sažeo Ibn Kudamin el-Mukniʿ pod imenom Zadu'l-mustakniʿ (Kairo 1343, 1345, 1379 [7. izdanje]; Meka 1348). Hacavijev savremenik Takıyyuddin Ibnu'n-Neccar, sastavio je još jedan važan priručnik, Muntehe'l-irâdât fî cemʿi'l-Muḳniʿ maʿa't-Tenḳīḥ, kombinujući et-Tenḳīḥu'l-muşbiʿi sa nekim dodacima i brisanjem. – Izradio je ziyâdât'ı, (Brockelmann, GAL, I, 503; Suppl., I, 688; II, 447). Buhûtî (um. 1051/1641), jedna od ove poslednje tri knjige, el-İḳnâʿı Keşşâfu'l-ḳınâʿ ʿani'l-İḳnâʿ (I-IV, Kairo 1319-1320; I-VI, ed. 1968; Bejrut 1982); , Bejrut 1405/1985) i Muntehe'l-irâdât'ı, Deḳāʾiḳu uli'n-nuhâ li-şerḥi'l-Muntehâ, Serhi'l-Munteha, (Şerḥu Muntehe'l-irâdât, I-IV, Kairo 1319-1320, na ivici Keşşâfu'l-ḳınâʿ, I-III, Beyrut, ts.). Buhutijevo delo pod nazivom ʿUmdetu'ṭ-ṭâlib, takođe ga je označio i objavio Osman b. Ahmed en-Nejdi pod imenom Hidâyetu'r-râġıb (ur. Hasaneyn M. Mahlûf, Kairo 1379/1960). Merʿî b. Yûsuf el-Kermî, jedan od hanbelijskih mudžtehida (um. 1033/1624) okupio je el-İḳnâʿ ve Muntehe'l-irâdât'ı pod imenom Ġāyetu'l-muntehâ fi'l-cemʿ beyne'l-İḳnâʿ ve'l-Muntehâ izd. M. Cemil Es-Satti – M. Zuhejr eş-Şâvîş, Damask 1378); Napisao je i Delîlu'ṭ-ṭâlib li-neyli'l-meṭâlib'i, jedan od poznatih priručnika iz poslednjeg perioda (ur. Abdullah Umer el-Barudi, Bejrut 1985). Ovo poslednje delo je napisao Ibn Ebu Taglib, Neylu'l-meʾârib (I-II, Bulak 1288; Kuvajt 1397; Kairo 1324, zajedno sa er-Ravzu'l-murbiʿ; Kairo 1374; I-II, ur. M. Suleyman Abdullah el-Eskar, Kuvajt 1403/1983) i İbn Duveyyân pod imenom Menâru's-sebîl (I-II, ur. M. Zuhejr eş-Şâvîş, Damask 1378/1958), oba ova komentara su napisala Ali Abdulhamid Baltaci i M. Vehbi Suleyman. Kombinovano je u jednoj knjizi pod imenom el-Muʿtemed fî fıḳhi'l-İmâm Aḥmed (I-II, Bejrut 1412/1991, M. Nasıruddin El-Elbani's Irva'u'l-Lalil F. tahrici ehadisi Menari's-seb (sa pokrajinom) . Među ovim delima, el-İḳnâʿ, Delîlu'ṭ-ṭâlib, Şerḥu Muntehe'l-irâdât i er-Ravżü'l-murbiʿ se predaju kao udžbenici u visokom obrazovanju u Saudijskoj Arabiji (Za više informacija o hanbelijskoj književnosti, pogledajte HANBELIJSKI MEZHEB).

Ca'feriiye.

Pored četiri sunitskih Mezheba, u šiitskoj sredini i posebno u mezhebu džaferija, kojoj je većina šiita, formirana je široka fikh literatura. Drugi izvor šiitske jurisprudencije nakon Kur'ana je Hz.Poslanik Muhammed (s.a.v.s.). Postoje izveštaji o Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) sunnetu i vestima od imama, i delima Kulejni (um. 329/941), el-Kafi (I-VIII, Teheran 1375-1378, 1961), İbn Bâbeveyh el-Kummî (um. 381/991).) Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳīh (I-IV, Leknev 1306-1307; I-IV, Najaf 1377; Bejrut 1401/1981), Tehẕîbu'l-aḥkâm (um. 460/1067). Njegova dela pod nazivom (I-III, Leknev, ts.; I-IV, Necef 1375-1376) Tehẕîbu'l-aḥkâm (I-II, Teheran 1316-1318; I-X, Necef 1377-1382; Bejrut 1401/1981) su suniti. Ima isti značaj kao Kutub-i Sitte u svetu te se zove Kutub-i Erbaʿa. Ovo uključuje Feyz-i Kasani-jev el-Vafi (I-II, Teheran 1310-1314; I-III, Teheran 1322-1324; Kom 1404/1984), Hur el-Âmilî Vesâʾilu'ş-Şî'a (Teheran 1269-1271, 1283-1288, 1313-1314, 1323-1324; Tebriz 1313; I-IX, Teheran 1389 i ofset izdanje ove publikacije u dvadeset tomova Beyrut 1412/1991. Takođe je potrebno dodati Biḥâru'l-envâr (I-CKS, Teheran 1376-1394; Bejrut 1403/1983) i Mustedreku'l-Vesaʾil M. Taki Nurija (I-III, Teheran 1318-1321).Kodifikacija Džaferi fikha (DIA, VII, 5-6), o kojoj se uglavnom govori u osam perioda u zavisnosti od bitnih promena i razvoja metodologije, izvršena je u drugom periodu nakon perioda Imama (873. -941), gde su hadisi i vesti o potomcima fikha dobijani iz hadiskih časopisa.

Počelo je njegovim odvajanjem. Kitâbu'l-Mutemessik bi-ḥabli âli'r-Resûl od İbn Ebû Akīl el-Hazzâ (um. IV. [X.] vek), koji je odrastao na kraju ovog perioda, i Ibnu'l-Cuneyd el-Iskafi (um. 381/991) Tehẕîbu'ş-Şîʿa li-aḥkâmi'ş-Şerîʿa'sı jedan je od prvih izvora fikha i referenci na njih u narednim delima, (Aga Suzurg-i Tahrani, IV, 510-511; XVII, 280; Huseyin Muderrisi Tabâtabâî, str. 40).(Ahbarijsko) svaćanje fikha, kojim su dominirali hadisi i predaje sve do kraja IV.(X.) veka, zamenjeno je usulî fikhskim svaćanjem, koje je uključivalo razum i idžtihad nakon Kur'ana i verodostojnog sunneta, počevši od V. (XI.) veka.Tri važne ličnosti i njihova dela ovog perioda, nazvanog „period teologa", su: Šejh Mufid, el-Mukniʿa (Teheran 1274, 1276, 1377); Šerif el-Murtaza, el-Intisar (Teheran 1276, 1315; Nadžaf 1392); Ebu's-Salah el-Halebi, el-Kafi fi'l-fıkh (Kom 1404). Odmah nakon njih, Šejhuttaife Ebu Ca'fer et-Tusi (um. 460/1067), koji je dao svoje ime jednom periodu, učinio je Džaferi fikh nezavisnim od ahbara u smislu sistema i sadržaja tako što je imao koristi od sunitskog fikha i citirajući ga, i sa el-Mebsutom (I- VII, Teheran 1387-1393) napisao je en-Nihaye (Teheran 1276, 1342; Bejrut 1390, 1400), koji je vekovima važio za najvažniji tekst. Takođe je označio el-Mukniʿa svog učitelja šejha Mufida pod imenom Tehzibu'l-ahkam (ik.bk.). Muhakkık el-Hilli (um. 676/1277) sistematizovao je Tusijeva dela, koji je pomirio Ahbar i Usul metode u okviru određenih standarda, napisao el-Muhtasaru'n-nafiʿi sažimajući ovo delo Şerâʾiʿu'l-İslâm'ı.Obeležio ga je pod imenom en-Nihâye'yi Nuketü'n-Nihâye (Teheran 1276). Preveden na persijski, urdu, sanskrit i francuski, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm je mnogo puta objavljen (Teheran 1267, 1271; Tebriz 1275, 1275, 1278, 1278; I-IV, Najaf 1389/1969; Bejrut 1403/1983) i na njemu je napisano više od 100 komentara i beleški (Aga Buzurg, XIII, 47-50; Huseyin Muderrisi Tabatabay, str. 89-100). Od njih, Hasan b. Muhammed en-Necefîjev Cevâhiru'l-kelâm'ı je važan (I-XLIII, -Necef 1377-1399). el-Muǧtaṣaru'n-nâfi (Leknev 1267; Teheran 1329; Kairo 1376; Nedžef 1384) takođe ima različite prevode na persijski i preko trideset komentara i napomena (ibid, str. 100-104). Hillîjev učenik Ibnu'l-Mutahhar el-Hilli (um. 726/1325), koji je pokušao da sistematizuje Tusijeve spise, da spoji ono što je preuzeo od sunitskog fikha sa principima šiitskog fikha i da upotpuni svoje nedostatke, Muǧtelefu'ş-Şîʿa (Teheran) 1323-1324; Kum 1403), îru'l-aḥkâm (Teheran 1314) i Muntehe'l-maṭlâb (Tabriz 1316, 1333). Na svakom od njih, İrşâdu'l-eẕhân i Ḳavâʿidu'l-aḥkâm, napisano je više od četrdeset komentara (Âgā Büzürg, I, 510-512;). Šehid-i Evvel (um. 786/1384), koji je pokušao da kodifikuje džaferi fikh bez citiranja sunitskog fikha, probio je novi teren u ovoj oblasti te je napisao el-Kavaʿid ve'l-fevaʾid (Teheran 1308; Najaf 1399).), el-Lumʿatu'd- Napisao je Dımaşḳıyye (Teheran 1381) i el-Elfiyye (Teheran 1271, 1308, 1312; Bejrut 1403). Od toga je napravljeno petnaest komentara El-Lumʿa i više od trideset el-Elfiyye, od kojih je prvi napisao Šehid-i Sani (um. 966/1558) u er-Ravżatu'l-behiyye (I-II , Tabriz 1270, 1274, 1276, 1303; Teheran 1273, 1276, 1302), a drugi pod imenom el-Maḳāṣıdu'l-ʿaliyye (Teheran 1314). O er-Ravzatu'l-behiyye (ibid, str. 184-194) napisano je oko osamdeset komentara i napomena. Mnogo puta je objavljivan i komentar šehida-i Sanija na Şerâʾiʿu'l-İslâm'a pod nazivom Mesâlikü'l-efhâm. (vidi, na primer, I-II, Teheran 1267-1268, 1273, 1282, 1285, 1310-1312; Tabriz 1267, 1285).Tokom Safevîjedskog perioda, koji je usledio nakon perioda Šehida Evvela i kada je džaferizam postao zvanični državni mezheb, neke velike ličnosti su izvele važan napredak u oblasti fikha. Od ovih, Ali b. Huseyin el-Kereki (um. 940/1533) postigao je veliki uspeh u dokazivanju i utvrđivanju fikha Džaferi te je napisao Câmiʿu'l-maḳāṣıd (Teheran 1272, 1278), Taʿlîḳu'l-İrşâd i Fevâʾidu'ş-Şerâʾiʿi (Za rukopise poslednja dva dela vidi ibid., str. 166-168). Prvi od njih su komentari Ḳavâʿidu'l-aḥkâm, a drugi su komentari İrşâdu'l-eẕhân i Şerâʾiʿu'l-İslâm. Druga značajna ličnost ovog perioda bio je Ahmed b. Muhamed el-Erdebili (um. 993/1585)., koji je hrabro podržavao i razvijao proceduralni metod te izvodio lične idžtihade. Erdebili je naveo İrşâdu'l-eẕhân'ı Mecmaʿu'l-fâʾide ve'l-burhân (Teheran 1274; Kum 1403), a takođe je napisao Zubdetu'l-beyân'ı, (Teheran 1386, 1386).

Muhammed Bâkır es-Sebzevârî, jedan od njegovih sledbenika, takođe je označio İrşâdu'l-eẕhân'ı pod imenom Ẕaḫîretu'l-meʿâd (Teheran 1273-1274), te je napisao i Kifâyetu'l-aḥkâm'ı, (Teheran 1269). Treća značajna figura ovog perioda bio je Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (um. 1036/1626) dok ahbârî školu, koja se protivila racionalnoj inteligenciji kao šerijatskom dokazu te tvrdila da su svi hadithi autentični te da bi se fikh trebao temeljiti na njima, on ju je oživio. Feyz-i Kâşânî, jedan od onih koji su sledili Esterâbâdîja, napisao je Mefâtîḥu'ş-Şerâʾiʿi (Kum 1404.), Bahrânî el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra (I-VI, Tebriz), na koje je napisano oko dvadeset i pet komentara (ibid.). 245-249). Muhammed Bâkır es-Sebzevârî "(um. 1206/1791), koji je značajno oslabio 150-godišnju dominaciju školske Ahbârî te oživio usuli fikh, prokomentarisao je Mefâtîḥu'ş-şerâʾiʿi pod imenom Meṣâbîḥu'ẓ-ẓalâm (za njegove spise) , vidi ibid.) , tj. str. 300-301.). Njegovi su sledbenici bili Bahrululûm-i Tabâtabâî el-Meṣâbîḥ'i (videti ibid, str. 310), Kâşifulgıtâ Keşfu'l-ġıṭâʾı (Teheran 1271), Ahmed en-Nerâkī Mustenedu'ş-Şîʿa (1271) 1274, 1325-1326) i Menâhicu'l-aḥkâm'ı (Teheran 1260), Hasan b. Muhammed en-Necefî je takođe napisao Cevâhiru'l-kelâm'ı (I-XLIII, Najaf 1377-1399), komentar na Şerâʾiʿu'l-İslâm. U poslednjem periodu džaferi fikha, koji je opstao do danas, šejh Murteza el-Ensari (umro 1281/1864) je otvorio nove korake razmatrajući fikh i njegovu metodologiju u celini te kombinujući ih, na svom el-Mekâsib'i o fikhu (Teheran 1280, 1286, 1299, 1300, 1305, 1326; Tebriz 1212, 1325; I-V, Nedžef 1392-1394), napisano je tridesetak komentara i napomena, (DIA, XI, 254). Među onima koji su ga pratili, el-ʿUrvetu'l-vuṣḳā Muhammed Kâzım eş-Şerîf et-Tabâtabâî'ja (I-III, Sajda 1340-1344; Teheran 1371, 1373; Bagdad Nedž;1303 K1363; af 1339 -1344); Vesîletu'n-necât Ebü'l-Hasan el-İsfahânîja (Necef 1355, 1359, 1364, 1375) i Muhsin Hakîm et-Tabâtabâîja Mustemseku'l-ʿUrveti'l-vuṣḳā (I-VIII, Necef 1368-1372; I-XII, Necef 1376-1378; I-XIV, Beyrut, ts.) predstavljaju glavne izvore ovog poslednjeg perioda.

Drugi Mezhebi.

Hz.Zejd b. Ali, (um. 122/740), koji je bio unuk Hz.Husejina te dao svoje ime mezhebu Zeydiyye, delo pod nazivom el-Mecmûʿ (Mecmûʿu'l-fıḳh) (E. Griffini, Milano 1919) takođe se smatra najstarijom knjigom o fikhu koja je opstala do danas. Huseyin b. Ahmed es-Seyyâgī (um. 1221/1806) komentarisao je ovo delo pod imenom er-Ravżu'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr (I-IV, Kairo 1350). Važan priručnik u ovom mezhebu. To je delo Hasan b. Muhammed en-Nahvija (um. 791/1389) pod nazivom et-Teẕkiretu'l-fâḫire fî fıḳhi'l-ʿitreti'ṭ-ṭâhire (Brockelmann, GAL, II, 237; Suppl., II, .243). el-Ezhâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr'ı (Bejrut 1973, 1975 [ur. Sadık Musa]), koji je Mehdî-Lidînillâh (um. 840/1437) napisao na osnovu ovog dela, kasnije je postala veoma popularna i osnovna knjiga ovog mezheba. Autorov komentar na el-Ġayṣu'l-midrārū'l-mufettiḥ li-kamāʾimi'l-Ezhār (ibid., II, 239; Suppl., II, 244) recitirao je Ibn Miftāh kao el-Muntazaʿu'l-muḫtār mine'l-Ġayṣi'l-midrār, (I-IV, Kairo 1328-1332). el-Ezhâr'ı Şevkânî es-Seylu'l-cerrâru'l-mutedeffiḳ ʿalâ ḥadâʾiḳi'l-Ezhâr (I-II, Kairo 1971; I-IV, izd. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Bejrut 1405/1985), Oni su ga komentirali pod imenom Ahmed b. Kāsım el-Ansî et-Tâcu'l-muẕheb li-aḥkâmi'l-meẕheb (I-IV, Kairo 1938-1947, 1961).Mahdî-Lidînillâhovo delo pod nazivom el-Baḥru'z-zeḫḫâr, (I-V, Kairo 1366-1368/1947-1949;San'a 1409/1988) također uključuje stavove as'haba, tâbiîna, Ehl-i-Beyta i drugih fukaha pored mezheba zejdijja.To je važan resurs. Osnovna fikhska knjiga Ismaili Šiija je Deʿâʾimu'l-İslâm (I-II, izdanje Asaf Ali Asgar Feyzi, Kairo 1951-1961, 1389/1969) koju je napisao Kādî Nu'mân (u. 363/974). Kādî Nuʿmân je također napisao sažetije delo pod nazivom el-İḳtiṣâr (ur. Vahîd Mirza, Damask 1957). Iako je zabeleženo da je Dâwûd el-Zâhirî (u. 270/884.), osnivač mezheba Zahiriyya, napisao je mnoga dela, nijedno od njih nije opstalo do danas, a njegove fikhske stavove preneli su njegovi studenti.

Najvažnije delo koje prikuplja stavove ovog mezheba je Ibn Hazmovo (u. 456/1064.)el-Muḥallâ (I-XI, izd. Ahmed Muhammed Şâkir, Kairo 1347-1352; I-XI, izd. M. Halîl Herrâs , Kairo, ts.; I-XII, ur. Abdulgaffâr Suleyman el-Bundârî, Bejrut 1988). U ovom delu, fikhske stavove Ibn Hazma uredio je Muhammed Muntasır el-Kettânî na sažet i enciklopedijski način pod imenom Mevsûʿatu taḳrîbi fıḳhi İbn Ḥazm eẕ-Ẓâhirî, (I-III, Kairo 1413/1993, posljednji tom je hadisa i indeksa prenosilaca) i u prvoj objavi el-Muḥallâ, prikazana su mesta gde su spomenuti ovi stavovi.Jedna od temeljnih fikhskih knjiga mezheba Ibâzıyye, ogranka haridžija, je od Âmir b. Ali Eş-Şemmâhîja (um. 792/1389-90), to je Kitâbu'l-Îżâḥ (I-IV, Nâlut/Libija 1391/1971). Uz Ibāzije iz Severne Afrike, Ibāzije iz Umana i Zengibara također pridaju veliki značaj ovom delu. Kitâbu'n-Nîl ve Şifâʾu'l-ʿalîl (I-II), koju je napisao Abdulazîz es-Semînî (um. 1223./1808.), vođa Ibâzija u Vâdî Mizâbu na jugu Alžira, na temelju prethodna Ibâzîjeva dela., Kairo 1305.) predstavlja glavni izvor alžirskih Ibāzīja. Ettafeyyiş je komentirao ovo delo pod imenom Şerḥu Kitâbi'n-Nîl (I-X, Kairo 1305-1343; I-XVII, Bejrut 1393/1973; Muscat 1986).Pored ovih općih knjiga, koje na određeni i sistematičan način obuhvataju sve fikhske predmete, napisane su te su samostalna dela o pojedinim temama, dok u pojedinim ograncima je formirana bogata literatura. U isto vreme, ovi posebni predmeti, koja čine podgrane fikhske nauke koja su se donekle osamostalile, uključuju javnu upravu i pravo "el-ahkâmu's-sultâniyye" i "siyâset-i şer'iyye", procesno pravo "edebu'l-kādî", univerzalna pravila i slična pitanja.Zajedničke i različite odredbe između dveju škola su "el-ešbâh ve'n-nezâir" i "furûk", nasledno pravo "ferâiz", odgovori na razna verska i pravna pitanja "fetve", međumezhebsko komparativno pravo "ilm-i hilaf", više oni koji se zbog poteškoća u svakodnevnom životu ne pridržavaju verskih naredbi i zabrana, čine ove radnje pravnim putem u smislu oblika, pod naslovom "hiyal", opštinske i policijske službe uopšteni pod naslovom "hisbe", međunarodno pravo "siyer", pravni dokumenti pod naslovom "şurût ve sicillât"., iako su radovi na ovu temu često pod istim nazivom, ponekad postoje i radovi napisani pod različitim nazivima. Neka dela o javnim finansijama imaju naslove "Kitâbu'l-Harâc" i "Kitâbu'l-Emvâl".

BIBLIOGRAFIJA

İbnu'l-Bennâ el-Bağdâdî, el-Muḳniʿ fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (ur. Abdulazîz Suleyman el-Baîmî), Rijad 1414/1993, uvod u publikaciju, I, 64-79. Nevevî, Tehẕîb, I/1, str. 3. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 262-285. Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 489-493, 625-627, 929-930; II, 1280-1286, 1612-1613, 1873-1876, 1912-1913, 2002-2004, 2008-2009. Serkîs, Muʿcem, I, 156, 247, 509, 565-566, 780, 966, 1109, 1121; II, 1172, 1416-1417, 1643, 1814-1815, 1820. Brockelmann, GAL, I, 459-515, 542-544; II, 237, 239, 341, 636-640; Suppl., I, 538, 636-718, 752-754; II, 97, 243, 244, 427-428, 447, 948-979. Muhammed Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1366/1947, str. 178-224 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Šafi'i, Kairo 1948., str. 149-186 (prikaz, ostalo). a.mlf., Malik, Kairo 1952., str. 175-204 (prikaz, ostalo). a.mlf., Ahmed b. Ḥanbel, Kairo 1367/1947, str. 192-197 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Imam Zeyd, Kairo 1378/1959, str. 228-275 (prikaz, ostalo). Poklon es-Sarahsija, Ankara 1965. Sezgin, GAS, I, 393-586. Hânbâbâ Muşâr, Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Teheran 1344. hş., tip.yer. Hayreddin Karaman, Historija islamskog prava, Istanbul 1974., str. 96-106, 133-140, vidi također. vrsta.mesto. a.mlf., “Ca‘feriyye”, DİA, VII, 5-6, 9. a.mlf., “Ahmed b. Hanbel”, a.e., II, 80-81. Yusuf Ziya Kavakcı, Sirijsko-rimski zakonik i islamsko pravo: Macmūʿ al-Fıḳh Systematics, Ankara 1975., str. 67. Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Najaf-Teheran 1355-98, I-XXV, type.yer. Hacvî, el-Fikru's-sâmî, I-II, tip.yer. N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography, Lahore 1981, str. 177-194 (prikaz, ostalo). Abdulazîz Binabdullah, Maʿlemetu’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Bejrut 1403/1983, str. 12-21, 53-189. Abdulkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (ur. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Bejrut 1405/1985, str. 424-444 (prikaz, ostalo). Ali el-Fâzıl el-Kâinî en-Necefî,

Muʿcemu muʾellifi'ş-Şîʿa, Qom 1405, type.yer. Habeşî, Meṣâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Sayda-Bejrut 1408/1988, str. 189-285 (prikaz, ostalo). Miklos Muranyi, Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur, Wiesbaden 1984. a.mlf., Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (prev. Saîd Buhayrî et al.), Bejrut 1409/1988. M. Takī Dânişpejûh, Fihristvâre-i Fıḳh-ı Hezâr u Çehâr-ṣad Ṣâle-i İslâmî der Zebân-ı Fârsî, Teheran 1367 hş./1989. Huseyin Muderrisî Tabâtabâî, Muḳaddimeʾî ber Fıḳh-i Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Mashhad 1368 hş./1990. Abdullah b. Ali es-Subey'î, ed-Durru'l-munaḍḍad fî esmâʾi kutubi meẕhebi Aḥmed, Bejrut 1410/1990. Ahmet Özel, Hanefijski učenjaci fikha, Ankara 1990. a.mlf., "Büwaytî", DİA, VI, 500. a.mlf., "Ansârî, Şeyh Murtaza", a.e., XI, 254. N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993. W. Madelung, "Izvori ismailitskog prava", JNES, XXXV (1976), str. 29-40 (prikaz, ostalo). Etienne Renaud, "Élements de bibliographie sur le Zaydisme", IBLA, XLIII/146 (1980), str. 309-321 (prikaz, ostalo). Kasım Kufralı, "Ghazâlî", İA, IV, 759. F. Krenkow, "Sahnûn", a.e., X, 68-69. Moh. Ben Cheneb, "Şemmâhî", a.e., XI, 406. a.mlf., "Khalil b. Isḥāk", EI2 (Eng.), IV, XII, 964. a.mlf., "el-Ḳudūrī", a.e., V, 345. W. Heffening, "Şâfiî", İA, XI, 271. a.mlf., "Şîrâzî", a.e., XI, 564. a.mlf., "el-Muzanī", EI2 (Eng.), VII, 822. a.mlf – [J. Schacht], "Ḥanafiyya", a.e., III, 163. J. Schacht, "Ibn ʿĀṣım", a.e., III, 721. H. Fleisch, "Ibn Ḥâdjib", a.e., III, 781. H. Laoust, "Ḥanābila", a.e., III, 158-162. a.mlf., "Khallāl", a.e., IV, 989-990. a.mlf., "Khirakī", a.e., V, 10. P. Nwiya, "Kalwadhānī", a.e., IV, 513. N. Cottart, "Mālikiyya", a.e., VI, 278-279. H. R. Idris, "Ibn Abī Zejd al-Ḳayrawānī", a.e., III, 695. M. Süveysî, "Abdulazîz es-Semînî", DİA, I, 194. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", a.e., II, 78-79. A. Saim Rehber, "Bâcûrî", a.e., IV, 416. Cengiz Kallek, "el-Bahru'z-zehhâr", a.e., IV, 518. a.mlf., "Bidâyetu'l-muctehid", a.e., VI, 133-134. a.mlf., "Cündî", a.e., VIII, 117. a.mlf., "Esed b. Furât", a.e., XI, 366.Halit Unal, "Bedâiu's-sanâî", a.e., V, 294. İbrahim Kâfi Dönmez, "el-Beyân ve't-tahsîl", a.e., VI, 29-30. Abdulazîm ed-Dîb, "Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn", a.e., VIII, 144. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", a.e., X, 134-135. Muhsin Koçak, "Ebû Şücâ el-İsfahânî", a.e., X, 235.

b). Moderni period.

Kao rezultat bliskog kontakta islamskog sveta sa Zapadom u XIX a posebno u XX.veku, te mentalne i strukturalne radikalne promene uočene u različitim oblastima od politike do obrazovanja, od ekonomije do prava, od međunarodnih odnosa do proizvodnje informacija i mogućnosti komunikacije i tehnologije , potreba da se islamske nauke, uključujući nauku o fikhu, obrađuju sa novim razumevanjem i metodom, kao rezultat toga, u ovom novom periodu, pojavile su se drugačija i bogatija literatura o fikhu, kako u formi, tako iu sistematici i sadržaju. Nesumnjivo je da je dubok uticaj zapadnog zakona na legalizaciju i pravosudnu organizaciju u islamskim zemljama, kao i na pravno obrazovanje i razumevanje, odigralo važnu ulogu u potrebi da se tradicionalna kultura i književnost fikha u ovim zemljama rukuje i izražava u novu formu i izraz. Iako se ova potreba u početku mogla posmatrati kao reakcija muslimanskih pravnika na osnovu njihovog osećanja religioznosti i nacionalizma na ishitreno i donekle preterano kopiranje zakona zapadnih zemalja od strane islamskih zemalja i dominantnog uticaja zapadnog prava, te žudnje da se vrate na osnovama, u narednim periodima, snažno javno mnenje prema islamizaciji počinje da deluje.Kao rezultat širenja islamsko-pravnog obrazovanja te istraživanja i porasta različitih primera prakse i institucionalizacije zasnovane na islamskom pravu, može se reči da je književnost dostigla izvesnu naučnu zrelost, doslednu i pomirljivu liniju.Poređenja radi, dok je u klasičnoj fikh literaturi većina radova imala za cilj da pokrije sve predmete fikha na određen i sistematski način, o redosledu i o temama se govorilo kazuističkom metodom.

U savremenom periodu, ova svrha i metoda je skoro potpuno napuštena, a umesto njih, na osnovu fikhskih odredbi u klasičnoj literaturi, stilom pristupa i primera rešenja sporednih pitanja, pokušali su da razotkriju opšte principe i doktrinarne stavove islamskih pravnika u nekoj oblasti, tako da , rasprostranjene studije koje ispituju opšte i teorijske odredbe islamskog prava u podbranama prava i koje to ilustruju iz klasične literature, u literaturi modernog perioda, sistematska struktura, pa čak i imenovanje podgrana u klasičnim delima, napušteni su, dok su predmeti fikha počeli da se ispituju prema savremenim pravnim granama i sistematici kao što su islamsko ustavno pravo, islamska ekonomija, transakciono pravo, lične prilike i Islamsko krivično pravo. Pored toga, može se reći da je fikhska literatura u svakoj islamskoj zemlji pod uticajem, u pogledu forme i sadržaja, pozitivnog prava koji je na snazi u toj zemlji i prava zapadnih zemalja koje čine izvor ovog zakona. Sa druge strane, u literaturi o fikhu novog perioda, predmeti se generalno ispituju komparativno, a ne prema određenom mezhebu fikha, ali umesto poređenja između šiitskog fikha i sunitskog fikha, akcenat se stavlja na poređenje između sunitskih fikh škola i nezavisnih mudžtehida ili poređenje sa zapadnim pravom, što je takođe povezano sa naučnom oštroumnošću autora u radovima.Vidi se da su preferencije i kritike uključene i među stavove mezheba i mudžtehida.Nesumnjivo je da je oživljavanje idžtihadskog pokreta u prošlom veku i činjenica da svako istraživanje ima identitet neke vrste idžtihadske aktivnosti, odigralo je ulogu u modernoj književnosti koja ima tako eklektičan karakter, kao i činjenica da se mezhebi fikha posmatraju kao individualni izbor u oblasti ibadeta i ličnih situacija, a postoji i međumezhebski odnos u drugim oblastima prava. Potreba i praksa legalizacije je takođe bila efikasna. Iako većina moderne literature o fikhu koju su napisali muslimanski pravnici, uključuje poređenja sa zapadnim pravom, značajnim delom na njih dominira čisto odbrambeni pristup i nastojanje da se proizvede alternativni pravni sistem, a ne doktrinarno i naučno poređenje koje takođe uzima istorijsko i sociokulturne veze u razmatranje. Važno je da to negativno utiče na korišćenje dotičnih dela. Pored toga, u razmatranju tema u ovim radovima, uočava se da se zakonske odredbe, zasnovane na Kuranu i Sunnetu, i pravna kultura koja se oko ove suštine formirala vekovima, nisu pažljivo diferencirane jedna od druge. Za razliku od klasičnog perioda, pored muslimanskih pravnika, značajan doprinos formiranju fikhske književnosti XX. Veka, dali su i zapadni učenjaci i pravnici. C. Snouck-Hurgronje. Mora tako biti zato što je prethodna generacija zapadnih autora kao što su Th. Villem Jujnboll, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, J. N. D. Anderson, N. James Coulson, Emile Tian dali dovoljno informacija o istorijskom razvoju, strukturi i opštim odredbama islamskog prava, iako sa kritičkim i pristrasnim stavovima, a o islamu u našem dobu Zapadni pisci i istraživači zainteresovani za islamsko pravo, fokusiraju se na razlike u pravnoj misli i praksi koje su viđene kroz vekove i trenutno u islamskim zemljama, a ne na ovaj aspekt islamskog prava. Oni se bave pitanjima i subjektima islamskog prava u kontekstu društveno-političkih i međunarodnih odnosa.Politička dešavanja u islamskim zemljama u XX. veku, potraga za sistemom zasnovanim na islamu i sve veći trend legalizacije i strukturiranja, doveli su islamsko pravo u centar pažnje, iako iz različitih razloga i svrha, kako u ovim zemljama, tako i u Zapad. Sa druge strane, u našem dobu, kada su akumulacija znanja i komunikacija dobili drugačiji značaj i dimenziju, a međunarodno znanje i kulturna razmena i konkurencija se ubrzali, nagli porast broja univerziteta, raznih naučnih institucija i istraživačkih centara, kako u ovim zemljama tako i na Zapadu. a u islamskim zemljama je obrazovanje, obuku, istraživanje i promociju islamskog prava učinilo važnijim. Takođe je utrlo put za značajno povećanje broja naučnih aktivnosti i publikacija na ovu temu.

Kao rezultat ovog razvoja, doktorske teze i druge akademske istraživačke i publikacijske aktivnosti u vezi sa teorijom i praksom islamskog prava, predstavljaju jedan od glavnih razloga zašto je islamska pravna literatura u savremenom periodu postala bogatija u pogledu kvaliteta i kvantiteta. Pored toga, pored naučnih istraživanja objavljenih u obliku knjige, značajan udeo u obogaćivanju fikha imaju i naučni članci objavljeni u periodu univerziteta i različitih istraživačkih centara, časopisima, poklonima i godišnjicima, članci iz enciklopedije i obaveštenja o naučnim skupovima te pregovaračkih tekstova književnosti u modernom periodu. Među njima, treba istaći da poseban značaj imaju periodika teoloških, pravnih (šerijatskih) i ekonomskih fakulteta u islamskim zemljama, islamskih, orijentalnih, bliskoistočnih i uporednopravnih istraživačkih instituta i centara u islamskim i zapadnim zemljama. Među literaturom u ovoj poslednjoj grupi, Mecelletu Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Jeddah 1986 –), el-Mevsûʿatu'l-fıḳhiyye (Kuvajt 1983 –), Mevsûʿatu'l-fıḳhi'l-İslâmî (Mevsûʿatu Cemâl ʿAbdinnâṣır) (Kairo 1966. –), The American Journal of Comparative Law (Berkeley 1952. –), Arabica (Leiden 1927. –), Arab Law Quarterly (London 1986. –), Arab Studies Quarterly (Belmont 1979. –), Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London 1917 –), Islamic and Comparative Law Quarterly (New Delhi 1981-1991), Islamic Studies (Islamabad 1962 –), Der Islam (Berlin 1910 –), Journal of Islamic and Comparative Law (Zaria [Nigerija] 1967 –), Journal of the American Oriental Society (Michigan 1842 –), Journal of Near Eastern Studies (Chicago 1884 –), Journal of the Indian Law Institute (New Delhi 1958 –), Journal of Malaysian and Comparative Law (Kuala Lumpur 1974 –), Revue des Etudes Islamique (Pariz 1927. –) može se smatrati primerom.U zavisnosti od ovih izmena i karakteristika viđenih u smislu forme i sadržaja u XX veku u istraživanjima i publikacijama o islamskom pravu, sledeći primeri mogu se dati samo iz publikacija u obliku knjige u okviru imenovanja i razlika koja se mogu izraditi u skladu sa modernim periodom furu-i fikh literature te pod-disciplinama zakona (pošto su ovde dati samo primeri iz literature u formi knjige i relevantnih članaka za literaturu o njihovim temama, uključujući članke i enciklopedijske članke; takođe, za opštu literaturu o usul-i fikhu, pogledajte USL-I FIKH).

Islamsko pravo (opšte).

Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhu'l-İslâmî fî ṣevbihi'l-cedîd (el-Medḫalu'l-fıḳhiyyu'l-ʿâm) (I-III, Damask 1967.-1968.); Abdulkerîm Zeydân, el-Medḫal li-dirâseti'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Bejrut 1982.); Muhammed Mustafa Eş-Şelebî, el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1985) i el-Fıḳhu'l-İslâmî beyne'l-miṣâliyye ve'l-vâḳıʿiyye (Bejrut 1982); Abdurrahman el-Cezîrî, el-Fıḳh ʿale'l-meẕâhibi'l-erbaʿa (I-V, Kairo 1392/1972); Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fıḳhu'l-İslâmî ve edilletuh (I-VIII, Damask 1984-1985); Mahmûd Şeltût, al-Islâm ʿaḳīde ve şerîʿa (Kairo 1959.); Muhammed Selâm Medkûr, el-Medḫal li'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1960); Seyyid Sâbik, Fıḳhu's-sunne (I-III, Kairo, ts.); Yûsuf el-Kardâvî, el-Medḫal li-dirâseti'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1992.); Muhammed Cevâd Mughniyye, Fıḳhu'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ (I-VI, Bejrut 1965.); Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mebâdiʾu'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-Caʿferî (Bagdad 1964.); Nizâmeddin Abdülhamîd, Mefhûmu'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1984); Ahmed Eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât (I-VII, Bejrut 1980); Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1910; Fr. trans. Le dogme et la loi de l'Islam, Paris 1920; Eng. trans. Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton 1981); Th. Willem Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes (Leiden-Leipzig 1910.); D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche alsistema sciafiita (I, Rim 1926, II, Rim 1938); J. Lopez Ortiz, Derecho musulman (Barcelona-Buenos Aires 1932.); L. Milliot, Introduction à l'étude du droit musulman (Pariz 1953); Georges-H. Bousquet, Le Droit musulman (Pariz 1963); Charles Raymond, Le Droit musulman (Pariz 1974); Y. Linant de Bellefonds,Traité de droit musulman comparé (I-II, Pariz 1965.); Majid Khadduri,

Islamska koncepcija pravde (Baltimore 1984.); Asaf A. A. Fyzee, Introduction to the Study of Muhammadan Law (London 1931.) i Outlines of Muhammadan Law (Oxford 1949.); C. Snouck-Hurgronje, Verspreide Geschriften (Bonn-Leipzig 1923.); Izabrana djela C. Snoucka Hurgronjea (Leiden 1957.); Adeleke Dirisu Ajijola, Uvod u islamsko pravo (Karachi 1981); Joseph Schacht, Uvod u islamsko pravo (Oxford 1964.); Marcel Morand, L'Interdiction en droit musulman (Alžir 1901.); R. Roberts, The Social Laws of the Qorân (London 1952); Z. C. Valiani, Uvod u muslimanske zakone (Karachi 1990); Abdur Rahman Doi, Shari'ah the Islamic Law (London 1984); N. B. A. Baillie, A Digest of Moohummudan Law (London 1887); Hossein Modarressi Tabātabā'ī, An Introduction to Shī'ī Law (London 1984); Syed Ameer Ali, Muhamedansko pravo (I-II, New Delhi 1986.); Duncan B. MacDonald, Razvoj muslimanske teologije, jurisprudencije i ustavne teorije (New York 1903.); S. Dinshah Fardunji Mulla, Načela muhamedanskog prava (Lahore 1987.); Edwin B. Firmage – Bernard G. Weiss – John W. Welch (ur.), Religion and Law Biblical Judaic and Islamic Perspectives (Eisenbravns 1990); Etan Kohlberg, Verovanje i zakon u Imami šiizmu (Norfolk 1991.); Abul Fadl Ezzati, Uvod u šiijsko islamsko pravo i jurisprudenciju (Lahore 1976.); A. Colomer, Droit musulman (I, Rabat 1963, II, Rabat 1968); Chafik Chehata, Études de droit musulman (Pariz 1971) i Précis de droit musulman (Pariz 1970); ON. Nasuhi Bilmen, Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kāmûsu (I-VI, Istanbul 1949-1952, I-VIII, Istanbul 1985); Sabri Şakir Ansay, Islamsko pravo u pravnoj povijesti (Ankara 1958.); Hayreddin Karaman, Uporedno islamsko pravo (I-III, Istanbul 1986-1987).

Historija islamskog prava.

Ali Hasen Abdulkādir, Naẓra ʿâmme fî târîẖi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1965.); Muhammed el-Khudarî, Târîẖu't-teşrîʿi'l-İslâmî (Kairo 1961); Muhammed b. Hasan el-Hajvî, el-Fikru's-sâmî fî târîẖi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-II, Medina 1396/1976); Muhammed Yûsuf Mûsâ, Târîẖu'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-III, Kairo 1966.); Bedrân Ebu'l-Ayneyn Bedrân, Târîẖu'l-fıḳhi'l-İslâmî ve naẓariyyetu'l-milkiyye ve'l-ʿuḳūd (Bejrut, ts.); Abdulazîz Şerefeddin, Târîẖu't-teşrîʿi'l-İslâmî (Benghazi 1989); Mahmûd Şihâbî, Edvâr-ı Fıḳh (Teheran 1951.); D. S. Margolioth, The Early Development of Mohammedanism (London 1914); Joseph Schacht, Porijeklo muhammadanske jurisprudencije (Oxford 1959); N. J. Coulson, Povijest islamskog prava (Edinburgh 1964.); P. Crone, Roman Provincial and Islamic Law (Cambridge 1987); H. Vandevelde, Cours d'histoire du droit musulman et des institutes musulmanes (Algiers 1983); Majid Khadduri – Herbert J. Liebesny (ur.), Poreklo i razvoj islamskog prava (New York 1984.); Bekir Ahmed, Histoire de l'école malékite en orient jusqu'à la fin de moyen âge (Tunis 1962.); Yusuf Ziya Kavakcı, Sirijsko-rimski zakonik i islamsko pravo (Ankara 1975.); Ali Şafak, Kodifikacija islamskog prava (Erzurum 1977.); Osman Keskioğlu, Historija fikha i islamskog prava (Ankara 1980.); Hayreddin Karaman, Historija islamskog prava (Istanbul 1989).

Porodično pravo, lične situacije i nasleđe.

Abdulkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe (I-XI, Bejrut 1993.); Muhammed Ebû Zehre, el-Aḥvâlu'ş-şaẖṣiyye (Kairo 1950.) i ʿAḳdu'z-zevâc ve âṣâruh (Kairo 1971.); Abdurrahman Tâc, el-Aḥvâlu'ş-şaẖṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1955.); Zekiyyuddin Şa'bân, el-Aḥkâmu'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaẖṣiyye (Bejrut 1978.); Ahmed Abîd el-Kubeysî, el-Aḥvâlu'ş-şaẖṣiyye fi'l-fıḳh ve'l-ḳażâʾ ve'l-ḳānûn (Bagdad 1975.); Muhammed Zeyd el-İbyânî, Şerḥu'l-Aḥkâmi'ş-şerʿiyye (Bagdad, ts.); M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmu'l-aḥvâli'ş-şaẖṣiyye (Kairo 1958.); Abdurrahman es-Sâbûnî, Medâ ḥurriyeti'z-zevceyn fi'ṭ-ṭalâḳ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (I-II, Bejrut 1983); Muhammed Mustafa Şelebî, Aḥkâmu'l-mevârîṯ (Bejrut 1978) i Aḥkâmu'l-usre fi'l-İslâm (Bejrut 1977); Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne'l-fıḳh ve'l-ḳānûn (Alep 1962); Ali el-Hafîf, Aḥkâmu'l-vaṣiyye (Kairo 1962);

Subhî el-Mahmesânî, el-Mebâdiʾu’ş-şerʿiyye ve’l-ḳānûniyye (Bejrut 1981.); Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Ḥuḳūḳu'l-evlâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Aleksandrija 1987.); Abdulazîz Âmir, el-Aḥvâlu’ş-şaḫṣiyye (Kairo 1961.);Nezîh Hammâd, Naẓariyyetu’l-vilâye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Damaşk-Bejrut 1994); Muhammed Yûsuf el-Muhammedî, Aḥkâmu’n-neseb fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Katar 1994.); W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (London 1903.); Gertrude H. Stern, Brak u ranom islamu (London 1939.); A. R. I. Doi, Žene u šerijatu (London 1989.); J. L. Esposito, Žene u muslimanskom obiteljskom pravu (Syracuse University Press 1982.); K. Hodkinson, Muslimansko obiteljsko pravo: Izvorna knjiga (London-Canberra 1984.); Jamal J. Nasser, Islamsko pravo osobnog statusa (London 1990.); D. Pearl, A Textbook on Muslim Personal Law (London 1987); Muhammad Mustafa Khan, Islamsko pravo nasleđivanja (New Delhi 1989.); M. Iqbal Siddiqi, Obiteljski zakoni islama (Lahore 1984.); Hamid Khan, Islamsko pravo nasleđivanja (Lahore 1980.);Abdulaziz Mohammed Zaid, Islamsko pravo ostavštine (London 1986.); Almaric Rumsey, Mohammadan Law of Inheritance and Rights and Relations Affecting it (London 1880); C. H. Withers Payne, Mahomedansko pravo nasljeđivanja prema Shafiijevoj školi (Singapur 1932.); Noel J. Coulson, Succession in the Muslim Family (Cambridge 1971); Syed Ameer Ali, Pravni položaj žene u islamu (London 1912.); Ali Šaukat, Brak i razvod u islamu (Bombay 1987.); T. M. Estevez Brasa, Derecho civil musulman precedido du una uvod al advenimento del islam (Buenos Aires 1981); C. Mallat – J. Connors (ur.), Islamic Family Law (London 1990); K. N. Ahmad, Muslimansko pravo o razvodu (New Delhi 1984); Mahmud Esad, Kitâb-ı Nikah i Talâk (Istanbul 1326-1328); Ali Himmet Berki, Odricanje i prijenos u islamskom pravu (Ankara 1954); Halil Cin, Brak u islamskom i osmanskom pravu (Ankara 1974) i Razvod u našem starom pravu (Ankara 1976); M. Akif Aydın, Islamsko-osmansko obiteljsko pravo (Istanbul 1985.); Hamza Aktan, Comparative Islamic Inheritance Law (Istanbul 1991); Hayreddin Karaman, Žene i obitelj u islamu (Istanbul 1993.); Ahmet Akgündüz, Foundation Institution in Islamic Law and Ottoman Practice (Ankara 1988); Hamdi Döndüren, Islamsko pravo s dokazima (Konya 1977.); Celal Erbay, Zaštita maloljetnika u islamskom pravu (Baku 1995).

Zakon o prometu.

(dugovi, dobra, zemljište).

Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdiru'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-IV, Kairo 1954.-1960.); Subhî el-Mahmesânî, en-Naẓariyyetu'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Bejrut 1948.); Muhammad Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd (Kairo 1939.); Ali el-hafîf, el-milkiyye fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye (Bejrut 1990), eḍ-ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Cairo 1971) i el-ḥaḳ veuẕmm l-mevt fîhimâ (Kairo 1957.); M. Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve naẓariyyetu’l-ʿaḳd (Kairo 1952); Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve eṣeruhû fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene (Bejrut 1410/1990); M. Ali Bahrülulûm, ʿUyûbu'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1980.); Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾu’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd (Bejrut 1985.); Fahrî Ebû Safiyye, el-İkrâh fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Medina 1986.); Muhammed b. Ali es-Semîh, Mülkiyyetu’l-arż fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Rijad 1983.); Muhammed Hasan Ebû Yahyâ, Niẓâmu'l-arâżî fî ṣadri'd-devleti'l-İslâmiyye (Amman 1988.); Muhammed Ahmed Sirâc, Ḍamânü'l-ʿudvân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1993); Abdulazîz Ebû Ganîme, eż-Żarûre fi’l-muʿâmelât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Kairo 1988.); Hâşim Ma’rûf el-Hasenî, Naẓariyyetu’l-ʿaḳd fi’l-fıḳhi’l-Caʿferî (Bejrut, ts.); Abdulazîz İzzet el-Hayyât, Eş-Şerikât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (I-II, Bejrut 1984.); Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ ve medâ sulṭânü'd-devle fî taḳyîdih (Bejrut 1984.) i Naẓariyyetü't-teʿassüf fî istîʿmâli'l-ḥaḳ (Bejrut 1981.); Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü’ḍ-ḍamân (Damaşk 1982); Abdurrahman M. Abdulkādir, el-Vasîṭ fî ʿaḳdi’l-icâre fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Kairo 1993) i Temelluku’l-arâżî bi’l-iḫṭâʿ (Kairo 1993);

Muhammed b. Râşid el-Osmân, Beyʿu'l-ʿıḳār ve'ş-şimâr fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1994.); Nâdire M. Sâlim, ʿAḳdu'l-ʿamel beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vaż'î (Kairo 1994.); Hamdi Receb A. Hasan, aş-Şufʿa ve âşâruhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1991.); Şeref Ali Eş-Şerîf, el-İcâretu'l-vâride ʿalâ ʿameli'l-insân (Dželeda 1980.); Abdulkādir Muhammed Kahtân, es-Sukûtu'l-muʿabbir ʿani'l-irâde ve eşeruhû fi't-taşarrufât (Kairo 1991.); Chafik Chehata, Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman (Kairo 1936.) i Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite (Pariz 1969.); M. Muslehuddin, Koncept građanske odgovornosti u islamu i deliktno pravo (Lahore 1982); M. Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam (Islamabad 1984); Émile Tyan, Le système de la responsabilité délictuelle en droit musulman (Bejrut 1926.); Daniel Saurin, La Propriété dans le droit musulman (Pariz 1906.); S. E. Rayner, The Theory of Contracts in Islamic Law (London 1991); H. Shimizu, Philosophy of the Islamic Law of Contract (Niigata 1989); M. Hakim Said, Poslodavac i zaposlenik u islamskom konceptu (Pakistan 1972.); Ali Şafak, Islamsko zemljišno pravo i praksa (Istanbul 1977.); Fahri Demir, Raspodjela imovine i bogatstva u islamskom pravu (Ankara 1981.); Fahrettin Atar, Islamsko pravo o izvršenju i stečaju (Istanbul 1990.); Osman Şekerci, Islamsko korporativno pravo (Istanbul 1981.);Abdülkadir Şener, Grant iz islamskog prava (Ankara 1984.); Hamdi Döndüren, Ograničenja dobiti u kupnji i prodaji prema islamskom zakonu (Balıkesir 1984.); Ročna razlika i ograničenje dobiti u trgovini prema islamskom pravu (Istanbul 1987.); Odnosi zaposlenik-poslodavac u smislu komparativnog prava i prakse (Istanbul 1990).

Krivično pravo.

Zejd b. Abdulkerîm, el-ʿAfv ʿani'l-ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Rijad 1990.); Abdusselâm M. Eş-Şerîf, el-Mebâdiʾu'ş-şerʿiyye fî aḥkâmi'l-ʿuḳūbât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1986.); Abdulgaffâr İbrâhim Sâlih, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1989.); İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diye beyne'l-ʿuḳube ve't-taʿvîż fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-muḳāren (Bejrut 1986.); Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme ve'l-ʿuḳube fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-II, Kairo 1974); Ahmed Fethî Behnesi, Naẓariyyât fi'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî (Kairo 1969), el-ʿUḳube fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1983), Medḫalu'l-fıḳhi'l-cin âʾi yyi ' l-İslâmî (Kairo 1983.), el-Mesʾûliyyetü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1969.) i el-Mevsûʿatu'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-IV. , Bejrut 1991); Abdulkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyu'l-İslâmî (Kairo 1977.); Abdulhâliḳ en-Nevâvî, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vaż'î (Bejrut 1974.); Muhammed Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî (Kairo 1983); Abdulazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1957.); Mahmûd Şeltût, el-Ḳıṣâṣ (Kairo 1946.); Ali Sâdık Ebû Heyf, ed-Diye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1932.); Yûsuf Kāsım, Naẓariyyetu'ż-żarûre fi'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-cinâʾiyyi'l-vaż'î (Kairo 1981.); Gays Mahmûd el-Fâhirî, el-İştirâku'l-cinâʾî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Benghazi 1993); Ebu'l-Meâtî Hâfız Ebü'l-Futûh, en-Niẓâmu'l-ʿiḳābiyyu'l-İslâmî (Kairo 1976.); Uriel Heyd, Studije o starom osmanskom kaznenom pravu (Oxford 1973.); L. Bercher, Les Délits et les peines de droit commun prévus par le Coran (Pariz 1926.); R. Arevalo, Derecho Penal Islamico (Tangiers 1939); M. Cherif Bassiouni (ur.), Sustav islamskog kaznenog pravosuđa (London 1982.); N. S. A. Sanad, The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law: Shari'a (Chicago 1991); M. Wali Ullah, Muslimanska jurisprudencija i Kur'anski zakon o zločinima (Lahore 1982); A. Ibrahim Pacha, De la responsabilité pénale en droit islamique d'après la doctrine hanéfite (Pariz 1944); Muhammad Sharif, Crimes and Punishment in Islam (Lahore 1972); Muhammad Iqbal Siddiqi, Kazneni zakon islama (Lahore 1979.); M. Muslehuddin, Zločin i islamska doktrina preventivnih mjera (Islamabad 1985); Ali Şafak, Islamsko kazneno pravo (Erzurum 1978.); Cevat Akşit, Islamsko kazneno pravo i humanitarna načela (Istanbul 1976).

Ustav - Upravno pravo.

Abdulhamîd Mutevellî, Mebâdiʾü niẓâmi’l-ḥukm fi’l-İslâm (Aleksandrija, ts.); Fethî Abdulkerîm, ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kairo 1977); Fethî ed-Düreynî, Ḫaṣâʾiṣu’t-teşrîʿi’l-İslâmî fi’s-siyâse ve’l-ḥükm (Bejrut 1987.); Muhammed Fârûk Nebân, Niẓâmu'l-ḥukm fi'l-İslâm (Bejrut 1988.); Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhu'l-ḫilâfe ve teṭavvuruhâ (Kairo 1989); Ali Abdurrâzık, el-İslâm ve uṣûlu’l-ḥukm (Bejrut, ts.); Muhammed Bahît, Ḥaḳīḳatü'l-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm (Kairo 1344.); M. Yûsuf Mûsâ, Niẓâmu’l-ḥukm fi’l-İslâm (Kairo, ts.); Muhammed Ziyâeddin er-Reyyis, en-Naẓariyyâtu's-siyâsiyyetu'l-İslâmiyye (Kairo 1979.); Abdulvehhâb Hallâf, es-Siyâsetu’ş-şerʿiyye (Kairo 1977.); Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmu’l-ḥukm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫ (Bejrut 1974.); İsmâil el-Bedevî, Velâyetu'l-ʿahd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kairo 1994) ve İḫtişâṣâtu's-sulṭati't-tenfîẕiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye ve'n-nu ẓumi'd-dustû ' observance' l-muʿâṣira (Kairo 1993); Muhammed Re'fet Osman, Riyâsetu'd-devle (Kairo 1975); Émile Tyan, Institutions du droit public musulman (I-II, Pariz 1954.-1956.); T. W. Arnold, Kalifat (London 1965.); Kemal A. Faruki, Evolucija islamske ustavne teorije i prakse od 610. do 1926. (Karachi 1391/1971); Abdul Hamed Siddiqi, Kalifat i sultanat (Karachi 1963.) i Teokracija i islamska država (Lahore 1981.); K. S. Lampton, Država i vlada u srednjovekovnom islamu (New York 1985.); Hamid Enayat, Moderna islamska politička misao (London 1982.); E. I. J. Rosenthal, Politička misao u srednjovekovnom islamu (Cambridge 1958); M. Zafrullah Han, Islam i ljudska prava (Tilford 1988); Daniel C. Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Cambridge 1950); Samuel M. Zwemer, The Law of Apostasy in Islam (London 1924); Muhammad Asad, Principi države i vlade u islamu (Berkeley 1961); C. Mallat (ur.), Islam and Public Law (London 1993); S. A. Arjomand, Autoritet i politička kultura u šiizmu (New York 1988); F. Hassan, Koncept države i prava u islamu (Lanham 1981); L. Massignon, La Crise de l'autorité religieuse et le Califat en Islam (Pariz 1925.); W. Montgomery Watt, Islamska politička misao (Edinburgh 1968); S. D. Goitein, Studije o islamskoj povijesti i institucijama (Leiden 1966); Salih Tuğ, Ustavni pokreti u islamskim zemljama (Istanbul 1969.); Vecdi Akyüz, Transformacija kalifata u sultanat (Istanbul 1991).

Međunarodno pravo.

Zâfir el-Kāsımî, el-Cihâd ve’l-ḥuḳūḳu’d-devliyyetu’l-ʿâmme fi’l-İslâm (Bejrut 1982.); Kâmil Selâme ed-Daks, el-ʿAlâḳātu’d-devliyye fi’l-İslâm (Dževda 1976.); Abdulkerîm Zeydân, Aḥkâmu’ẕ-ẕimmiyyîn ve’l-musteʾmenîn fî dâri’l-İslâm (Bagdad 1982.); Muhammed Abdullah Dirâz, Dirâsât İslâmiyye fi’l-ʿalâḳāti’l-ictimâʿiyye ve’d-devliyye (Kuvajt 1973); Vehbe ez-Zuhaylî, Âṣâru’l-ḥarb fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Damaşk 1965); Abdullatîf Âmir, Aḥkâmu'l-esrâ ve's-sebâyâ fi'l-ḥurûbi'l-İslâmiyye (Kairo 1986.); Abdulhâliḳ en-Nevâvî, el-ʿAlâḳātu’d-devliyye ve’n-nuẓumü’l-ḳażâʾiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Bejrut 1974.); Ali Ali Mansûr, aş-Şerîʿatu'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûnü'd-devliyyu'l-ʿâm (Kairo 1390/1971); İsmâil Lutfî Fatânî, İḫtilâfu’d-dâreyn ve eṣeruhû fî aḥkâmi’l-munâkeḥât ve’l-muʿâmelât (Kairo 1990.); Muhammed Hamîdullah, el-Veṣâʾiḳu’s-siyâsiyye (Bejrut 1983); Hâlid Reşîd el-Cumeylî, Aḥkâmu’l-aḥlâf ve’l-muʿâhedât (Bagdad 1987.); Ali b. Nufey el-Ulyânî, Ehemmiyyetu'l-cihâd fî neşri'd-daʿveti'l-İslâmiyye (Rijad 1405/1985); Majid Khadduri, Islamsko pravo naroda (Baltimore 1966.) i Rat i mir u islamskom pravu (Baltimore 1955.); Nagıb Armanagi, Les principes islamiques et les rapports internationaux en temps de paix et de guerre (Pariz 1929.); Muhammad Hamidullah, Document sur la diplomatie musulmane à l’èpoque du Prophète et des khalifes orthodoxes (Pariz 1935); Antoine Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam (Beyrouth 1958); Julius Hatschek, Der Musta'min (Berlin 1920.); Hans Kruse, Islamische Völkerrechtslehre (Göttingen 1953.);

A. H. Abu Sulayman, Islamska teorija međunarodnih odnosa (Herndon 1987); J. Kelsay – J. T. Johnson (ur.), Just war and Jihad (New York 1991); A. A. An-na'im, Prema i islamskoj reformaciji: građanske slobode, ljudska prava i međunarodno pravo (Syracuse 1990.); Alfred Morabia, Le Gihad dans l'Islam médiéval (Pariz 1993.); Seif el-Wady Romahi, Studije međunarodnog prava i diplomatske prakse s uvodom u islamsko pravo (Tokio 1980.); Ahmet Reşit Turnagil, Islam i pravo naroda (Istanbul 1977.); Ahmet Özel, Međunarodni odnosi i koncept zemlje u islamskom pravu (Istanbul 1982).

Organizacija suda i pravo suđenja.

Muhammed b. Maʿcûz, Vesâʾilu'l-iṯbât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Dârulbeyzâ 1404/1984); Ahmed Abdulmun'im el-Behî, Min ṭuruḳi'l-iṯbât fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn (Kairo 1965.); Muhammed Zeyd el-İbyânî, Mebâḥiṯ fi'l-murâfeʿâti'ş-şerʿiyye (Kairo 1913.); Ahmed Ibrahim, Ṭuruḳu'l-iṯbâti'ş-şerʿiyye (Kairo 1939.); Ali Karrâa, al-Uṣûlu'l-ḳażâʾiyye fi'l-murâfeʿâti'ş-şerʿiyye (Kairo 1921.); Ahmed ed-Dâûr, Aḥkâmu'l-beyyinât (Damaşk 1965); Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, Vesâʾilu'l-iṯbât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Damaşk-Beirut 1982); Hilâlî Abdullah Ahmed, en-Naẓariyyetu'l-ʿâmme li'l-iṯbât fi'l-mevâddi'l-cinâʾiyye (Kairo 1987.); M. Ahmed Dav et-Terhûnî, Ḥucciyyetu'l-ḳarâʾin fi'l-iṯbâti'l-cinâʾî (Benghazi 1993); Muhammad Abdurrahman el-Bakr, es-Sulṭatu'l-ḳażaʾiyye ve şaḫṣiyyetu'l-ḳāḍî (Kairo 1988); Abdulfettâh Mahmûd İdrîs, el-Ḳaẓâʾ bi'l-eymân ve'n-nuḳūl (Kairo 1993.); Émile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (I-II, Pariz 1938.-1943.); Ghulam M. Azad, Pravosudni sustav islama (Islamabad 1987.); J. S. Nielsen, Sekularna pravda u islamskoj državi (Leiden 1989.); Haim Gerber, Državno društvo i pravo u islamu (State University of New York 1994); Fahrettin Atar, Islamska pravosudna organizacija, njen nastanak i funkcioniranje (Ankara 1979.); Yusuf Ziya Kavakçı, Hisbe Teşkilâtı (Ankara 1975.); Abdülaziz Bayındır, Islamsko sudsko pravo (Istanbul 1980).

Ekonomija i finansijsko pravo.

Yûsuf el-Qardâvî, Fıḳhu'z-zakat (I-II, Bejrut 1981); Ahmed el-Husarî, es-Siyâsetu'l-iḳtiṣâdiyye ve'n-nuẓumu'l-mâliyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Bejrut 1986.); Muhammed Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nuẓumu'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye (Kairo 1977.); Abdulhâliḳ en-Nevâvî, en-Niẓâmu'l-mâlî fi'l-İslâm (Kairo 1971.); Ali Abdurresûl, el-Mebâdiʾu'l-iḳtiṣâdiyye fi'l-İslâm (Egipat, ts.); Behî el-Hûlî, eṣ-Ṣerve fî ẓilli'l-İslâm (Kairo 1971.); Mustafa Abdullah Hemşerî, el-Aʿmâlu'l-maṣrifiyye ve'l-İslâm (Kairo 1973); Muhammad Akram Khan, Issues in Islamic Economics (Lahore 1983); Sami Ahmed Hamud, Islamsko bankarstvo (London 1985.); S. Taouti, Vers un système bancaire conforme à la charia islamique (Alžir 1986.); M. N. Sıddıqı, Bankarstvo bez kamata (Leicester 1983.), Osiguranje u islamskoj ekonomiji (Leicester 1985.) i Partnerstvo i podjela dobiti u islamskom pravu (Leicester 1985.); N. P. Aghnides, Mohammedan Theories of Finance (New York 1916.); Frede Løkkegaard, Islamsko oporezivanje u klasičnom razdoblju (Kopenhagen 1950.); Mohammad Muslehuddin, Bankarstvo i islamsko pravo (Karachi 1974.) i Osiguranje i islamsko pravo (Lahore-Dacca 1969.); H. M. Tabatabai, Kharaj u islamskom pravu (Essex-London 1983.); M. A. S. Siddiqi, Rani razvoj zakona o zekatu i idžtihada (Karachi 1983); B. Johansen, Islamski zakon o zemljišnom porezu i renti (London 1988.); C. Mallat (ur.), Islamic Law and Finance (London 1988); N. A. Saleh, Nezakoniti dobitak i legitimna praksa u islamskom pravu (Cambridge 1986.); Hasanuz Zaman, Ekonomske funkcije islamske države ([Rano iskustvo] Karachi 1981.); M. Ahmad, Ekonomija islama (Lahore 1974); F. de Zayas, Zakon i filozofija zekata (Damask 1960); Salih Tuğ, Pojava islamskog poreznog prava (Ankara 1963.); Yunus Vehbi Yavuz, Institucija zekata u islamu (Istanbul 1972); Ahmet Tabakoğlu,

Uvod u islamsku ekonomiju (Istanbul 1979) i Islam i ekonomski život (Istanbul 1987); Celal Yeniçeri, Principi islamske ekonomije (Istanbul 1990.) i Državni proračun u islamu (Istanbul 1984.); Pitanja financiranja u islamskoj ekonomiji (Istanbul 1992.); Ekonomski razvoj i islam (Istanbul 1987.); Novac, kamata i islam (Istanbul 1987).

Ibadeti, haram i halal.

Ahmed M. Assâf, el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm (Bejrut 1986.); Abdullah b. Abdurrahman el-Câsir, el-Aḥkâm li-ḥacci beytillâhi'l-ḥarâm (Rijad 1992.); Şa'bân M. İsmâil, el-ʿİbâde fi'l-İslâm (Kairo 1980.); Yûsuf el-Qardâvî, el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm (Kairo 1380/1960) i el-ʿİbâde fi'l-İslâm (Kairo 1985); Abdulhalîm Mahmûd, el-ʿİbâde aḥkam ve esrâr (Bejrut 1980.); Kâmil Mûsâ, Aḥkâmü'l-ʿibâdât (Bejrut 1992.); Abdulvehhâb Abdusselâm Tavîle, Fıḳhü'ṭ-ṭahâre (Kairo 1986.); Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, el-ʿİbâdâtu'l-İslâmiyye (Aleksandrija 1985); Abdulfettâh Mahmûd İdrîs, Ḥukmu't-tedâvî bi'l-muḥarremât (Kairo 1993.); Abdulmecîd Mahmûd Salâhîn, Aḥkâmu'n-necâsât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Jeddah 1991.); Muhammed Abdulazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Bejrut 1985.); Riaz Hussejin, Halal i haram u islamu (Lahore 1991); Franz Rosenthal, Kockanje u islamu (Leiden 1975); Ömer Nasuhi Bilmen, Veliki islamski katekizam (Istanbul 1947.-1948.); Hayreddin Karaman, Što je halal i haram u našem svakodnevnom životu (Istanbul 1979) i Današnja pitanja u svetlu islama (I-II, Istanbul 1978-1982, 1988); Suleyman Ateş, Novi islamski katekizam (Ankara 1979.); Vecdi Akyüz, Usporedni Bogoslužni katekizam (I-IV, Istanbul 1995.); Odjeća i pokrivanje u islamu (Istanbul 1987).

Implementacija i donošenje.

Muhammed Kadri-paša, Murşidu'l-ḥayrân ilâ maʿrifeti aḥvâli'l-insân (Damaşk 1981) ve el-Aḥkâmu'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye (Kairo, ts.); Abdussettâr Âdem, Eş-Şerîʿatu'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûnu'l-medeniyyu'l-Mıṣrî (Kairo 1969); Mahmûd Âtıf el-Bennâ, Niẓâmü'z-zakat ve'ḍ-ḍarâʾib fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye (Rijad 1983.); Subhî el-Mahmesânî, el-Evżâʿu't-teşrîʿiyye fi'd-düveli'l-ʿArabiyye mâżîhâ ve ḥâżıruhâ (Bejrut 1972); Norman Anderson – Noel J. Coulson, Islamsko pravo u suvremenoj kulturnoj promjeni (Lahore 1979.); Norman Anderson, Islamsko pravo u Africi (London 1954.), Islamsko pravo u modernom svijetu (New York 1959.), Obiteljsko pravo u Aziji i Africi (New York 1967.), Reforma zakona u muslimanskom svijetu (London 1976.) i Islam u Moderni svijet (Leicester 1990.); C. A. Hooper, Građansko pravo Palestine i Trans-Jordana (Jerusalem 1933.), M. Khadduri – H. J. Liebesny (ur.), Pravo na Bliskom istoku (Washington 1955.); Abul Husain, Povijest razvoja muslimanskog prava u Britanskoj Indiji (Kalkuta 1934.); G.-H. Bousquet, Du droit musulman et de son application effective dans le monde (Algiers 1949) i Précis de droit musulman principalement malékite et algérien (I-II, Algiers 1959-1960); Aziz Ahmad, Islamsko pravo u teoriji i praksi (Lahore 1956.); Babu Ram Verna, Muhamedanski zakon u Indiji i Pakistanu (Allahabad 1959); Erwin Rosenthal, Islam u modernoj nacionalnoj državi (Cambridge 1965); S. Vesey – E. Fitzgerald, Muhammadan Law (London 1931); M. Morand, Études de droit musulman et de droit coutumier berbère (Alžir 1931.); James Piscatori – George S. Harris (ur.), Law Personalities and Politics of the Middle East (Washington 1987); Amin Ahsan Islahi, Koncept i kodifikacija islamskog prava (preveo S. A. Rauf, Lahore 1979.); H. A. R. Gibb, Moderni trendovi u islamu (Chicago 1947); S. D. Goitein – A. Ben Shemesh, Muslimansko pravo u Izraelu (Jerusalem 1957.); Abu A'la Maudoodi, Islamsko pravo i njegovo uvođenje u Pakistan (Karachi 1955); Aharon Layish, Žene i islamsko pravo u nemuslimanskoj državi (New York 1975.); Robert H. Eisenman, Islamsko pravo u Palestini i Izraelu (Leiden 1978.); Asaf A. A. Fyzee, Važnost muhammadanskog prava u modernom svijetu (Ahmedâbâd 1965.),

Slučajevi u Muhammadanskom pravu u Indiji i Pakistanu (Oxford 1956.) i Reforma muslimanskog osobnog prava u Indiji (Bombay 1971.); C. Ramesh Ghosh, Ustavni razvoj u islamskom svijetu (Calcutta 1941.); Ahmad Ibrahim, Islamsko pravo u Malaji (Singapur 1965.); Tahir Mahmood, Reforma obiteljskog prava u muslimanskom svijetu (Bombay 1972.), Muslimansko pravo Indije (Allahabad 1980.) i Osobno pravo u islamskim zemljama (Delhi 1983.); S. M. Amin, Islamsko pravo i njegove implikacije za moderni svijet (Glasgow 1989), Islamsko pravo u suvremenom svijetu (Glasgow 1985), Pravni sustavi Bliskog istoka (Glasgow 1985) i Pravo i pravda u suvremenom Jemenu (Glasgow 1987); R. Hasan Gilani, Rekonstrukcija pravne misli u islamu (Lahore, ts.); A. Mohamad el-Sheikh, Primjenjivost islamskog kaznenog prava (Qısas i diyah) u Sudanu (Philadelphia 1986); L. Rosen, Antropologija pravosuđa kao kulture u islamskom društvu (Cambridge 1989.); M. B. Hooker, Islamsko pravo u jugoistočnoj Aziji (Oxford 1984.); Shahla Haeri, Zakon želje privremenog braka u Iranu (London 1989.); Aziz al-Azmeh (ur.), Islamski pravni društveni i povijesni konteksti (London-New York 1988.); Daisy Hilse Dwyer (ur.), Pravo i islam na Bliskom istoku (New York 1990.); Allan Christelow, Muslimanski pravni sudovi i francuska kolonijalna država u Alžiru (Princeton 1985.); Ann Elizabeth Mayer (ur.), Vlasnička društvena struktura i pravo na modernom Bliskom istoku (Albany 1985.); Jamal J. Nasir, Status žena prema islamskom pravu i prema modernom islamskom zakonodavstvu (London 1990.); Mohamed Farouk Rateb, Građanska prava u svjetlu islamskog zakonodavstva (Kairo 1988.); John Donohue – John Esposito (ur.), Islam u tranziciji: Muslimanske perspektive (Oxford 1982); Ebül'ula Mardin, Ahmed Cevdet Pasha iz Građanskopravne fronte (Istanbul 1946.); Osman Öztürk, Mecelle u osmanskoj pravnoj povijesti (Istanbul 1973).

BIBLIOGRAFIJA

G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, str. 235-255 (prikaz, ostalo). J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, str. 215-285 (prikaz, ostalo). O. Spies – E. Pritsch, Klassisches Islamisches Recht, Leiden 1964, str. 220-343 (prikaz, ostalo). N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography, Lahore 1969, str. 157-196 (prikaz, ostalo). Arapska kultura i društvo u promjenama (ur. Centar za proučavanje modernog arapskog svijeta, Sveučilište Saint Joseph), Beirut 1973., str. 221-239 (prikaz, ostalo). G. Meiseles, Referentna literatura za arapske studije, Tel-Aviv 1978. C. L. Geddes, Guide to Reference Books for Islamic Studies, Denver 1985, str. 133-140 (prikaz, stručni). Hayreddin Karaman, Historija islamskog prava, Istanbul 1989., str. 314-384 (prikaz, ostalo). S. R. Silverburg, Middle East Bibliography, London 1992, tip.lokacija. Mahammed Haroo, Muslimani Indije, Delhi 1992., str. 15-29, 64-77. L. al-Zwaini – R. Peters, Bibliografija islamskog prava 1980-1993, Leiden 1994. Index Islamicus 1905-1994. W. B. Stein, "Bibliography of Mohammedan Law," Law Library Journal, XLIII, Chicago 1950., str. 16-21 (prikaz, ostalo). John Makdisi, "Islamska pravna bibliografija", a.e., LXXVIII (1986), str. 103-189 (prikaz, ostalo). Zafarul Islam, "A Bibliography on Islamic Law in English", MWBR, XI/1 (1990), str. 62-69; XI/2 (1991), str. 61-77; XI/3 (1991), str. 59-76 (prikaz, ostalo). Ahmet Yaman, "Pojava i razvoj literature o islamskom pravu i arapski bibliografski esej o literaturi o islamskom javnom pravu za razdoblje nakon 1980-ih", časopis Diyanet, XXXI/3, Ankara 1995., str. 107-128 (prikaz, ostalo). 1964, str. 220-343 (prikaz, ostalo). N. P. Aghnides, An Introduction to Mohammedan Law and A Bibliography, Lahore 1969, str. 157-196 (prikaz, ostalo). Arapska kultura i društvo u promjenama (ur. Centar za proučavanje modernog arapskog svijeta, Sveučilište Saint Joseph), Beirut 1973., str. 221-239 (prikaz, ostalo). G. Meiseles, Referentna literatura za arapske studije, Tel-Aviv 1978. C. L. Geddes, Guide to Reference Books for Islamic Studies, Denver 1985, str. 133-140 (prikaz, stručni). Hayreddin Karaman, Historija islamskog prava, Istanbul 1989., str. 314-384 (prikaz, ostalo).

S. R. Silverburg, Middle East Bibliography, London 1992, tip.lokacija. Mahammed Haroo, Muslimani Indije, Delhi 1992., str. 15-29, 64-77. L. al-Zwaini – R. Peters, Bibliografija islamskog prava 1980-1993, Leiden 1994. Index Islamicus 1905-1994. W. B. Stein, "Bibliography of Mohammedan Law," Law Library Journal, XLIII, Chicago 1950., str. 16-21 (prikaz, ostalo). John Makdisi, "Islamska pravna bibliografija", a.e., LXXVIII (1986), str. 103-189 (prikaz, ostalo). Zafarul Islam, "A Bibliography on Islamic Law in English", MWBR, XI/1 (1990), str. 62-69; XI/2 (1991), str. 61-77; XI/3 (1991), str. 59-76 (prikaz, ostalo).

USÛL-i FIKH - أصول الفقه - Grana nauke koja ispituje izvore fikha i metode izvođenja sudova iz njih.

Autori:

ASIM CÜNEYD KÖKSAL, İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

U rečniku, usulu'l-fikh, koji je nastao pripisivanjem množine reči asl, što znači "koren, osnova, pravilo", reči fikh predstavlja jednu od osnovnih islamskih nauka, definisan je kao " poznavanje sumativnih dokaza i pravila koja dovode do izvođenja fikha". Sažeti dokazi se odnose na kolektivni pogled na dokaze koji predstavljaju izvor legitimiteta verskih odredbi, dok pravila koja dovode do fikhske dedukcije odnose se na metode (menhec-menahic) koje treba slediti u zaključivanju odredbi fikha iz ovih dokaza. Osim toga, svrha usul-i-fikha je da poznaje načine dobijanja presuda iz dokaza, a pošto je rezultat koji se želi postići procesnom aktivnošću šerijatska presuda, ispitivanje koncepta presude te iznošenje teorije o osnovnim pitanjima vezana za njega jeste osoba (mudžtehid) koja će određenim metodama dobiti sudove iz određenih izvora, postala je jedna od glavnih tema o kojima se uopšteno govori u metodi fikha, (za primere i analizu definicija usul-i fikha v. Koksal, Fikh Usulunun Mahiyeti, str. 89-97). Usul-i fikh, koji je izvor i metod znanja pravnika, ima veoma važno mesto u islamskim naukama.Posle Hz.Poslanikove smrti (s.a.v.s.), sa jedne strane, te zbog prestanka objave, više nije bilo moguće da idžtihadi u vezi sa novim versko-praktičnim pitanjima budu podvrgnuti kontroli objave, dok sa druge strane, pošto su muslimani morali da žive zajedno sa novim kulturnim i civilizacijskim sredinama, došlo je do smanjenja kvaliteta i kvantiteta u praktičnim pitanjima vezanim za versko-pravnu oblast. Veliki porast i raznovrsnost, učinili su da idžtihadska aktivnost neminovno dobije novi zamah. Nije bilo ovlašćenja da se odredi koja od različitih stavova koje su izneli učeni saputnici o versko-pravnim događajima treba uzeti za osnovu, a prema osnovnom prihvatanju po ovom pitanju, svaki idžtihad je ostao validan u teorijskom planu.Međutim, pošto je jedno od njih trebalo uzeti kao osnovu u praksi, ljudi su uglavnom u svom pobožnom životu sledili mišljenja vodećih naučnika regiona, a javne vlasti su se odlučivale po pitanjima koja se tiču društva. Menadžeri su održavali konsultacije o pitanjima koja su smatrali važnim kako bi njihovi izbori bili zdravi, a rezultat postignut nakon ovih diskusija sprovedenih u okviru pravila šure, ukoliko je postojao konsenzus učesnika, dobija kvalitet svojevrsnog idžma prema kasnije razvijenoj terminologiji. Međutim, a kamoli postizanje konsenzusa o svim pitanjima fikha, nije ih bilo moguće učiniti ni predmetom šure.

Pošto su idžtihadi koje su sačinili stručnjaci na licu mesta prihvaćeni kao validni, mnoštvo razlika u mišljenjima nije izazvalo nelagodu u društvu, a u praksi nije bilo značajnijih problema u pogledu pravne sigurnosti. Ponovo, u ovom periodu, budući da se redovna pregovaračka okruženja, koja bi omogućila da se objasni osnova idžtihada i da se različiti pogledi na otkrivanje njihove ispravnosti još nisu formirali, sa vremena na vreme je dolazilo do razgovora u ovom pravcu među saputnicima, ali nakon izbora u pogledu praktičnog rezultata nije vršena teorijska analiza po tom pitanju. Jer, osobine koje su drugovi stekli školovanjem u školi Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nisu zahtevali takvu orijentaciju, dok zahtevi i tok praktičnog života još nisu dozvoljavali takav rad, sa druge strane, as'habi koji su se širili u različite regione da podučavaju ljude islamu, sa jedne strane, prosvećuju mase, dok sa druge strane, obrazuju grupe studenata, dajući tako delimično različite informacije o rečima i praksama Hz.Poslanika sallallahu alejhi ve sellem, različite tendencije u tumačenju nas (izraza u Kuranu i Sunnetu),stvarali su se naučni krugovi sa svatanjima.Tokom tabi'in perioda, situacija se promenila te su intelektualne fokusne tačke počele da postaju jasne. Da bi se ukazale na različita svatanja i tendencije koje su počela da se javljaju u periodu as'haba u vezi sa izvorom i metodom saznanja o verskim pitanjima, geografski nazivi „ehl-i Hicaz“ i „ehl-i Irak“ kao i „ehl -i Eser" i "ehl-i re'y" su korišćeni. Okretanje ka ovakvom apstraktnom izrazu bio je jasan ukazatelj da se proces školovanja ubrzavao. Međutim, oba naziva nisu bila ograničena na stav u fikhu, dok učenjaci koji se pripisuju ovim grupama nisu imali isto razumevanje u pogledu stepena važnosti koja su dale predajama ili re'y-u, ova imena su samo ukazivala na dve glavne linije.Tokom Tabi'in i Tebeu't-Tabi'in perioda, kada su se formirali naučni krugovi koji su sve svoje vreme posvećivali učenju i podučavanju nauke, kao i teorijskom ispitivanju osnova prihvaćenih ili suprotstavljenih stavova, mogli su da izvuku zaključke iz Kur'ana i Sunneta (Nas), dva glavna izvora religije i predaja koja su korišćena kao osnova za fikhske presude.Ubrzao se proces preispitivanja metoda koje su korišćene, a povećao se i broj ljudi koji redovno izučavaju ovu temu.Drugim rečima, sa jedne strane, školstvo koje je nastalo oko različitih tendencija činilo je osnovu intelektualne i praktične akumulacije koja će uskoro biti nazvana mezheb fikha, dok su se, sa druge strane, razvijale akademske diskusione sredine koje su joj omogućavale da se utvrdi da li ova akumulacija ima zdravu teksturu. Ove diskusije, koje su ubrzale percepciju izvora, obračuna metoda i računovodstva, takođe su pripremile priliku da se ispita konzistentnost branjenih stavova, čime se dobija intelektualna dubina. Iako nije bilo neslaganja od početka da su dva glavna izvora na koja se treba osloniti pri rešavanju fikhskih pitanja Časni Kur'an i Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet, pitanje sahi (autentičnosti) sunnetskog materijala, bilo je od posebnog značaja u pogledu napora iznetim u ovom kontekstu. Pošto je Kur'an zapisan još za života Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), pretvoren je u mus'haf od strane komiteta za vreme vladavine Hz.Ebu Bekira, a posao umnožavanja mus'hafa obavio je odbor za vreme vladavine Hz.Uthmana, što bi omogućilo forme čitanja (kiraeta) koji su čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te eliminisati one koji nisu. Ozbiljne nesuglasice u vezi sa ovim izvorom sprečene su realizacijom ovog izvora i upotrebom mus'hafa, na kojima je islamski ummet bio ujedinjen u svim regionima, kao osnovu.Budući da se određivanje i kodifikacija sunneta proširila na dug vremenski period, pitanje pouzdanosti predaja u vezi sa rečima i postupcima koji se pripisuju Hz.Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, predstavljalo je važan problem u pogledu izvora fikhskih odredbi. Učenjaci pratioci koji žive u Medini, izvršili su selekciju prema određenim kriterijumima u pogledu prihvatanja predaja koja se odnose na Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) u slučaju da izazovu oklevanje, ali uz uticaj pokreta za izmišljanje hadisa, učenjaci u regionu Iraka, kojih je daleko bilo iz oblasti Hidžaza u kojoj je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) živeo, bili su oprezniji u predaji hadisa, što je otvorilo put za razvoj posebnog stava po ovom pitanju.

Iako su Kur'an i Sunnet od samog početka prihvatani kao obavezujući izvori u islamskom okruženju, tokom perioda formiranja nauke o fikhu, bilo je neizbežno da se mudžtehidi fokusiraju na pitanja o autentičnosti drugog izvora, jer, kao i pokušaj razumevanja ovih izvora, u međuvremenu, treba napomenuti da su učenja i praksa as'haba od posebnog značaja u okviru ograničenja resursa. Izjava da su određeni fikhski koncepti i metode usvojeni u idžtihadu, ne samo da je dovelo do razjašnjenja rangova na akademskom nivou, već je predstavljalo i garanciju da široke mase mogu nastaviti svoj verski i pravni život na uredan i stabilan način. Tako su klasteri koji su se formirali oko pomenutih intelektualnih žarišta, počeli da se pozivaju na izvesnu jurisprudenciju, uz uticaj osećanja i misli članstva. To je značilo formiranje mezheba fikha. Međutim, pitanje šta od toga treba uzeti kao osnovu u praksi, dobija sve ozbiljniju dimenziju, a potreba za pravnim jedinstvom u rešavanju pravnih sporova, posebno u oblasti pravosuđa, iz dana u dan je sve veća.Iako je najupečatljiviji praktični rezultat pravne zajednice njen doprinos pravnoj sigurnosti, sa obzirom da je traganje za doslednošću u osnovi toga, prirodno je da je ista potraga važna i u organizovanju verskog života pojedinaca.Iako su se u ovom kritičnom periodu pojavili neki predlozi i pokušaji da se obezbedi pravno jedinstvo isticanjem određenih stavova uz podršku javne vlasti, ova potreba je na kraju zadovoljena mezhebizacijom intelektualnih klastera i uspostavljanjem mezheba u društvu u prirodnom procesu. Sa druge strane, tokom perioda mudžtehida, koji će kasnije biti poznati kao imami mezheba, metode koje su se koristile u dobijanju fikhskih odluka, nisu bile samo predmet teorijske rasprave, već su i počele da se zapisuju. Međutim, glavna karakteristika ovog perioda bila je da je fikhski aspekt fikhskih doktrina bio određen u pisanoj formi, a pisani materijal u vezi sa proceduralnim aspektom, bio je ograničen.Fikhski korpus koji je nastao iz ovog produktivnog perioda, predstavlja bogat materijal koji čeka na obradu iz različitih uglova, klasifikujući ih, procenjujući stavove koji se pripisuju imamima u smislu da li im pripadaju, analizirajući misao na kojoj se zasnivaju fikhske odredbe da bi bili polazište za nova pitanja, posebno nedostatak metoda ili kontradiktornosti. Trebalo je otkriti osnove, a samim tim i konzistentnost ovih stavova u odnosu na njihove tvrdnje. Metoda fikha, koja se odvijala u takvom okruženju i koja je nastojala da objasni intelektualne osnove i metode idžtihadske aktivnosti do tog dana, omogućila je razvoj fikhskog obrazovanja i profesije na čvrstim principima, a takođe je doprinela usavršavanju pojmova i stvaranje zajedničkog naučnog jezika. Međutim, mezhebi koji se bore jedan protiv drugoga itd., uslovi su naveli učenjake posle osnivača mezheba da rade relativno statičan posao, te su učinili da odbrambeni i protekcionistički karakteri budu evidentni u radovima iz ove oblasti.

Osnovne tendencije u pisanju usul-i fikha.

U nekim izvorima, iako postoje tvrdnje da su knjige o fikhskoj metodologiji ili rasprave o nekim proceduralnim pitanjima pisane u II. (VIII.) veku, posebno od imama hanefijskog mezheba, prvo fikhsko proceduralno delo koje je opstalo do današnjih dana je Šafijev er-Risale. Značajan deo ovog rada posvećen je dokazivanju da su sunnet, a posebno vesti o vahidu (Haber-i-Vahid), izvor verskog znanja, a razmatraju se i proceduralna pitanja kao što su deklaracija, idžma, kijas, istihsan, sveobuhvatni i metodički radovi koji pokrivaju glavna pitanja nauke o usulu, počeli su da se pojavljuju otprilike jedan i po vek kasnije, nakon što su mezhebi fikha završile svoje formiranje a fikhske knjige dostigle određenu zrelost. Posebno zbog ove vremenske razlike, pripisivanje el-Risala Šafiiju i široko rasprostranjena ideja da je on osnivač nauke o postupku (Usul-i-Fikha), bila je predmet rasprave nekih istraživača (Makdisi, Religion, Lav and Learning, str. 5 -47; Ibn Akil, str.. 73-74; Zisov, str.3; Hallak, Pravo i pravna teorija, str.587-605; Istorija islamskih pravnih teorija, str.30-35).Pojava metode fikha kao književnog žanra datira iz IV perioda, kada su mezhebi u islamu institucionalizovane sa svojim obrazovnim institucijama,

vakufima (fondacijama) koje ih podržavaju, odnosima profesor-student te doktrinama koje čine korpus stavova, datira sa početka IV. (X.) veka, (Melchert, vidi bibl.; Bedir, str. 18-19). U značajnom delu ranih proceduralnih radova „mezhebski karakter“ skreće pažnju u smislu da je evidentna svrha otkrivanja unutrašnje doslednosti objašnjavanjem dokaza i metoda koje slede rešenja potomaka relevantnog mezheba. Moguće je razlikovati dominantne tendencije u fikhskoj književnosti od IV. (X.). veka do modernog perioda, pa čak i donekle glavne faze u razvoju ove nauke, prema nivou odnosa sa fikhom, kelamom i filozofijom/logikom. Knjiga metoda (Usul-i-Kitab) napisanih da bi se zasnivale izvedene odredbe mezheba fikha te da bi se objasnio način na koji su one dobijene iz relevantnih dokaza, nazivaju se „fukaha metoda“, a one napisane u istu svrhu, ali uz vezu sa principima sa teologijom mezheba, nazivaju se „metodom mutekelimin“. Sa obzirom na naučnu sredinu u kojoj je najrasprostranjenija, prva od njih se naziva i hanefijska, a druga šafijska metoda. Od VI. (XII.) a posebno VII. od (XIII.) veka, tendencija da se filozofsko-logički jezik, koji je razvijen kao zajednički naučni jezik za teorijske oblasti u okviru islamske misli, zasniva na proceduralnom pisanju, postala je široko rasprostranjena. U ovom periodu, metodološki radovi napisani da kombinuju prethodne dve metode, nazivaju se „mešoviti (memzuc) metod”.

a). Fukaha Method.

Metoda fukaha, koja se bavi fikhskim postupkom na način koji je usko vezan za mezheb te je direktno povezan sa odlukama potomaka, a fokusira se na indukciju u određivanju pravila, najviše se poistovećuje sa hanefijama. Iako se Kerhijev Risale fi'l-usul pominje kao prvo delo hanefijskih učenjaka o metodologiji koja je opstala do današnjih dana, delo se sastoji od rasprave koja sadrži neka opšta pravila. Prvi sveobuhvatni primer hanefijske metode je Cessasov rad pod nazivom el-Fusul fi'l-usul (Usulu'l-fıkh) te se smatra jednim od temeljnjih tekstova fukaha metode. Objašnjenja koja je autor dao u uvodu Ahkamu'l-Kurʾan (I, 5) daju ideju o tome koja pitanja je ispitivao na početku svog el-Fusul fi'l-usula, za koji je naveo da je pisao u formu uvoda za ovu knjigu, koja nije sačuvana do danas.Sajmerijev Kitabu Mesaʾili'l-hilaf fi usuli'l-fıkh, koji uopšteno prati Cessasovo delo, ali nije tako sveobuhvatan, je još jedna metodološka knjiga koja je opstala od ranih iračkih hanefija do našeg vremena, zajedno sa Mesâʾili'l-ḫilâf fî uṣûli'l-fıḳh'ı, el-Fuṣûl. Takvimu'l-edille Debusia, hanefijski metodista iz Transoksijane, ima veoma posebno mesto u hanefijskoj metodološkoj tradiciji i u historiji fikhske procedure zbog mnogih originalnih doprinosa ovoj disciplini, iako ponekad ima koristi od Cessasovog rada. Može se reći da je Debusi bio prvi metodolog koji je sistematizovao podelu reči na četvorostrukom okviru, koji je ukinuo razliku između emotivnih glagola i verskih glagola te izgradio različita pitanja na ovoj distinkciji, koji je uključio predmet kompetencije kao celine u nauci o usulu te uveo razliku između postupka delovanja i sposobnosti delovanja. Kasniji hanefijski učenjaci, posebno Šemsuleimme es-Serahsi i Fahrulislam Ebul-Usr el-Pezdevi, imali su velike koristi od njegovog doprinosa, kao i sistematike njegovog rada te su nastavili mnoge od njegovih osnovnih pristupa. Komentar koji je napisao Fahrulislam el-Pezdevi na Takvimu'l-edille nije opstao do današnjih dana. Sarahsijev el-Usul i Fahrulislam el-Pezdevijev Kenzu'l-vusul, koji imaju ozbiljne sličnosti između sebe, predstavljaće osnovne izvore kasnijih hanefijskih metodoloških knjiga. Maʿrifetu'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye Ebul-Yusr el-Pezdevija, brata Fahrulislama el-Pezdevija, spada među dela od velikog značaja u ovom kontekstu. Knjiga Fahrulislama el-Pezdevija je široko prihvaćena u hanefijskim naučnim krugovima zbog inovacija koja je unela u hanefijski sistem procedure i što je sažetija od Sarahsijevog el-Usul-a. Među komentarima na ovo delo, pre svega, Abdulaziz el-Buharijev Keşfu'l-esrâr, neophodno je posebno pomenuti Husameddin Huseyin b. Ali es-Signakijev el-Kafi i Ekmeleddin el-Babertijev et-Takrir.

Među delima koja kombinuju hanafizam sa identitetom Maturidija, iako su pod uticajem Pezdevija, je Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişîjev Kitab fi Usuli'l-fıkh i Usmendijev Bezlu'n-nazar fi'l-usul, mogu se navesti. Među metodološkim knjigama koje su napisali hanefijski učenjaci, one koje se u velikoj meri pridržavaju metode Pezdevija i Serahsija, uključuju Ahsîkesîjev el-Muntehab fi usuli'l-mezheb, Habbazijev el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh i Ebu'l-Berekat en-Nesefijev Menaru'l-envar. O njima su pisani razni komentari. Ovi učenjaci, koji pripadaju srednjoazijskoj hanefijskoj tradiciji, ne samo da su se suprotstavljali mutezilskoj tendenciji unutar hanafizma, već su se takođe koncentrisali na metod fikha koji je daleko od svatanja teologije u stilu Ešarija i Maturidija te nalazi svoje naučne osnove samo u fikhu. Metod fikha je, po njima, samo nauka vezana za fikh te nema nikakve veze sa teologijom, niti je grana bilo koje druge nauke, (Serahsi, el-Mebsut, I, 2). Podrazumeva se da je optužba hanefija da su bili promutezile u to vreme, takođe su uticala na njihovu upotrebu izraza koji naglašavaju da su se klonili mutezila. U svojim izjavama na ovu temu, opisali su granu nauke u kojoj se predmeti vere ispituju kao nauku o tevhidu i pridevima umesto teologije, apostrofirali su selefe skrećući pažnju na opasnost od pada u bida'at i želje., a kao dve osnovne nauke islama, isticali su nauku tevhid, koja je daleko od bida'at-a Mu'tezila.Vidi se da su pokušali da odrede nauku fikha (Ebu'l-Usr el- Pezdevi, I, 29 i dalje; Ebu'l-Berekat en-Nesefi, Kešfu'l-esrar, I, 4-6), u ostala tri mezheba, dela zasnovana na temeljima fikha, pisana su do V. (XI.) veka. Dok su neki od ovih autora izjavili da metod fikha treba smatrati naukom nezavisnom od kelama, neki od njih su se otvoreno protivili kelamu. Na primer, el-Mukaddime fi'l-usul, koji je stil malikijskog mezheba, napisao Ibnu'l-Kassâr kao uvod u svoje delo pod nazivom Uyûnu'l-edille fî mesâ'ili'l-ḫilâf beyne fuḳahâ'i'l-emṣâr, dela drugog malikijskog pravnika, Ebu'l-Velîd el-Bâcî'a, po imenu İḥkâmu'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl, Kitâbu'l-Ḥudûd (Risâle fi'l-ḥudûd) i Kitâbu'l-İṣârât (Risâle fi'l-ḥudûd), knjiga šafijskog učenjaka Ebû İshak eş-Şîrâzî-a, ispitala je pitanja hilâf et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh'ı metode u celini, i knjige pod nazivom el-Lumaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, obimni komentar pod nazivom Şerḥu'l-Luma, bio je uticajan u naučnim krugovima tog perioda.El-Muḳaddime fi'l-uṣûl'u, koji je metod malikijskog mezheba, napisao je drugi malikijski učenjak Ebu'l-Velîd el-Bâcî, İḥkâmu'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl, Kitâbu'l-Ḥudûd (Risâle fi'l-ḥudûd) i Kitâbu'l-İṣârât, et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh'ı, u kojima šafijski učenjak Ebû İshak eş-Şîrâzî, koji je udaljen od teologije, ispituje i pitanja kao što je el-Lumaʿ fî uṣûli'l-fıḳh i i obiman komentar koji je napisao pod nazivom Şerḥu'l-Luma, koji su bili uticajni u naučnim krugovima tog perioda. Pozicionirajući se protiv "as'habu'r-re'y-ovaca" i pod uticajem Širazijevog suprotstavljanja Eš'ariju, šafijski učenjak Ebul-Muzaffer es-Sem'ani je cenio vrednost kelama te ga je opisao kao "aslu'l -usul", ali takođe definiše osnovnu. On kritikuje nastojanje da se metod fikha svede na kelam navodeći da je to nauka koja je ograničenog obima, dok su pitanja kojima se fikh bavi neograničena, on takođe kritikuje nastojanje da se metoda fikha svede na kelam izjavljujući da teolozi u svojim delima odstupaju od istidlâl* stila fakiha (pravnika), jer nisu upoznati sa fikhom (Ḳavâṭıʿu'l-edille, I, 17-19), (istidlâl* - [1] (logika) Izvođenje zaključka o predmetu na osnovu dokaza.).Ebul-Vefa Ibn Akil, hanbelijski učenjak koji je primenio fukaha metodu (metodu pravnika), takođe se suprotstavio Kadiju Abdulcebaru i Abdulkahiru el-Bagdadiju, koji su pokušali da metod fikha učine podgranom teologije i koji su odvojili ove dve nauke jednu od druge kao granice teologije i koji je njen deo priprema bio za fikh metodu, smeštivši usulu'd-din u širi usul-i fikh, (Makdisi, Ibn 'Akil, str. 78. Za Ibn Akilove izjave o ovu temu, videti Ebul-Vefa Ibn Akil, str. 2). Odnos Ibn Akila i Sam'anija sa hanefijskim mezhebom može se navesti kao situacija koja opravdava poistovećivanje fukaha (pravnika) metode uglavnom sa hanefijama. Zato što je prvi od njih bio učenik Ebu Ia'la el-Ferra, starog hanefije, i koji je odrastao u hanefijsko-mutezilskim krugovima u Bagdadu, a drugi je hanefija bio, ali je prešao na šafizam, (Makdisi, Ibn ' Akil, str.18; Bedir, str.36).

Budući da učenjaci hadisa u početku nisu bili bliski metodi fikha, jer je to bila racionalna i teoretska nauka, nisu bili voljni da doprinesu ovoj disciplini, hanbelijski učenjaci, koji su bili njihovi predstavnici u fikhu, osećali su obavezu da slede tok otkrivanja teoretskih principa svojg mezheba, poput pripadnika drugih mezheba. Međutim, postoji sistematska sličnost između Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ovog el-ʿUdde'a i Kelvezânî'evog et-Temhîd'a, koji se smatraju glavnim izvorima mezheba i Ebu'l-Huseyin el-Basrî'evog el-Muʿtemed'a. İbn Kudâme'ov Ravžatu'n-nâẓır je sažetak Gazalijevog al-Mustasfa, može se reći da su dugo vremena imali poteškoća u iznošenju originalnih stavova o temi proceduralnog pisanja. Međutim, Ebul-Vefa Ibn Akil ima posebno mesto u istoriji hanbelijske metode. Prema George Makdisiju, u svom delu pod nazivom el-Vâžıḥ fî uṣûli'l-fıḳh, koje se sastoji od četiri glavna poglavlja koje je napisao sa ciljem da kreira nastavni plan i program u nastavi fikhske metodologije, Ibn Akil je uveo novu metodu koja se ne nalazi u drugim islamskim metodama u knjigama islama - da bi kontroverzne odredbe transformisao u dogovorene odredbe. Razvio je metod pisanja i zaključivanja te je postao pronalazač skolastičke metode, čiji je najnapredniji primer predstavljen u Zapadni hrišćanski svet oko dva veka kasnije u Summa Theologiae Tome Akvinskog. Makdisi je prevod imena "summa", koji se koristio za izražavanje studija o celoj oblasti znanja u srednjovekovnom zapadnom svetu, od složenice "el-kitabu'l-cami'" u okruženju islamske nauke, a prva džamijska knjiga u islamskom svetu bila je Ibn Akila el-Vazıh', on tvrdi da je to 1-7; za Ibn Akilovo objašnjenje njegovog metoda videti el-Vazıh, IV/2, str. 485). Moguće je u ovom kontekstu pomenuti Ibn Hazmovo delo pod nazivom el-Ihkam fi usuli'l-ahkam, koje je postojeći predstavnik Zahiri metode, jer otkriva metod određenog mezheba, iako nije zasnovan na osnovu furu-i fikha u smislu metode. Tu je i rezime rada koji je pripremio autor i koji je objavljen pod nazivima en-Nubez fi usuli'l-fıkhi'z-Zahiri, en-Nubzetu'l-kafiye fi usuli ahkami'd-din. …

b). Mutekelliminova metoda.

(prim.prev. Samir Bhm: Da bi razumeli u potpunosti temu koja stoji pod ovim naslovom, prinuđeni smo da prvo prevedemo i uredimo sami značaj reči „Mutekellim". Da je sami značaj ove reči, zapravo "Govoreći, onaj koji govori"- to nam ne može biti dovolno da bi svatili gore navedenu temu pod ovim naslovom. Hvala. Esselamu Alejkum.).

…

a). Jedan od savršenih Allah-ovih Teâlâ atributa mutekellim, što znači "Govoreći, onaj koji govori". Terminologija muekellim teoloških nauka koja izražava „Uzvišeni Allah govori bez potrebe za zvucima, slovima ili slaganjem reči i rečenica, napisanih od ovih slova (harfova)". Utvrđeno je ajetom, hadisom i konsenzusom ummeta da je Allah Teâlâ kvalifikovan kao "reč". Ovo Allah-ovo Teâlâ svojstvo je izraženo u mnogim ajetima Časnog Kur'ana: "Mi smo neke od ovih poslanika učinili superiornijima u odnosu na druge. Allah je razgovarao sa nekima od njih te ih je učinio višim po rangu" (el-Bakare, 2/253); "Allah je govorio obraćajući se Musau" (an-Nisa, 4/164) "Allah može govoriti čoveku samo putem Objave, ili iza zavese, ili slanjem glasnika, govoreći mu šta želi uz njegovu dozvolu" (eš- Šura, 42/51).); Takođe, možete pogledati sledeće ajete: (el-Bekare, 2/75; el-A'raf 7/143). U ovom slučaju, Allah Teâlâ je „Sveznajući sa rečju, koja je svojstvo Njega Teâlâ samog". Nije moguće da Allah Teâlâ ima tišinu i nemost, što su suprotnosti svojstvu govora. Jer, govor predstavlja savršenstvo protiv nemosti i govora. Pošto je Allah Teâlâ najviše biće, On Teâlâ je kvalifikovan ovim svojstvom.

Allah Teâlâ govori Svojim Hz.Poslanicima (a.s.) sa atributom "reči", što je jedno od Njegovih Teâlâ večnih atributa, On Teâlâ šalje knjige i daje naređenja i zabrane (Taftazanî, Şerhu'l-Akaid, Trans. Suleyman Uludağ, İstanbul, 1982, str. 167.). Svi učenjaci teologije se slažu da je Allah Teâlâ kvalifikovan atributom "reči - (kelam)". Međutim, izneta su različita mišljenja o prirodi atributa kelama. Ovo pitanje, koje je jedna od glavnih debata u islamskoj teologiji, dovelo je do žestokih rasprava između mezheba. Po ovom se pitanju govori u izvorima pod naslovom „Ljudi Kur'ana – (Halk-ı Kur'an)“. Diskusije se po ovoj temi vrte oko sledećeg pitanja: Da li je Allah Teâlâ Svemoćan kao večni i nestvoreni govor? Ili je to mutekellim kao hadis (kasnija pojava) i stvorena reč? Prema selefijskim učenjacima, svojstvo govora je jedno od večnih Allah-ovih Teâlâ osobina. Iz tog razloga, u Časnom Kur'anu, on postoji kod Allaha Teâlâ i nije stvoren. Takođe je pogrešno deliti Kur'an na dva dela: tekst i značenje. Zato što je to celina koja se sastoji i od slova i od značenja, a ni njena slova ni značenja nisu stvorena (A. Saim Rehber, Islam Akaidi ve Kelama Giris, Istanbul 1987, str. 90; A.Arslan Aidın, Islam Inancophiları, Istanbul 1980, str.315). Mutezilski mezheb, koja prihvata da je Allah Teâlâ kvalifikovan kao reč (kelam), zajedno sa drugim mezhebima, iznela je drugačiji pogled na prirodu Reči. Prema njima, Kur'an se sastoji od zvukova i slova; Opremljen je atributima stvorenja i stvari koje su znaci hudusa, kao što su komponovanje, aranžiranje, otkrivanje, arapski, prevođenje i kvalitet idžaza. Zato je i stvoren. Prema Mu'tezilijama, Allah Teâlâ je mutekallim; To znači stvaranje reči na njenom mestu, to jest u Hz.Đebrailu (a.s.), u Hz.Poslanicima (a.s.), u Sačuvanoj ploči i u čitanjima pojedinaca. Allah Teâlâ je Svemoguć zbog ovog stvaranja. On Teâlâ nema atribut govora kao atribut koji postoji kod Njega Teâlâ.Mu'tezile su rekli da se Kur'an sastoji od stvari koje su napisane na mus'hafima, čitane na jezicima i koje se čuju na uhu, te da se oni nužno smatraju znacima kasnijeg postojanja (hudus), te su stoga tvrdili da je Kur'an stvoren, (Taftazani, ibid., str. 170; A. Saim Rehber, ibid, str. 90; es-Sabuni, Maturidiiye Akaidi, Trans. Bekir Topaloglu, Istanbul, 1979, str. 85). Put koji su usvojili teolozi Ehl-i-Sunneta u vezi sa pitanjem Kelamullaha predstavlja srednji put između religioznog i selefijskog pogleda. Protiv selefijskog gledišta, koji ne prihvataju razliku između doslovnog i duhovnog aspekta Kelamullaha, Mutezile su poricale duhovni aspekt Kelamullaha; Bavili su se pitanjima u granicama „hudusa“. Ehl-i-Sunnet je došao do nove sinteze sastavljanjem ova dva pogleda. Prema Ehl-i-Sunnetu, „priroda reči se sastoji od značenja koje postoje sa suštinom te je izraženo harfovima i zvucima“ (es-Sabuni, ibid., str. 86). Iz tog razloga, Časni Kur'an, koji je Allah-ova Teâlâ reč, podeljen je na dva: duhovni i doslovni. Nesfi kelam je drevni atribut koji postoji sa Allah-ovom Teâlâ suštinom te nije ni isti ni različit od Njega Teâlâ; Doslovni govor je tekst Kur'ana koji se sastoji od harfova i zvukova. Allah Teâlâ je večno sveznajući sa ličnim govorom. Doslovni govor, pak, nije večan već je stvoren. Doslovno nazvati Kelamullah nije doslovno, već figurativno. U pravom smislu reči, kelamullah je duševni govor koji opstaje sa Allah-ovom Teâlâ suštinom (es-Sabuni, ibid., str. 86 i dalje; A. Saim Rehber, ibid., str. 90; A. Arslan Aidın, ibid. , str 316 i dalje; Metin Iurdagur, Allahovi atributi, Istanbul 1984, str. 217). Teolozi ehl-i--sunneh, koji se slažu da je Kelamullah podeljen na dva dela: doslovnog i duhovnog, ne slažu se oko toga da li se Kelamullah može čuti ili ne. Prema Ešarijima, „kao što je moguće videti sve što postoji, moguće je i čuti“. Stoga se i reč Allaha Teâlâ može čuti. Maturidije su, sa druge strane, tvrdili da se Allah-ova Teâlâ reč ne može čuti. Rekli su da se može čuti ne Allah-ova Teâlâ reč, već ono što ova reč označava, (es-Sabuni, ibid., str. 89).

b). Mutekellim, takođe znači „Učenjak koji se bavi naukom Kelama, teolog“, Takođe se koristi kao terminologija u značenju ilmu'l-kelam. Njegov oblik množine je mutekelimun-mutekelimin.Učenjaci koji se bave islamskim načelima kroz perspektivu i zaključivanje, koji pridaju značaj razumu kao i predaji u svojim objašnjenjima, odnosno koji usvajaju teološki metod (kelam metodu), nazivaju se „mutekellimima“. Prvi mutekalimi (teolozi) bili su učenjaci Mu'tezilija. Teološku misao, koja je prvo započela sa Mutezilijima u islamskome svetu, ubrzo su usvojili suniti. Nauku o teologiji Ehl-i-Sunneta su osnovali Ebu'l-Hasan el-Ešari (um. 324/936) i Ebu Mensur el-Maturidi (um. 333/944). Mnogi ehli-sunnetski teolozi (mutekellimin-i ehli-sunnah) bili su obučeni na putu koji su utrli ovi mislioci.U izvorima teologije, period od el-Eš'arija do Ebu Hamida el-Gazzalija (um. 505/1111), poznat je kao period mutekaddim teologa (kudema-i mutekellimin). Tokom ovog perioda, obučavani su poznati teolozi kao što su el-Ešari, el-Maturidi, Ebu Bekir el-Bakillani (403/1013), Imamu'l-Haremejn el-Đuvejni (478/1085). Period nauke o kelamu, koji je započeo sa Gazalijem, naziva se period teologa ugovarača (muteahhirin-i mutekellimin). U ovom periodu kada je filozofija počela da se meša sa teologijom, obrazovani su el-Gazali, Eš-Šahristani (548/1153), Fahrudin er-Razi (606/1210) i mnogi drugi islamski učenjaci.

Yaşar K. AYDINLI).).

… Jedan od najvažnijih faktora u pisanju fikhskih proceduralnih dela po mutekallimin metodi, koji je nazvan ovim imenom jer se ističe svojom osobinom uspostavljanja odnosa između teoloških (kelam) pitanja i principa, kao i mezheba teologije, a koji se fokusiraju na odbitak, isključivanjem Mu'tezilija kao jeretičke škole od strane Ehl-i-Hadisa i Eš'arija, koji su činili dominantnu većinu islamskih naučnih krugova u vreme kada su ovi napisani, neophodno je u velikoj meri utvrditi sunitske principe i, s'hodno tome, preispitati principe fikhskog postupka, od kojih su mnogi usko povezani sa principima kelama.Na osnovu svatanja da osnovni pristupi u oblasti fikhske metodologije treba da budu proširenje pristupa u oblasti kelama, Bakillani i Kadi Abdulcebar su pokušali da metodologiju fikha učine naukom kompatibilnom sa teologijom, čak i zavisnom od teologije, a Gazali je teologiju postavio na najviši nivo religijskih nauka te je pratio sa drugim religijskim naukama.Činjenica ta da je izjavio da je pristrasna ličnost (el-Mustasfa, I, 18, 20) takođe je pomogla da ovaj stav bude opšte prihvaćen.Iako ne postoji fikhsko delo koje se pripisuje Ebul-Hasanu el-Eš'ariju, et-Taḳrîb ve'l-irşâd'ı od Maliki-Ešari učenjaka Bâkıllânîja, od čega je polovina sačuvana do današnjih dana, uticao je na Eš'ari-naslonjene proceduralne knjige kroz Imamu'l-Haremejna el-Đuvejnija velikog predstavnika Eš'arizma u V (XI) veku. Đuvejnijev et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh'ı je obrađeni sažetak pomenutog Bâkıllânîjevog dela. Sicilijanski Maliki učenjak Muhammed b. Ali el-Mazeri Komentar, koji je napisao pod imenom Îżâḥu'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl, važan je u smislu odnosa učenjaka Malikija sa Eš'ari-Šafi'ij metodološkim radovima. Iako Kadi Abdulcebbarov el-ʿUmed, koji je posvetio metodi fikha, nije opstao do današnjih dana u sopstvenom obliku, Şerḥu'l-ʿUmed koji je napisao njegov student Ebu'l-Huseyin el-Basrî nalazi se u Vatikanu Biblioteka (br. 1100), nedostaju samo početak i kraj. Objavljena je na osnovu rukopisa koji sadrži delove idžme, kijasa i idžtihada (Abdulhamid b. Ali Ebu Zuneyd, Medina 1410). Osim toga, tomovi pod nazivom „eş-Şerʿiyyât“ i „et-Teklîf“ Kadi Abdulcebarove obimne teološke zbirke pod nazivom el-Muġnî, od kojih je većina preživela do našeg vremena, poučavaju o autorovim pogledima i pristupima metodi fikha. Može se reći da je el-Muʿtemed, koju je napisao Ebul-Huseyin el-Basri, knjiga koja je najviše uticala na dela napisana metodom mutekalimina.

Gazzalijevo delo pod nazivom el-Menḫûl je delo iz perioda mladosti, pripremljeno na osnovu beleški sa predavanja njegovog učitelja Imamu'l-Haremeyn el-Cuveynia. el-Mustasfa je jedno od dela koje je autor napisao neposredno pre svoje smrti i jedno je od revolucionarnih dela u istoriji fikha. Gazzali, koji je proučavao metodološke radove hanefijskih učenjaka, posebno Basrijev el-Muʿtemed i Debusijev Takvimu'l-edille, kao i radove ašarijevih učenjaka kao što su Bâkıllânî i Cuveynî, kao i metodološke radove hanefijskih učenjaka, posebno Basrijev el-Mu'temed i Debusijev Takvimu'l-edille, koristeći svo ovo znanje u el-Mustasfa-u. On ga je revidirao posebno iz epistemološke*prespektive, (Epistemologija* - ženski rod ~ Teorija saznanja; nauka o aksiomima filozofije. Nauka koja se bavi osnovama i valjanosti znanja.). El-Mustasfa, koji se smatra jednim od četiri osnovna dela napisana metodom Mutekalimin (druga su Kadi Abdulcebbarov el-ʿUmed, Ebu'l-Huseyin el-Basri-jev el-Muʿtemed i İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî'jev - el-Burhan), sa navodima u uvodu dela o hijerarhiji islamskih nauka i odnosu između teologije i fikhskog postupka, sažetak logike postavljen na početku knjige te odnos uspostavljen između logike i svih teoretskih nauka., plan koji fikhsku proceduru gradi oko četvorostrukog okvira, ostavio je dubok uticaj na naredne radove. Delo pod nazivom eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh, koje je napisao Ibn Rušd el-Hafid, nije samo uspešan rezime el-Mustasfa, već sadrži i originalne doprinose i misli. Među hanefijama, sa kojima se poistovećuje fukaha metoda, tendencija da se piše fikh metoda(Usul-i-Fikh), zasnovana na teologiji Maturidija, pojavila se kasnije od Mu'tezilija i Ešarija. Glavni razlog za to je taj što, iako postoje pravnici kao što je Đessas (Ahkamu'l-Kurʾan, I, 5), koji su poznati po svojoj mutezilskoj sklonosti po nekim pitanjima, i koji ukazuju na hijerarhijski odnos između teologije i fikha, Hanefije odavno nemaju identitet van mezheba fikha.Hanafizam je imao blisku vezu sa Mu'tezilijama tokom celog iračkog perioda, iako je tvrdnja da su iračke hanefiji kao što su Kerhi, Đessas i Sajmeri imali mutezilske tendencije, ova tvrdnja je postala široko rasprostranjena. U V. (XI.) veku, uz isključenje Mu'tezilija, na osnovu toga što su bili jeretička sekta, te uspostavljanjem osnovnih principa ehli-sunneta, od kojih su ehli-hadis (Ljudi hadisa) i Eš' arizam, jačao je, te je činio veći deo njih, (U međuvremenu) hanefije su počele da utvrđuju svoj identitet u oblasti teologije (kelama) te su osetile potrebu da prekinu odnose sa mutezilijama. U ovoj se fazi vidi da Alâeddin es-Semerkandî, koji je imao za cilj da izgradi fikh metodu zasnovanu na hanefijsko-maturidijskoj osnovi, zauzima posebno mesto ističući da postoji jaka veza između fikha, fikh metode i kelama, te da autor rada USUL-a treba da bude u skladu sa osnovnim pristupima u veroispovesti, zauzima posebno mesto.Alâeddin es-Semerkandî, u svom Mîzânu'l-uṣûl, koji sadrži mnoge odlomke iz dela Ebu Mensura el-Maturidije pod nazivom Meʾâḫiẕu'ş-şerâʾiʿ, o fikhskoj proceduri, koja nije opstala do današnjeg dana, radovi napisani u oblasti fikhske metodologije su suprotni hanefijama u pogledu fikhske metodologije.Nakon konstatacije da će oslanjanje na hadise, koji pripadaju učenjacima koji su se suprotstavljali Mu'tezilijama i fikhu, dovesti do grešaka u bilo kom od njih., on ocjenjuje radove napisane iz oblasti fikha u hanefijskoj naučnoj sredini u dve grupe. Meʾahizu's-seraʾiʿ i Kitabu'l-Cedel Ebu Mensur el-Maturidije, kojeg je svrstao u prvu grupu, a radovi koje su napisali njegovi profesori i studenti su izuzetno čvrsti jer su ih napisali učenjaci koji su kombinovali formu i metodu i koji su se udubili u religioznim i racionalnim naukama, te smatra da je to zadovoljavajuće.Hvaleći one u drugoj grupi što su se udubljivali u suptilnosti furūn-a i zbog njihovog sistematskog pisanja, on navodi – ne navodeći imena – da su njihovi autori nesvesno zapali u antihanefijske stavove po nekim pitanjima, jer nisu bili vešti u suptilnostima doktrina (akaid), posebno u racionalnim propozicijama, (I, 97-99; sa ovim izrazima). Za srodne ocene videti Bedir, str. 22-32).

Međutim, može se reći da metod koji je usvojio Alâeddin es-Semerkandî nije pronašao sledbenike van Lâmişîja, posebno zbog ponovnog izražavanja tradicionalnog fukaha metode na jeziku filozofije-logike sa Sadrüşşerîem unutar hanafizma te široke upotrebe istraživačkog stava zasnovanog na rekonstrukciji i preferiranju teoretskih pitanja pre nego na lojalnosti određenom teološkom mezhebu.

c). Metodologija pisanja kasnijeg perioda

Iako se relevantnost usulskih knjiga za mezhebe fikha i kelama nastavila u određenoj meri još od VI. (XII.) a posebno VII.(XIII.) veka, uporedo sa filozofizacijom nauke o kelamu, filozofski i logički koncepti i misaoni elementi počeli su da dobijaju na težini u usul delima. Filozofija se razvila kao zajednički naučni jezik za teoretske oblasti u islamskoj misli - Jezik logike je takođe postao jezik pisanja knjiga o fikhu. Najosnovnije odlike ovog stila pisanja su da se bavi pitanjima koja se ispituju metodom fikha na način koji ih sve više izoluje od njihovih praktičnih posledica, da se bavi različitim pitanjima za koja se u fikhu ne smatra da pripadaju metodi fikha prethodnih vekova, da ima dominantan teoretski aspekt kao što je usul-i-fikh kelam, te da istakne značaj ne samo fikha već i svih islamskih nauka.Da pokuša da ga preoblići u nauku koja određuje njene metodološke i filozofske principe. Funkcija metode fikha u periodu njegovog osnivanja se u velikoj meri promenila u pravcu stvaranja filozofije fikha, zajedno sa stilom pisanja u ovom periodu. Pošto je i ovaj oblik pisanja postao široko rasprostranjen u periodu kada je nauka o kelamu postala filozofska, odnosno promenila svoj predmet postojanja te ponovo izrazila svoje metode i pitanja zasnovana na İbn Sînâ'ovoj metafizici, transformacija i promena u nauci o kelamu su imale izvestan uticaj na fikhski postupak zasnovan na metafizičkim principima kelama.U ovim radovima, generalno, u ovom periodu kada se nastavlja potraga za jedinstvom islamskih nauka i razvijanjem zajedničkog naučnog jezika za njih, teži se restrukturiranju fikhske metode od portparola fikha ili teološkog mezheba (Mezheba Kelama) i restrukturiranju sa metodama istraživanja, preferencije i konstrukcije, te da osnuje zajedničku metodologiju i jezik za sve islamske nauke. Može se reći da ima za cilj da ga prenese u filozofiju fikha. Mnogi metodolozi koji su pisali dela posle el-Gazalija te koristili jezik filozofije i logike u svojim delima, bez obzira kojem teološkom mezhebu pripadali, smatraju da među islamskim naukama postoji hijerarhija, baš kao i hijerarhija koja je prihvaćena da postoji među racionalno-filozofskim naukama. Usvojili su i razvili gledišta koja su izneli (I, 18-20) te su prihvatili da se teologija smatra poglavarom svih religijskih nauka – pa i po nekima svih nauka. Ovakav stav teologije zasniva se na širini njenog predmeta. Prema ovom gledištu, postoji odnos univerzalnosti i posebnosti između teologije i metode fikha; Teologija daje svoje principe metodi kao i svim drugim naukama, a fikh metoda svoj legitimitet crpi iz teologije. Pored toga, metoda fikha je u srednjem položaju između kelama i fikha, i dok svoje osnovne principe dobija od prvog, daje svoje principe drugom. Nastavak uvoda u logiku koji je Gazali inicirao u nekim delima – kao što se vidi u Muvaffakuddin Ibn Kudameovom Ravżatu'n-nâẓır i Ibnu'l-Humâm-ovom et-Tahrir-u – može se smatrati među karakterističnim odlikama proceduralnih dela orijentisanih na filozofiju.Nakon što je logika postala standardni kurs u medresama, nije bilo neophodno uključiti uvod na početak knjiga o fikhu, ali su se logički koncepti obilno koristili u raznim delovima, pod pretpostavkom da čitalac dobro poznaje logiku. Voluminozni komentar pod nazivom Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, koji je napisao Necmeddin et-Tufi na osnovu Ravżatu'n-nâẓır, je izvanredno delo u smislu njegovih karakteristika kao što su kritike da Ibn Kudâmea prati Gazalija u inkorporiranju (uključujućivanju) logike i stila pisanja u proceduru, i njegovu klasifikaciju i analizu stilova pisanja fikha.

Još jedan se događaj desio u istom periodu, da su principi jezika, fikha i kelama, za koje se Gazali žalio da su umešani u metod fikha - koji će kasnije biti prihvaćeni kao nauke podržane metodom fikha – bit će uključene u poseban odeljak u uvodu u radove usuli - učenjaka kao što su Seyfeddin el-Âmidî i Mula Fenârî, koji su uticali na klasifikaciju predmeta i organizaciju radova USUL-a. Pošto je jasno navedeno da su napisane da kombinuju Hanefi i Šafi'i metode u ovom periodu, takozvane mešovite metode se daju kao primeri radova koji se zovu mešovite metode Ibn İbnü's-Sââtî'ev Bedîʿu'n-niẓâm'ı (İbn Haldûn, str. 427) i İbnu'l-Humâm'ov et-Taḥrîr'i. Rad Ibn el-Humâma, koji kombinuje karakteristike sadržaja različitih tendencija tako što započinje rad sa logičkim rezimeom kao što je Gazzâlî, kombinujući karakteristike sadržaja različitih tendencija, je važna, ali zgusnuta knjiga koja se može koristiti iz svojih komentara, a ne iz njenog teksta sa svojim sažetim stilom, kao i otvaranje naslova o situacijama koje podležu kompetentnosti, a za koju navodi da je rezervisana za Hanafijske knjige, (p. 271).Fahreddin er-Râzî'ev el-Maḥṣûl'u i Âmidî'jev el-İḥkâm'ı, koji su na temelju osnovnih primera metode Mutekellimîna, posebno Ebu'l-Huseyin el-Basrî'jevog el-Muʿtemed'i i Gazzâlî'jevog el-Mustaṣfâ, ponovo su napisali svoj sadržaj te su ostavili traga na značajnom delu usulskih dela napisanih kasnije, bez obzira je li autor bio Šafi'ija ili Eša'arīja ili ne, bilo kao ihtisar/šerh/hašije ili tako što su im bili među glavnim izvorima. Među najutjecajnijim knjigama u ovoj skupini su Şehâbeddin el-Karâfî'jev Nefâʾisu'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl'u i njegov sažeti Tenḳīḥu'l-fuṣûl injegov komentar na ovo Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, koncizno delo Kādī Bayzāwī Minhāğu'l-uṣûl, koje je naširoko bilo čitano i komenterisano, posebno od strane kasnije Šafii'ijske uleme. Među učenjacima Mālikīja, mogu se izbrojati İbnu'l-Hâcib'ov Muntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel'i i njegov Muḫtaṣaru'l-Muntehâ (el-Muḫtaṣar). Među delima ovog perioda, Cemʿu'l-cevâmiʿ Tâceddin es-Subkî'ja, koju je sastavio prikupljanjem i sumiranjem tema i mišljenja u oko 100 lihvarskih knjiga napisanih do njegovog vremena, te sveobuhvatno delo Bedreddina ez-Zerkesija, al-'Bahr al-' , u kojoj je imao za cilj da objedini sva proceduralna pitanja. Potrebno je posebno pomenuti njegov el-Baḥru'l-muḥîṭ.Sadrušerijev sažeti tekst pod nazivom Tenḳīḥu'l-uṣûl, koji ponovo otkrio hanefijski metod mutekaddimin-a, koji se razvijao i sazrevao na liniji Debusi-Serahsi-Pezdevi, u skladu sa naučnim svatanjem muteahhirîn (kasnijeg) perioda, zasnovanog na racionalnim i filozofskim principima, sa jezikom filozofije-logike i sa nekim prilozima i pitanjima, te komentarom zvanim et-Tavżîḥ, koji je napisao na ovom tekstu , te komentarom pod nazivom et-Telvîḥ, koju je takođe napisao Teftâzânî na ovaj komentar gde je uputio značajne kritike autoru, vekovima su predavani u osmanskim medresama, a i tekst dela, komentar autora i komentar na et-Telvih, mnoge studije su sprovedene u obliku hâşiye* i ihtisar*. Dolazeći iz istog korena, tahşiye znači „napisati belešku", a muhaşşî znači „onaj koji piše beleške". Prva stranica Mulla Fenârî'jevog dela pod nazivom Fuṣûlu'l-bedâyi, koja ima važno mesto među delima usul-i fikha napisanim u osmanskom periodu (Suleymaniye Biblioteka., Suleymaniye, nr. 579). Mnoga su istraživanja sprovedena u vidu neka od pitanja o kojima je Sadrušerijia raspravljao u et-Tavżîḥ, a posebno četiri uvodne tradicije koje je pokrenuo o husun-kubuhu, otvorila su nova područja diskusije među učenjacima, a na ovu temu su napisane posebne rasprave (vidi TENKIHU'l-USUL). Važan doprinos Sadruşerîa je da je on izneo teoriju ukūl-i erbaa, koji je do tada bio prihvaćen samo kao predmet filozofije, predmet fiqh procedure, uzimajući ga u obzir u okviru ljudske mašte i kapaciteta, a naročito prateći Beyzâvîa, koji je utvrdio "akl bi'l-meleke" kao osnovu obaveze (Köksal, str. 40 [2011],). Među usulskim delima napisanim u osmanskom periodu posle Sadrušerijia posebno mesto zauzimaju Fuṣûlu'l-bedâyiʿi Mulla Fenârî'a i Mirḳātu'l-vuṣûl'u Mulla Husreva i njegov komentar Mirʾâtu'l-uṣûl, imaju posebno mesto.

Prvi od njih je delo koje je veoma cenjeno od strane osmanskih učenjaka i koja je takve gustine da ljudi ne mogu u dovoljnoj meri da je iskoriste, a posebno ne oni koji ne prate prethodnu literaturu i koji nisu upoznati sa raspravama o postupku.Međutim, zbog velikog obima i stilskih karakteristika, njegova upotreba u obrazovne svrhe i proučavanja o njemu su ograničeni. Mirḳātu'l-vuṣûl Mulla Husreva i njegov komentar Mirʾâtu'l-uṣûl napisani su uz veliku upotrebu et-Tavżîḥ i et-Telvîḥ, iako nije tako originalan kao prvi, bili su jako cenjeni od strane osmanskih učenjaka u smislu njihove sklonosti i izražavanja pitanja koja su široko ispitana, ujedno su bili vrlo popularni te su se kao takvi predavali u medresama, te su na njima napisane razne napomene. Najvažnija od njih je napomena Mevlânâ Mehmed İzmîrî'ja, koja sadrži izuzetna istraživanja i razmišljanja i koja se smatraju poslednjim od sveobuhvatnih dela klasične metode fikha. Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'i od Ebû Saîd el-Hâdimî-ja, jednog od učenjaka iz XVIII. veka, izuzetan je svojom sažetošću i delom o univerzalnim pravilima, koji čine jedan od izvora Međele (Mecele).Ova knjiga je takođe predstavljala glavni izvor tema o fikhskoj proceduri u delu pod nazivom „Étude sur la théorie du droit musulman" Save paše, hrišćanskog osmanskog birokrate i učenjaka. Güzelhisârî'jev komentar na Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ pod nazivom Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ je takođe privukao pažnju. Najvažniji od Đaferijevih različitih pristupa od drugih mezheba u oblasti fikhske procedure, manifestuje se u konceptu dokaza zasnovanog na razumevanju nevinog imama.Može se reći da je Đaferijeva metoda bila u interakciji sa konceptima i idejama razvijenim u mu'tezilijskoj i sunitskoj metodi kroz historiju, a takođe odražava sopstvene razlike u dokazima i metodama dobijanja fikhskih odredbi u relevantnim radovima.Činjenica da se o nekim dokazima govori pod opštim naslovom "usûl-i ameliyye", može se smatrati sistematskom razlikom u ovim radovima. Prvi metodološki rad Ca'feri (Đaferi) učenjaka koji je opstao do današnjih dana je et-Teẕkire bi-uṣûli'l-fıḳh, koji je napisao šejh Mufid. Delo od Šejh Mufidovog učenika Šerif el-Murtaza ez-Zeriʿa eẕ-Ẕerîʿa fî ʿilmi uṣûli'ş-şerîʿa, İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'jev Mebâdiʾu'l-vuṣûl, delo Muhammeda Kâzıma Horasânîja, poznatog kao Ahund Mulla, pod naslovom Kifâyetu'l-uṣûl su među najreferentnijim izvorima stila Ca'ferîa.Durûs fî ʿilmi'l-uṣûl'u, koji je napisao Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr, jedan od rahmetli šiitskih učenjaka, danas je među najčitanijim delima Ca'ferî usul-a (pogledajte relevantne članke za opšte informacije o literaturi o metodologiji fikha u mezhebima). Sa druge strane, pisani su i radovi koji nisu klasična knjiga o fikhu, ali se fokusiraju na neka od osnovnih pitanja ove nauke ili se njima bave iz drugačije i opštije perspektive. Na primer, Ibn Kajim el-Đevziya, učenjak sa Selefi pristupom, blizu je tendencije da piše usul na osnovu furua u svom radu İʿlâmu'l-muvaḳḳı, u kojem ispituje mnoga pitanja vezana za fikh proceduru, te isključuje mnoga teološko-teoretska pitanja koja se smatraju glavnim predmetom ove nauke. Delo Mālikījskog pravnika Šātibī'ev el-Muwāfaḳāt, koji nije privukao mnogo pažnje u svoje vreme ali ju je privukao još od XIX. veka, ima istaknuto mesto u usul književnosti u smislu stavljanja posebnog akcenta na koncept maslahata i proširenja makāsıd studija kako bi se formirao pod-grana unutar ove nauke.Şevkânî'jev Irşâdu'l-fuḥûl, koji je imao veliki uticaj na inovativne, reformističke i modernističke pokrete i ličnosti u XIX i XX veku, je komparativno delo napisano bez veze sa bilo kojim drugim mezhebom, a posebno je izvanredan deo Sunnah, čija se slava širila pod uticajem napora ličnosti kao što su M. Reşîd Rızâ i Sıddîk Hasan Han, poslužio je kao izvor za naredne knjige o fikhu te je predavan kao udžbenik u obrazovnim institucijama islamskog sveta. Ḥuṣûlu'l-meʾmûl'u, Sıddîk Hasana Kana je sažetak Ševkanijevog dela. Usul-i Fıkıh lekcije Bujuk Ali Hajdar Efendije, jednog od osmanskih učenjaka poslednje generacije, sa svojim uspehom u prenošenju stila i sadržaja klasičnih hanefijskih nas knjiga na turski, Seyyid Beyov Usul-i Fıkıh: Predavanja Medhal i Usul-i Fikh takođe su važna dela zbog veza na visokom nivou koje su uspostavili između metode fikha i nauke o kelamu, a posebno pitanja kao što su halifat, husun-kubuh, volja, kada sudbina i pravde,

koju su opširno pokrivali – neke od njih pod uticajem uslova tog perioda. Knjige Mahmuda Esada Sejdišehrija Telhîs-i Usûl-i Fıkıh i Usûl-i Fıkıh, Ismail Hakkı Izmirlija Usûl-i Fıkıh Dersleri i İlm-i Hilâf su među značajnim delima ovog perioda. Od početka XX. veka vidi se da je počela moderna metoda fikhskog pisanja, koja se u nekim aspektima razlikuje od klasičnog stila. Opšte karakteristike dela u ovom stilu, koje je uvela knjiga Muhammed el-Hudarija Usulu'l-fıkh, su da pojednostave gust stil sa obiljem termina u klasičnim tekstovima, da spoje i kombinuju razumevanje i prihvatanje različitih škola usullaha u pogledu dokaza i metode, da se uopšte osnovna pitanja nauke o usulu ne upuštajući se u široke rasprave, prikažu u okvirima. Ova dela, koja su se u XX.. veku predavala u obrazovnim ustanovama u raznim krajevima islamskog sveta, omogućila su i intelektualcima koji nisu bili stručnjaci za islamske nauke i koji nisu mogli da proniknu u klasične tekstove, da dobiju informacije o metodologiji i filozofiji islamskog prava.Mine'n-Nas ile'l-vakıʿ Hasana Hanefija, jednog od savremenih istraživača:Njegovo obimno delo pod nazivom Muhavele li-iʿadeti binaʾi ʿilmi usuli'l-fıkh je izvanredno delo koje se analitički bavi literaturom o usulu kako bi rekonstruisalo fikh usul.

(hâşiye* - الحاشية - Termin koji se koristi za većinu kratkih opisa napisanih na marginama knjiga. U rečniku to znači “ispuniti; Hâşiye (množina havâşî), imenica izvedena iz infinitiva hasv, što znači "reći ili napisati više reči nego što je potrebno", znači "viškovi u rečima i pisanju, rub nečega, razmak (margina) na rubovima stranice gde se delo i tekst nalaze“. Bukvalno, hâşiye znači „napomena koja sadrži objašnjavajuće i komplementarne informacije dodane na prostore stranica“, sinonim je za reči hâmiş (Dodatna misao napisana na praznom mestu na papiru za pisma naziva se hamiš (hâmiş). Takođe je moguće reći i kao napomenu u okviru pisma. Treba reći da se izdvaja kao reč koja se više upotrebljavala u antičko doba i susreće se u mnogim radovima i izvorima.) i dekenar (Rečničko značenje reči dekenar, koja se koristi od 14. veka, je „pisanje pričvršćeno za ivicu”. Beleške napisane na marginama dela napisanih tokom osmanskog perioda nazivaju se dekenari.

ihtisar* - الإختصار - Ihtisar, što u rečniku znači „skraćivanje, uprošćavanje, pojednostavljivanje, uklanjanje nepotrebnih detalja“, kao pojam označava „skraćenje i sažimanje hadisa na način koji izražava značenje koje sadrži u manje reči“. „Ihtisar, što znači prenošenje dela hadisa koji se smatra neophodnim, takođe se izražava ovom riječju.).).

Sadržaj i raspored predmeta Usul-i fikha.

Bakıllani, Kadi Abdulcebbar i Debusi, koji su umrli u prvoj polovini V. (XI.) veka, odigrali su važnu ulogu u određivanju sadržaja ove nauke, posebno Debusijeve Takvimu'l-edille i Ebu'l-Huseyin el-Basrî'jev el-Muʿtemed -Vidi se da je kod Muʿtemeda metod fikha dostigao zrelost iu pogledu sadržaja i izraza, a sadržaj ove nauke je dobio konačan oblik u delima Gazzalija i Fahredina er-Razija i učenjaka koji su ih pratili. Međutim, skoro svi radovi iz ove oblasti imaju stalnu tematiku, a ima i tema koje variraju prema naučnoj pripadnosti, ličnom znanju i intelektualnim sklonostima autora. Na primer, dok tema o prirodi i karakteristikama uma nije uključena u radove mnogih učenjaka, o njoj se naširoko raspravlja u delima nekih mutekaliminskih učenjaka i savremenih hanefijskih učenjaka kao što su Sadruššeria i Mulla Fenari. „mukaddimat-ı erbaa“, koji analizira pitanje husun-kubuha sa svim njegovim posledicama u et-Tavzih i et-Telvih, jedan je od primera za to. Vâil B. Hallâk (Wael B. Hallaq), koji ističe da se sadržaji značajno razlikuju čak i u usulskim delima pisanim u istom veku, navodi da neke knjige ne sadrže uobičajene naslove u drugim, a da podaci o grčkoj logici, naučne teorije u nauci teologije, huruf-ı meani, pomoćne knjige o fikhu uopšte nisu uključene.

On navodi da su izrađeni različiti izbori u pogledu toga da li će mnoga pitanja, kao što su izvori, biti uključena u postupak fikha ili ne, (Zakon i Pravna teorija, str. 179-180). Teme o sufizmu nisu mnogo uključene u knjige o fikhu. Izzeddin b. Abduselamovo delo pod nazivom Kavaʿidu'l-ahkam zauzima posebno mesto u literaturi o usulu u smislu svog originalnog pristupa ovim pitanjima, kao i česte povezanosti između pitanja usul i sufizma. Osim ovog dela, u kome u celom delu dominira sufijski duh, postoji nekoliko radova koji se ne razlikuju od drugih metodoloških dela u pogledu načina na koja se pitanja obrađuju i izražavaju, ali uključuju i neke sufijske teme.Hasan b. Muhammed el-Atar, u svojoj anotaciji (anotaciji/a - Napomena, primedba, beleška; objašnjenje) na komentar Celaleddina el-Mahallia, opravdava zaključak Taceddin es-Subkijevog dela pod nazivom Cemʿu'l-cevamiʿ odeljkom koji sadrži sufijske informacije i savete, dok sufizam nije uspostavljena nauka sa poreklom i svrhe kako se misli, ali to je ceo šerijat. On ističe da Subkijev stav treba svatiti ne kao mešanje predmeta dve različite nauke, već kao izraz duhovne koristi koju treba steći kao rezultat proučavanje svih islamskih nauka, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî, II, 513). Dok su neki metodolozi objašnjavali logiku uređenja u svojim knjigama, neki od njih su pomogli da se razume implicitna imaginacija pristupima koje su izneli na raznim mestima.Utvrđivanje koja pitanja autor ispituje u svojoj knjizi i kojim redosledom ima poseban značaj u smislu razumevanja njegovog koncepta metode fikha i njegove osnovne ideje o prirodi ove nauke. Takođe je potrebno proceniti situaciju u kojoj isti autor piše više od jednog fikh metodskog teksta različitog sadržaja kao rezultat razvoja misli tokom vremena ili radi zadovoljavanja različitih potreba. Neki autori su strukturirali proceduru tako što su usredsredili jedan od predmeta i koncepata ove nauke (naročito dokaze ili odredbe) i smestili druge oko njega. Gazzali (el-Mustasfa, I, 15), navodeći da osoba koja ne može da svati glavne linije i principe nauke ne može se nadati da će dostići njene suptilnosti i ciljeve, zasnovane na šerijatskoj presudi i derivatima reči "semere ", što je plod dobijen kao rezultat fikhske i metodske aktivnosti - opšti pojam sa logičnim sadržajem. Nakon uvoda, on je naveo predmete fikhske procedure u četiri glavna odeljka:Izvori iz kojih će se plod dobiti (dokazi), plod dobijen (presude), kvalitet dobijanja ploda (metode izvođenja presude iz izvora) i osoba koja će dobiti plod (mudžtehid). Obrisi ove fikcije, koja ukazuje na izvestan stepen zrelosti u klasifikaciji procesnih subjekata, ali je iz raznih razloga nisu nastavili kasniji proceduralisti, uglavnom se usvajaju u današnjim radovima. Važna tačka koja igra ulogu u uređenju knjiga fiqh metoda je da se definicije i propozicije vezane za teologiju, fiqh i arapsku lingvistiku, koje najviše koriste mnogi autori fiqha, razmatraju u uvodnom odeljku pre pitanja vezanih za ovu nauku.

Koliko je poznato, prvi učenjak koji je skrenuo pažnju na značaj ove tri nauke u smislu fikhske metodologije je İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, (el-Burhan, I, 7-8).Nakon Cuvejnija i Gazzalija, İbn Berhân, İbnu'l-Hâcib, Seyfeddin el-Âmidî, Şehâbeddin el-Karâfî, İbnu's-Sââtî, İbnu'l-Humâm, Mulla Fenârî, Şevkânî, navode da je fikh metoda dobivena iz ovih tri znanosti. Metodolozi su to također izrazili i ispitali pitanja vezana za teologiju, jezik i pravila pod naslovom "mebâdî" razmatrajući ovo pitanje u rasporedu svojih dela.Seyfeddin el-Âmidî, Muzafferuddin İbnu's-Sââtî i Mulla Fenârî daju izvore koji se odnose na odredbe fikha/šerijata, šerijatsku presudu, sudiju, ispituje ga u četiri odeljka: mahkûm fîh*, mahkûm aleyh*, (el-İḥkâm, I, 117 i dalje; Nihâyetu'l-vuṣûl, I, 130 i dalje; Fuṣûlu'l-bedâyiʿ, str. 159 i dalje.).

(mahkûm fîh* - U islamskom pravu, radnje mukellefina (poreskog obveznika) nazivaju se „el-mahkumu bih“ ili „el-mahkumu fih“. To su predmet ili stvari na koje se primenjuje šerijatska presuda. Drugim rečima, osuđeno lice je pozitivno ili negativno delovanje odgovornog lica. Na primer, musliman, namaz.).

(mahkûm aleyh* - Šteta zatvorenika: Presudio protiv, izgubio slučaj, Zatvorenikova korist: Presudio u njegovu korist, dobio slučaj, mahkûm bih (Onaj za koga je doneta presuda.): Presuda na kraju predmeta, odlučen is'hod.).

Činjenica da su pitanja presude uvrstili ne među glavne predmete fikhskog postupka već među glavne predmete koji se mogu smatrati svojevrsnim uvodom u direktnoj je vezi sa činjenicom da su predmet fikhskog postupka odredili samo kao dokaz. Još jedna karakteristika Fenarijevog dela je da koncept mebadija (Počeci; Osnovni principi. Počeci. Načela, načela. (Arapski).) igra odlučujuću ulogu u njegovoj organizaciji – u meri koja se ne sreće ni u jednom drugom metodološkom radu – a jedan tom dvotomnog Fuṣûlu'l-bedâyi je u potpunosti posvećen mebadiju. (Za Ibn Cuzeyev petodelni aranžman zasnovan na odredbama, videti Taḳrîbu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl, str. 92; Za objašnjenja Necmeddina et-Tufija zasnovana na sedam različitih primera u vezi sa organizacijom njegovih dela fikha, videti Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, I, 97-108; Za Hallâk'ova odluke u vezi sa nekim načinima ograničavanja sadržaja u knjigama o fikhu, vidi. Pravo i pravna teorija, str. 180-181). Dok ima onih koji prihvataju da teme idžtihada imaju samostalno mesto u usul-i-fikhu, ima i onih koji kažu da je to komplementarno i sporedno pitanje. Može se reći da je ova druga tendencija postala dominantna u kasnijem periodu.Neki od učenjaka koji su usvojili ovu tendenciju bavili su se ovom temom kao dopunom temi kijasa, a neki od njih su je uključili u hatime* delove svojih radova. Što se tiče pitanja taklida, pitanje je da li je taklid* uključen u ovu nauku zato što je pandan idžtihadu, ili zato što mukalid* izvodi odluku iz mudžtehidovih reči, kao što mudžtehid izvodi odluku iz dokaza, a po opštem mišljenju učenjaka tačnije je prvo.

(hatime* - الخاتمة - To je izraz koji znači da se ljudski život završava na dobar ili loš način u smislu vere.

To je imenica izvedena od infinitiva hatm (hitâm), što u rečniku znači "kompletan, završiti, na kraj" i znači „kraj, rezultat, konačno". U društvima odgajanim u islamskoj tradiciji, kako će se život završiti svata se kao da li se vera može sačuvati u poslednjem dahu. Napuštanje sveta sa verom naziva se husn-i hâtime , a napuštanje sveta bez vere naziva se sû-i hâtime . U arapskoj literaturi, prvi je u obliku hâtimetu'l-hayr, husnu'l-hâtime, a drugi je u obliku sûu'l-hâtime, (up. Gazzali, IV, 173; Makrizi, vr 351 a).

(taklid* - التقليد – Termin jurisprudencije, što znači prihvatanje mišljenja naučnika bez dokaza.).

(mukalid* - Mukallid je reč koja se koristi u našem jeziku i znači taklid. Nakon konjugacije ličnog glagola reči taklid, pojavljuje se reč mukallid. Ova reč, koja je arapskog porekla, ima isto značenje i na turskom.).

Sadržaj fikhskog postupka može se sažeti na sledeći način prema četvorodelnoj podeli:

1). Edilletu'l-ahkâm. U ovom kontekstu, edille se generalno smatra konceptom koji zajedno izražava glavne izvore kao što su knjige, kao i sekundarne izvore kao što je sıra şer'u men kablenâ, metode kao što je kijas, koji deluje kao sekundarni izvor, i principe kao što je sedd-i zerâyi. Gazali kaže da kijas treba ispitati među metodama donošenja presuda.

2). Hukum bahisleri. (Prim, prev. Samir Bhm. Rec bahis na turskom jeziku ne znaci uvek opklada. U ovom trenutku i na ovu temu hukum bahisleri, ta se rec podrazumeva i kao: - „Logički termin koji označava pronalaženje istine analizom odnosa između teze i antiteze na temu o kojoj se istražuje ili o kojoj se raspravlja“. Sto u ovom slucaju, tema se bavi presudom (Hukum).). Ovaj odeljak, koji se može opisati kao teorija presude, uključuje četiri naslova:

a). Odredba i njeni delovi: Definicija odredbe i terminologija u vezi sa odredbama;

b). Dela koja podležu presudi/mahkûm fîh: Uslovi da se delo podleže odgovornosti i principima, analize i objašnjenja koja će činiti osnovu teorije odgovornosti i prava, pripadnosti prava zaštićenom odredbom;

c). Lice kome se obraća rešenje / poreski obveznik / osuđenik: kvalifikacije i teorija sposobnosti koje čine osnovu prava i odgovornosti;

d). Izvor presude u smislu porekla / autoriteta za donosenje presude / sudije: Važan aspekt ovog pitanja, što je produžetak husun-kubuh debate u nauci o kelāmu, u smislu fiqh i fiqh procedure, jeste da se rasvetljava utvrđivanje da li se ljudi koji nisu dobili versko obaveštenje mogu smatrati verskom obavezom i ulogom razuma u razumevanju razloga i svrhe verskih deklaracija, kako u slučajevima kada nema verskog obaveštenja.

3). Metode izricanja kazne. Pravila u vezi sa tumačenjem ajeta, kontradiktornim odnosima između dokaza i načinima za razrešenje protivrečnosti (teâruz). U suštini, metode donošenja presuda koje prevazilaze granice tumačenja (posebno kijas i istislah) su u skladu sa ovim odeljkom, ali se o njima generalno govori u okviru „edilletu'l-ahkâm“. Tema Makāsıdu'ş-şerîa se ispituje pod posebnim naslovom u ovom odeljku u novim delima; U delima klasične fikhske metode, ona je ispresecana različitim temama.

4). Idžtihad i taklid. Najvažniji deo ovog odeljka u smislu fikhske metodologije su karakteristike koje treba tražiti u mudžtehidu i da li se idžtihad, koji je usko povezan sa njim, može podeliti.

Svrha i funkcija Usul-i fikha.

Korist i svrha metode fikha je poznavanje šerijatsko-praktičnih odredbi, ukratko, u terminologiji klasičnog perioda.Međutim, prema definicijama koje odražavaju njegovu ekspanziju, razlog postojanja fikhskog postupka i zadatak koji on preuzima jeste da utvrdi iz kojih izvora i kojim metodama se ove odredbe mogu dobiti, te univerzalna pravila, potrebna za ovaj rad, te krajnji cilj (svrha cilja) je da se zahvaljujući ovom znanju dođe do sreće na ovom i budućem svetu. Izjave usul učenjaka u kojima se ističu značaj i vrednost ove nauke navode da je prestankom objave idžtihad dobio poseban značaj za otkrivanje božanske volje, pa su mudžtehidi preuzeli funkciju objašnjavanja verskih odredbi, a to je značilo samo rasuđivanje o principima i izvorima na kojima su zasnovane odredbe, detaljno ih ispitajući i dajući osnovu za fetve. Navodi se da će to biti moguće otkrivanjem pravila koja će činiti zakon, a da oni koji ne poznaju fikh proceduru neće moći da pređu nivo taklida te će se kao takvi smatrati običnim ljudima. Jedna od rasprava koja je rasvetlila funkciju ove nauke u delima fikha jeste pitanje da li je ova nauka specifična za mudžtehide, budući da je izvođenje sudova iz dokaza posao za mudžtehide. Dok su jedni navodili da je to mudžtehidska nauka, drugi su ukazivali da su tefsir učenjaci (Mufesiri) i komentatori hadisa (Muhadisi) dobili pomoć od ove nauke te da je poznavanje fikhskih odredbi sa njihovim dokazima postignuto zahvaljujući ovoj nauci, te da je metod fikha osim mudžtehida takođe apel i za učenjake.

Prema nekima, nauka o fikhu je rezervisana za mudžtehide, ali metoda fikha nije takva. Druga diskusija se vodi o poređenju identiteta mudžtehida i metodologa te koliko je fikhske metodologije potrebno da bi se izvodio idžtihad. Iako je prvo značenje koncepta idžtihada u ovim raspravama nastojanje da se problemi reše u okviru furu-i fikha, ne treba zanemariti da su pravila fikhske procedure potrebna za dosledno ostvarivanje ove vrste idžtihada i discipline. Ove aktivnosti se u suštini smatraju produktima idžtihada, (Donmez, II. Međunarodna konferencija o islamskoj misli, str. 249). Iako se teorijska objašnjenja o svrsi i koristima Usul-i-Fikha uglavnom fokusiraju na njegovu neophodnost za dobijanje fikhskih odluka, njegova glavna ili sporedna funkcija u periodu osnivanja ove nauke je da objasni osnovu sporednih odluka relevantne doktrine fikha te njihove metode da ih pribave i da dokažu doslednost između njih i legitimnost mezhebski stavova. Mnogi su klasični učenjaci eksplicitno ili indirektno izjavili da je to da se to brani od drugih. Među učenjacima metodologije koji su otvoreno izjavili da su pisali svoj rad da objasne osnovu i metode u vezi sa odlukama potomaka određenog mezheba, İbnu'l-Kassâr, Bâcî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Serahsî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, İbnu'n-Neccâr, Ali b. Suleyman el-Merdâvî, Tûfî, Alâeddin es-Semerkandî, İsnevî, Ruhûnî, Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnu'l-Lahhâm, Şehâbeddin el-Karâfî i Kirmastî. Neki autori tvrde da je odbrana mezheba stvar islamskih nauka i da se metod fikha razlikuje od nje po tome što je produktivan i okrenut budućnosti, (Ibn Kemal, str. 7; Guzelhisari, str. 12) .Sa druge se strane, može reći da metodolozi koji koriste jezik filozofije-logike žele da zasnuju metod fikha kao opštu metodologiju islamskih nauka. U stvari, učenjaci tefsira i hadisa često se pozivaju na metodu fikha u pitanjima dokaza i jezika u vezi sa razumevanjem i tumačenjem ajeta i hadisa (za objašnjenje jedinstva osnova po ovoj temi, videti Kafiyeci, str. 11). Da bi skrenuo pažnju na ovu tačku, Teftazani, čiji su radovi o različitim naukama prihvaćeni kao reprezentativni tekstovi naučnog svatanja perioda muteahhirîna, kaže da se smatra da je metoda fikha specifična za fikh jer fukaha (pravnik, pravnici) daju mnogo prostora na pitanja fikha na kojima zasnivaju fikhske suptilnosti u ovim delima, (et-Telvih, I, 52). Usvajanje metode fikha kao metodološkog modela nije bilo ograničeno na islamske nauke; ovaj efekat je takođe bio jasno uočen u naukama kao što su sintaksni metod i istorijski metod (Sujuti, str. 2-3; Makdisi, Uspon koledža, str. 79;Gelenbevizade Ahmed Tevfik Efendi, vidi. bibl.).U stvari, pošto su mnogi lekari takođe i pravnici, čak i medicinska nauka ima metodološke koristi od fikha i njegove metode, a İbnu'l-Lebbûdîjevog Tedḳīḳu'l-mebâḥiṣi'ṭ-ṭıbbiyye fî taḥḳīḳi'l-mesâ'ili'l-ḫilâfiyye'alâ ṭarîḳi mesâ'ili ḫilâfi'l-fuḳahâ predstavlja primer za to, (Makdisi, Uspon koledža, str. 260). Dominantna tendencija među savremenim učenjacima je da je glavna funkcija pravnog metoda da pruži zadovoljavajuće objašnjenje prošlih idžtihada i proveri njihovu konzistentnost, a ne da kreira metodologiju koja omogućava stvaranje novih idžtihada u vezi sa sadašnjim i budućim potrebama muslimana. Međutim, mnogi istraživači, uključujući i one koji prihvataju ovo gledište, dali su izjave da se funkcija fikh metode ne bi trebalo smatrati ograničenom na ovo. Glavna objašnjenja se mogu sažeti na sledeći način: Metoda fikha nije misaona aktivnost koja se u potpunosti ostvaruje kasnije, njeni koreni su stari koliko i fikh, a sve što se može nazvati duhom islamskog prava nalazi se u literaturi o fikhskom postupku, (Weiss, s. xi-xiii); Metodologija fikha je prirodni proizvod procesa podvrgavanja fikhskih doktrina ozbiljnoj analizi nakon perioda formiranja, a gore pomenuto određivanje njene glavne funkcije ne znači da ova nauka ne može doprineti stvaranju novih fikhskih rešenja (Donmez, Metodologija u islamske nauke, I, 663-664); Metod fikha nije samo metod razumevanja tekstova od početka, već i metod razumevanja onoga što se dešava u vezi sa zakonodavnim procesom, (Apaidın, str. 1 [2003], str. 10); Prilikom ocenjivanja funkcije usul-i-fikha treba uzeti u obzir i njegovu svrhu da ukaže kako su potomci u skladu sa opštim sunitskim okvirom koji je nastao sazrevanjem islamske misli, (Bedir, str. 44-45);

Važna je funkcija metode fikha da sistematizuje i racionalizuje akumulaciju fikha koju su izneli učenjaci četiri mezheba; Razumevanje metoda fikha, koji je dinamična pravna misao sposobna da odgovori ili da se prilagodi promenama koje se dešavaju u islamskom svetu, u velikoj meri doprinosi razumevanju islama i islamske intelektualne istorije, (Hallak, Istorija islamskih pravnih teorija, str. IX); Metoda fikha, koja je bila u vrhu tradicionalnih religijskih nauka jer je nauka koja je u početku odgovarala na svatanje spasa zasnovano i na veri i na delima koje je imao tradicionalizam, služi kao most između teologije i fikha od V. XI.) veka te je usvojio principe i vrednosti izražene u sunitskim teološkim knjigama evaluacije*, zajedno sa kelamom (teologijom), poslužila je za stvaranje sunitskog okvira i određivanje granica legitimiteta muslimanskog društva, (Makdisi, Uspon koledža, str. 8; Ibn 'Akil, str. 84); Metod fikha ne treba posmatrati samo kao metodologiju za razumevanje kvaliteta izražavanja tekstova, već i kao društvenu teoriju koja je uporediva sa zapadnim disciplinama i pristupima koji imaju za cilj da opišu i rekonstruišu i održe čitavo polje postojanja društvenog života, a samim tim i utemelenje oblasti prava, morala, nauke i umetnosti, (Gorgun, I, 685-698), (evaluacije*» evaluacija • ženski rod. Periodično ocenjivanje efikasnosti, efektivnosti, uticaja, održivosti i važnosti projekta u kontekstu postavljenih ciljeva. Obično se sprovodi kao nezavisno istraživanje razvijene pozadine, ciljeva, rezultata, aktivnosti, sredstava, sa ciljem da se iz svega nauči nešto što će biti od pomoći za donošenje budućih odluka. Evaluacija projekta porecenjuje stepen na kome su se ciljevi i zadaci susreli.).U poređenju sa današnjim teoretskim pravnim disciplinama, čini se da je opšti sadržaj postupka fikha pogodan da se opiše kao islamskopravna metodologija, međutim, analize i ocene u vezi sa izvorima i svrhama fikha/prava u uobičajenim radovima, posebno razum, obaveza, koje su učenjaci kasnijeg perioda povezivali sa osnovnim pitanjima postupka i uneli u proceduralne probleme. Filozofski koncepti i pitanja kao što su dobro-zlo, zakonodavna volja i objašnjenja koja osvetljavaju ontološke, epistemološke i aksiološke aspekte fikha su na nivou i gustini koji omogućavaju da se opiše kao filozofija prava. Kao rezultat toga, fikhski postupak, u pogledu sadržaja i funkcije, ima zajedničke aspekte sa disciplinama poznatim kao pravna teorija, pravna metodologija, tumačenje i pravna filozofija u savremenom zapadnom pravu, ukratko, otkriva principe islamske jurisprudencije.Vidi se da je to nauka koja je sveobuhvatna, raznovrsna i koja ima jedinstvenu strukturu; Kako Muhammed Hamidullah ističe, pozivajući se na nalaze nekih zapadnih istraživača, sadržaj usul-i fikha, koji je zauzeo svoje mesto kao originalan žanr u svetskoj pravnoj literaturi, prvi je koji je pravo smatra naukom – iako čovečanstvo već dugo razmišlja o pravu i pravnim pravilima, dopuštaju da kažemo da čast pripada muslimanskim učenjacima.

Njegovo mesto među naukama.

Pošto metoda fikha ima koristi od rezultata mnogih nauka, ona se nalazi na preseku nekih klasifikacija nauka koje su izradili islamski učenjaci iz različitih perspektiva, te je ovaj aspekt među karakteristikama koje ga čine različitim od mnogih drugih nauka. Na primer, ovo je situacija u najpoznatijoj od ovih klasifikacija, razlici aklî-naklî*, koja se zasniva na izvoru nauka i načinima na koji se one dobijaju. Prema pristupu koji je izrazio Al Ghazzâlî i koji su usvojili mnogi kasniji usulisti, iako su druge islamske nauke generalno jednostrane, fikh metoda je racionalna nauka koja uključuje i intelektualne i transcendentalne* principe te ima transcendentalni aspekt,(transcendentalne* - Transcendentalni (lat. transcendentalis) fil. koji se, gledano logički, nalazi pre svakog iskustva, što omogućava saznanje o iskustvima; transcendentalna logika (za razliku od opšte logike) bavi se oblicima mišljenja koji se odnose na znanje o iskustvu, predmetima datim u prostoru i vremenu; transcendentalna filozofija po Kantu:

sistem svih principa čistog razuma, „celina svih pojmova razuma i principa, ali samo u onoj meri u kojoj se tiču predmeta koji su dati čulima i koji se mogu dokazati iskustvom“ (njen poseban zadatak je analiza čistog razuma, a sadrži „uslove i prve elemente našeg ukupnog znanja a priori“).).

(aklî-naklî* - U tom kontekstu, muslimanski učenjaci su izradili razliku između nauka vezanih za Kur'an i nauke dobijene od drugih nacija, te ih nazvali bivša pripovedanja, religiozne ili šerijatske nauke (naklî), a ovo drugo intelektualnim ili mudrim/filozofskim naukama (aklî). Ovo poslednje se ponekad naziva naukom stranaca, ili drevne nauke.).

Prema podeli nauka u formi ali-ali (عالي - آلي), koja se zasniva na principu da li su one cilj ili ne, neki učenjaci su fikh metodu ocenjivali kao nauku oruđa koja daje rezultate fikha, dok su je drugi ocenili kao najnapredniju tačku religioznih nauka; Oni koji je vide kao nauku oruđa istakli su njen cilj dobijanjem fikhskih odluka, te su je zato smatrali da iako predstavlja osnovu fikha u metodološkom smislu, ona je podređena nauka u smislu svrhe. Prihvaćeno je da je metod fikha među najvažnijim religijskim naukama u smislu razlikovanja religijskih i filozofskih (stranih) nauka na osnovu toga da li su one proizvod islamskog okruženja ili ne, što dobija na značaju posebno kada se Islamska religija proširila na široka područja te su se muslimani susreli sa akumulacijom drugih civilizacija. Međutim, takođe se može reći da je to filozofija/filozofska religijska nauka, sa obzirom da je tokom vremena bila pod velikim uticajem filozofskih koncepata, metoda i pristupa i da je pretrpela transformaciju u pogledu strukture.

Kritike upućene Usul-i Fikhu.

Neki od muslimanskih intelektualaca, koji su se koncentrisali na razloge slabljenja islamskog sveta u odnosu na dešavanja na Zapadu od druge polovine XIX. veka, generalno su kritikovali koncept islamskih nauka, posebno klasičnog svatanja fikha i njene procedure, te su rekli da su vekovima muslimanski učenjaci zanemarili bliske odnose između šerijata i ljudskog života i svrhe šerijata.Od kraja istog veka, uporedo sa političkim, ekonomskim i intelektualnim uticajem modernizacije sa svim njenim elementima na muslimanske zemlje, iznose se različita i nova razmišljanja i kritike o islamskoj misli, islamskim naukama, a u međuvremenu i metodom fikha. U projektu restrukturiranja i modernizacije islamskih nauka, posebno fikha (tecdid, inşâ ve ihyâ), glavna teoretska funkcija data je fikhskom postupku, dok nova studija zasnovana na pretpostavci da će biti moguće proizvesti novi i savremeni fikh ako se neki elementi fikhskog postupka, koji je metodološka osnova ovih nauka, obnovi ili promeni. Često su se iznosili diskursi o metodi fikha, a pošto je od posebnog značaja da idžtihad bude funkcionalan u tom pogledu, pristup zasnovan na međumezhebskim promenama i kombinovanjima, ostavljajući po strani mezheb i mezhebsku pripadnost, dobija snagu. Vidi se da se kritike i sugestije u vezi sa obnavljanjem fikhske procedure u savremenom periodu uglavnom fokusiraju na izvore legitimiteta odredbi (edilletu'l-ahkâm). Osovina savremenih ideja i razmišlanja u vezi sa tumačenjem Kur'ana i Sunneta je teza da je neophodno pronaći moralnu i univerzalnu suštinu iza određenih fikh presuda izraženih u ovim osnovnim izvorima, a samim tim obezbediti i promenljivost forme u skladu sa vremenom i Zemljom. Iako su ove ideje, koje su sa sobom donele predlog da se preispitaju odredbe fikha o furu'u u okviru opštih ciljeva šerijata, sa jedne strane, stavovi učenjaka iz klasičnih perioda kao što su Šatibi i Tufi o makāsıdu i maslahatu, sa druge strane, pomenuti su termini i elementi zapadne misli kao što su hermeneutika i historizam. Sa idejama koje su oko ove teme razvili pisci koji predstavljaju historizam u modernoj islamskoj misli, kao što su Fazlurrahman i Erkun (Arkoun), Muhammed Tahir Ibn Ašur,

u velikoj meri oslanjajući se na Šatibija, uklanja kontroverzna pitanja i elemente dodane iz drugih nauka u proceduru fikha i uspostavlja univerzalna pravila fikha, dok predlog da se uspostavi nauka o makasıdu'š-šeriji na osnovu nepromenljivih principa u vezi sa ciljevima fikha, naišao je na širok odjek. Među istaknutim diskusijama i inicijativama u ovom kontekstu su preispitivanje izvorne vrednosti sunneta, na osnovu činjenice da je većina hadisa preneta u obliku Haber-i-vahida, sugestije u vezi sa upotrebom idžme kao načina, stvaranju zajedničkih fikhskih rešenja, kritike o kompresiji kijasa među teoretskim zapisima, sposobnosti maslahat fikha da se prilagodi promenljivim društvenim događajima, napori da se on učini ključnim konceptom koji će omogućiti da se menja kako se odredbe fikha menjaju u skladu sa vremenom i mestom (zemljom), otkloniti pravne i intelektualne prepreke za razvoj muslimana te odrediti običaj kao poseban resurs za postizanje ovog cilja, sugestije da se više koriste bogati pojmovi kao što su istihsan i istishâb, dok su neke od njih generalno pozitivno prihvaćene u naučnim krugovima u islamskom svetu, ideje zasnovane na konceptima i elementima zapadne misli kao što su interpretivizam i istorizam, te napori da se pridaju funkcije konceptima idžme i maslahata, posebno konceptima idžma i maslahata – pod uticajem evropske liberalne misli – koji su nekompatibilni sa holističkom vizijom prirode i izvora fikha, izazvali su ozbiljne reakcije, (Mišlenja i rasprave o obnovi fikhske procedure videti Boinukalın, str. 197). -231).

BIBLIOGRAFIJA

Şâfiî, er-Risâle (ur. Ahmed M. Şâkir), Kairo 1359. Kerhî, Risâle fi'l-uṣûl (Debûsî, u Teʾsîsu'n-naẓar, izd. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kairo, ts. (Matbaatu'l-İmâm). Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (ur. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuvajt 1414/1994, I-IV. a.mlf., Aḥkâmu'l-Ḳurʾân (ur. Abdüsselâm M. Ali Şâhin), Bejrut 1994, I-III. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (ur. M. Ali en-Neccâr), Bejrut,ts.(Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), I-III. İbnu'l-Kassâr, el-Muḳaddime fi'l-uṣûl (ur. Muhammed b. Huseyin es-Suleymânî), Bejrut 1996.Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (ur. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beirut 1413-18/1993-98, I-III.Kādî Abdülcebâr, el-Muġnî, XII, 276, 277, 350, 447, 462, 508, 517, 526, 531; XIII, 48, 49, 52, 53, 58, 164, 188; XVI, 46.Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (ur. Halîl Muhyiddin el-Meys), Bejrut 1421/2001.Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Mu'temed (ur. Muhammed Hamîdullah), Damask 1384-85/1964-65, I-II.a.mlf., Şerḥu'l-ʿUmed (ur. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Medina 1990, I-II.Ibn Hazm, el-Iḥkam (izd. Ahmed M. Shakir), Kairo 1970, I-II. a.mlf., en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳhi'ẕ-Ẓâhirî (ur. Zâhid Kevserî), Kairo 1940. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (ur. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beirut 2002, I-II. Bâcî, İḥkâmu'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (ur. Abdulmecîd Türkî), Beirut 1995., I-II.Ebû İshak Eş-Şîrâzî, et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (ur. M. Hasan Heyto), Damask 1403/1983. a.mlf., el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Bejrut 2001. a.mlf., Şerḥu'l-Lümaʿ (ur. Abdulmecîd Türkî), Beirut 1408/1988, I-II. İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (izd. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Bejrut 1997., I-II. a.mlf., et-Telḫîṣ fî uṣûli'l-fıḳh (ur. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şubeyr Ahmed el-Umerî), Bejrut 1417/1996, I-III. Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl (Abdulazîz el-Buhârî, u Kešfu'l-esrâr, izd. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, I-IV.. Serahsî, el-Mebsûṭ, I-XXX. a.mlf., el-Uṣûl (izd. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Bejrut 1993., I-II.Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (ur. M. Hasan İsmâil Eş-Şâfiî), Bejrut 1997., I-II. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Kitâb fîhi Maʿrifetu'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (ur. M. Bernand – E. Chaumont), Kairo 2003. Gazzâlî, el-Manḫûl (ur. M. Hasan Heyto), Damask 1998. a.mlf., el-Mustaṣfâ (ur. İbrâhim M. Ramazan), [bez mesta ili datuma izdanja], I-II. Ebu'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (ur. G. Makdisi), Bejrut 1996-2002, I-IV. İbn Berhân, el-Vuṣûl ile'l-uṣûl (ur. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zuneyd), Rijad 1403-1404/1983-84, I-II. Lâmişî, Kitâb fî Uṣûli'l-fıḳh (ur. Abdülmecîd Turkî), Bejrut 1995. Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (izd. Ammâr et-Tâlibî), Bejrut 2001. Alâeddin es-Samerkandî, Mîzânu'l-uṣûl (izd. Abdulmalik Abdurrahman es-Sa'dî), Bagdad 1407/1987, I-II.

Usmendî, Beẕlu’n-naẓar fi’l-uṣûl (ur. M. Zekî Abdulber), Kairo 1412/1992. Ibn Rushd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli’l-fıḳh (ur. Cemâleddin el-Alevi), Bejrut 1994.Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (ur. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Bejrut 1418/1997, I-VI.Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatu'n-nâẓır (ur. Abdulkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Rijad 1998., I-III. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (ur. Seyyid el-Cumeylî), Bejrut 1406/1986, I-II. a.mlf., Muntehe's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl (ur. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Bejrut 1424/2003. İbnu'l-Hâcib, Muntehe'l-vüṣûl, Bejrut 1405/1985. a.mlf., Muḫtaṣaru'l-Muntehâ (s Îcîjevim komentarom), Bejrut 2000. Tâceddin el-Urmevî, el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl (ur. Abdusselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bengazi 1994, I-II. İzzeddin İbn Abdusselâm, Ḳavâʿidu’l-aḥkâm, Bejrut 1998. Şehâbeddin el-Karâfî, Nefâʾisu’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (ur. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali M. Muavvaz), Bejrut 1999., I-IX. a.mlf., Şerḥu Tenḳîḥi’l-fuṣûl (ur. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d), Kairo 1414/1993. Beyzâvî, Minhâcu'l-uṣûl (sa komentarom Mahmûda b. Abdurrahmana el-İsfahânîja), Rijad 1999., I-II. Habbazî, el-Muġnî fî uṣûli’l-fıḳh (ur. M. Mazhar Bekā), Mekka 1422. Muzafferüddin İbnu's-Sââtî, Nihâyetü'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Bedîʿu'n-niẓâm) (izd. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sulemî), Meka 1418-19, I-II. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Menâru'l-envâr (İbn Melek, u Şerḥu'l-Menâr), Istanbul 1965. a.mlf., Keşfu’l-esrâr, Bulak 1316, I-II.Siğnâkī, el-Kâfî: Şerḥu’l-Pezdevî (ur. Fahreddin Seyyid M. Kānit), Rijad 1422/2001, I-V.Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (ur. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî),Bejrut 1407/1987, I-III. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiʾu'l-vuṣûl ile ʿilmi'l-uṣûl (ur. Abdulhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Qum 1404. a.mlf., Muntehe’l-maṭlab fî taḥḳîḳi’l-meẕheb, Mashhad 1412.Abdulazîz el-Buhârî, Kešfu’l-esrâr (izd. Muhammed el-Mu‘tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, I-IV. İbn Cuzey, Taḳrîbu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (ur. Muhammed el-Muhtâr b. M. Emîn Eş-Şinkītî),Medina 2002. Sadruşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu’t-Tenḳîḥ (ur. M. Adnân Derviş), Bejrut 1419/1998, I-II. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu’l-muvaḳḳıʿîn (ur. Muhammed el-Mu‘tasim-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1996., I-IV. Bâbertî, et-Taḳrîr li-uṣûli Faḫri’l-İslâm el-Pezdevî (ur. Abdusselâm Subhî Hâmid), Kuvajt 2005, I-VIII. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I-IV. Teftâzânî, et-Telvîḥ ʿale't-Tavżîḥ (sa et-Tavżîḥ), Bejrut 1998, I-II. Ibn Haldun, Muḳaddime (izd. Derviš el-Džuvejdi), Bejrut 1416/1996. Mulla Fenârî, Fuṣûlu’l-bedayiʿ, Istanbul 1289, I-II. İbnu'l-Humâm, et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh, Kairo 1351. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr (ur. Abdullah Mahmûd M. Umer), Bejrut 1999., I-III. Kâfiyeci, et-Teysîr fî ḳavâʿidi ʿilmi’t-tefsîr (ur. i prev. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1974. Mulla Husrev, Mirʾâtu'l-uṣûl, Istanbul 1289. Kirmastî, el-Vecîz fi’l-uṣûl, Suleymaniye Biblioteka., Hacı Mahmud Efendi, br. 797/1. Suyûtî, el-İḳtirâḥ fî ʿilmi ʿuṣûli’n-naḥv (ur. Ahmed Subhi Furat), Istanbul 1395/1975. İbn Kemal, Taġyîrü’t-Tenḳîḥ fi’l-uṣûl, Istanbul 1309. Mevlânâ Mehmed İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti’l-uṣûl, Istanbul 1309, I-II. Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ, Istanbul 1273. Guzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, str. 12. Şevkânî, İrşâdu’l-fuḥûl, Meka-Rijad 1997., I-III. Hasan b. Muhammed el-Attâr, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Maḥallî ʿalâ Cemʿi’l-cevâmiʿ, Bejrut 1999., I-II. Sıddîk Hasan Han, Ḥuṣûlu'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl, Istanbul 1296. Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi, Hamîdetu’l-usûl, Istanbul 1295. Sava-paša, Studija o teoriji islamskog prava (prev. Baha Arıkan), Ankara 1955, I-II. Hacı Âdil Bey, Usûl-i Fiqh Lessons i Ali Haydar Efendi, Istanbul 1326. Ahund Molla, Kifâyetu'l-uṣûl, Qom 1424. Muhammed el-Khudarî, Uṣûlu'l-fıḳh, Bulak, ts. Seyyid Bey, Usûl-i Fiqh Lessons, Istanbul 1328-30, I-II. a.mlf., Usûl-i Fiqh: Medhal, Istanbul 1333. G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981. a.mlf., Religion, Law and Learning in Classical Islam, Hampshire 1991. a.mlf., Ibn 'Aqil: Religija i kultura u klasičnom islamu, Edinburgh 1997. A. Zysow, Ekonomija izvjesnosti (doktorska disertacija, 1984.), Sveučilište Harvard. Wael B. Hallaq, Pravo i pravna teorija u klasičnom i srednjovjekovnom islamu, Hampshire 1995. a.mlf., Povijest islamskih pravnih teorija, Cambridge 1997. Christopher Melchert, Formiranje sunitskih škola prava, 9th-10th Centuries C. E., Leiden 1997.İbrahim Kâfi Dönmez, “Je li idžtihad moguć u proceduri?”,

II. Međunarodna konferencija o islamskoj misli, Istanbul 1997., str. 243-250 (prikaz, ostalo). a.mlf., “A General Evaluation of the Function of Usul of Fiqh and the Methods of Ijtihad”, Methodology in Islamic Sciences / Procedure Issue (ed. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz), Istanbul 2005, I, 661-673 . B. G. Weiss, Duh islamskog prava, Atena 1998. Mehmet Boynukalın, Potreba za obnovom u postupku fikha i rasprave koje je pokrenula (doktorska teza, 1999), MU Institut društvenih nauka. Murteza Bedir, Fikh, sekta i sunnet: Autoritet Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u hanefijskoj teoriji fikha, Istanbul 2004. Muhammed Hamîdullah, Doprinosi islama pravnoj nauci (ur. Vecdi Akyuz), Istanbul 2005., str. 53-55 (prikaz, ostalo). Hasan Hanefî, Mine'n-Naṣ ile'l-vâḳıʿ: Muḥâvele li-iʿâdeti binâʾi ʿilmi uṣûli'l-fıḳh, Bejrut 2005, I-II. Tahsin Görgün, “Situacija 'novih' metoda razumijevanja i tumačenja prema Usul of Fiqh”, Metodologija u islamskim znanostima / Izdanje postupka (ur. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz), Istanbul 2005., I, 675-698. H. Yunus Apaydın, “Ima li potrebe za novom jurisprudencijom?”, a.e., I, 699-707. a.mlf., “The Structure and Function of Classical Fiqh Usul”, Journal of Islamic Law Research, str. 1, Konya 2003., str. 9-28 (prikaz, stručni). A. Cüneyd Köksal, Priroda i svrha Fiqh Usul, Istanbul 2008. a.mlf., “Pojam uma i četiri nivoa uma u hanefijskoj fikhskoj misli”, MÜİFD, str. 40 (2011), str. 40. N. Calder, “Uṣūl al-Fıḳh”, EI2 (eng.), X, 931-934.

TENKĪHU’l-USÛL - تنقيح الأصول - Sadrusserijino delo (um. 747/1346) o metodi fikha.

Autor:

SUKRU OZEN

Hanefijski učenjak Sadruşşerîa je rezimirao teme u Fahreddin er-Râzî’jev el-Maḥṣûl i u Ibn el Hađib'ov el-Muḫtaṣar u svom Tenḳīḥu'l-uṣûl-u, koji je pripremio na osnovu rada Ebu’l-Usr Fahrulislâm el-Pezdevî’ja pod nazivom Kenzu’l-vuṣûl, gde je izneo i sopstvene stavove po mnogim pitanjima. Objašnjavajući razlog i način pisanja dela, Sadruşşerîa je rekao da su učenjaci bili intenzivno zainteresovani za Pezdevijevo delo u svakom periodu, ali kada je video da neki učenjaci kritikuju neke od njegovih izraza, hteo je da sredi (tenkīh-videti TEHZÎB = Sažeto delo napisano u grani nauke; Delo nastalo skraćivanjem, dopunom, ispravljanjem i preuređivanjem knjige.) rad i organizuje da objasni Pezdevijevu svrhu i učini je razumljivom, da objasni principe dela prema pravilima razuma.On navodi da pokušava da ga odredi i podvrgne podeli. Autor (Sadruşşerîa), koji je izjavio da je kasnije uneo neke izmene, brisanja i dopune u tekst koji su postali široko rasprostranjeni još dok je živ bio, označio je svoj rad imenom et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ, zabeležívši konačnu verziju koju je dao tekstu u komentaru kako bi kopije napisane pre nego što je izveo ove promene mogle da se promene u skladu sa tim. Pošto je ovaj komentar u celini sa originalnim tekstom, kasniji autori su uglavnom pisali komentare na njega, smatrajući ga tekstom. Iako je datum autorskog prava na delo nepoznat, autor se poziva na et-Tavżîḥ u svom delu pod nazivom Şerḥu Taʿdîli’l-ʿulûm, koje je završio 747. (1346.). Podrazumeva se da su Tenḳīḥu’l-uṣûl i njegov komentar za kratko vreme privukli pažnju naučnih krugova. U stvari, Teftâzânî, u svojim memoarima pod nazivom et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi’t-Tenḳīḥ (I, 16), koje je završio 758. (1357), pominje rad mnogih istaknutih učenjaka tog perioda na ovom delu tokom svog putovanja u Transoksijanu. Rad, koji počinje uvodom u kome se govori o definiciji i obimu fikhskog postupka, sastoji se iz dva dela.U prvom poglavlju, svaki od verskih dokaza, Knjiga, Sunnet, idžma i kijas, razmatra se pod naslovom "rukun". Tema knjige je ispitana tako što je podeljena na dva dela: način na koji reči u Kur'anu izražavaju značenje i verske odredbe.U prvom delu reči Kur'ana, kao što se vidi u delima u klasičnom hanefijskom stilu pisanim metodom fukaha, značenja koja su im data u jeziku (hâs-âm, muşterek-muevvel), njihova upotreba u značenju dati su u jeziku (hakikat-mecaz, sarih-kinaye), otvorenost-zatvorenost u izražavanju značenja dat je u četvorostrukoj podeli na (zâhir, nas, mufesser i muhkem, hafî, muşkil, mucmel i muteşâbih) i oblici koji ukazuju na značenje (fraza, znak, iktiza i delalet). U odeljku o načinima na koji reči Kur'ana izražavaju verske odredbe, razmatraju se pitanja naredbe i zabrane, a najoriginalniji deo ovog odeljka je deo gde su pojmovi husun-kubuha objašnjeni sa četiri upoznavanja (vidi ispod). Štaviše, u ovom poglavlju, autor navodi da iako rasprava o tome da li nemuslimani podležu drugim verskim odredbama osim vere nije uključena u Pezdevijevu Kenzu'l-vušul, on je citira iz Šemsuleimme es-Serahsijevog el-Usul-a jer je smatrao ovo pitanje važnijim, (et-Tavżîḥ, I, 452-453).

Nakon klasičnih proceduralnih pitanja kao što su distribucija (prenos) vesti u okviru predmeta sunneta i uslovi potrebni za pripovedače, razmatraju se obavezujuća priroda prethodnog šerijata, taklit (oponašanje) as'haba i vrste izjava i objašnjenja, uključujući pitanja izuzetaka (istisna) i ukidanja (nesih). Objava je podeljeno na dva: zâhir (jasan, očigledan) i ezoterično (bâtın). Zanimljiv je deo u kome se govori o obavezujućem karakteru informacija koje dolaze od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (II, 37-41). …

(Prim.Prev. Samir Bhm: Ne mozemo dalje sa ovom temom dok ne prevedemo znacenje zâhir-a i bâtın-a.).

(Zâhir - الظاهر - Termin fikh procedure, koja se odnosi na najniži stepen jasnih reči; Suprotnost neistini je vidljivo lice postojanja i događaja, opšti koncept koji se koristi za bukvalno značenje nas-a.

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

U rečniku, reč zâhir znači "otvoren, jasan, postalo je očigledno" (Lisânu'l-ʿArab, "ẓhr", članak.), u hanafijskoj proceduralnoj terminologiji (Hanefi usul) to znači "fraza čije se značenje jasno razume pukim sluhom, ali koja nije zatvorena mogućnošću tumačenja (te'vil-a), dodavanja (tahsis) i – u vreme objave (vahiy suresi)" – ukidanja (nesih).

Pošto se koristi u poređenju sa nas, koji je jasniji u odnosu na zâhir, uz pomoć pretpostavke koja ukazuje značenje na koje se ta reč odnosi, uglavnom se koristi u izrazima o zâhir-u.Navodi se da „presuda koja iz toga proizilazi nije glavni razlog za upućivanje". U Časnom Kur'anu, reči izvedene iz korena "zhr" često se koriste u smislu rečnika na deset mesta u množini i u muennes* obliku (U obliku na ženski rod) reči zâhir, (M. F. Abdulbaki, el-Muʿcem, „zhr" članak.), (muennes - Na arapskom se reči dele na ženski ili muški rod. Reči ženskog roda se zovu muennes, a reči muškog roda se zovu munekker.). U hadisima su zâhir i reči koje potiču iz istog korena široko korišćene u okviru svog rečničkog značenja, (Wensinck, el-Muʿcem, "ẓhr" članak.). Učenjaci fikha dali su poseban značaj pitanju formulacije kako bi pravilno i dosledno razumeli izraze Kur'ana i Sunneta, te su razvili neke klasifikacije kako bi logično objasnili terminologiju koja je usvojena u tom pogledu. Može se reći da ove klasifikacije imaju vodeću ulogu u proceduralnoj nastavi tako što omogućavaju kolektivno i sistematično sagledavanje predmeta, olakšavaju komunikaciju unutar svakog proceduralnog kruga obezbeđujući upotrebu zajedničkog jezika, a takođe i činjenice te da učenjaci hanefijskog usula više pažnje posvećuju prečišćavanje koncepata unutar ovog okvira. U hanefijskim usulskim delima, prve dve četvorostruke podele, koje su izrađene na osnovu značenja reči, bilo da se koristi u smislu u kome se propoveda, stepena otvorenosti ili zatvorenosti, i oblika denotata značenje (» denotacija • ženski rod Sadržaj nekog pojma;Osnovno ili neposredno značenje neke reči ili izraza, koje samo upućuje na označeni pojam, ostajući neutralno u pogledu daljih asocijacija, odnosno nijansi koje idu u sferu konotacije.).

Označavanje, obeležavanje, davanje podataka. (lat.)), odnose se na nastavni plan i program, dok su druga dva u pitanju u apsolutnom smislu bez takve evidencije. U ovim radovima termin zâhir se koristi da označi najniži stepen učinjene razlike u četiri reči; Zatim dolazi nas, mufesser i muhkem. U uobičajenim radovima pisanim metodom Mutekalimina, zâhir je uključen u obliku zâhira i nassa u hanefijskoj metodi. Zâhir, je sjedinjen sa nesih-om u smislu jasnog navođenja njegovog značenja, tumačenja, alokacije (dodavanje) i - u periodu objave - ne zatvara se za mogućnost ukidanja. Iz tog razloga se vidi da su hanefijski učenjaci, počevši od Debusija, dali poseban značaj otkrivanju razlike između nassa i zâhira. Objašnjenja Šemsuleimme es-Serahsija, koji je ovo pitanje razmatrao na relativno sveobuhvatniji način među metodolozima iz V. (XI.) veka, mogu se sažeti na sledeći način: Značenje koje namerava da se zâhir može razumeti samo slušanjem reči (sîga - Gr: Svaki od različitih oblika koji su rezultat konjugacije (konjugacije) glagola. Oblik, primer, obrazac) bez potrebe da se o tome razmišlja. Ono što se podrazumeva pod tom rečju odmah pada na pamet zbog njene jasnoće u smislu značenja. Nas je, sa druge strane, jasniji od prividnog, uz pomoć pretpostavke koja potiče od govornika, pored reči, ukazujući da se reč odnosila na ovo značenje; Bez ovog dokaza, ne postoji ništa u reči što bi bilo jasno. Ova situacija nastaje u poređenju sa Zâhir-om. Na primer, izjava „Allah je učinio kupovinu i prodaju halal i riba haram“ u 275. ajetu sure el-Bekare evidentna (očigledna) je (zâhir) u smislu da je kupovina i prodaja halal, tako da se ovo značenje jasno razume. U smislu odbacivanja tvrdnji nevernika da je kupovina i prodaja kao riba i navoda da među njima postoje razlike u pogledu halala i harama, je nas, jer je za ovu svrhu poslata. U stvari, kao što se može svatiti iz izjave „Razlog za ovo je taj što oni kažu: 'Kupovina i prodaja je isto kao riba'“, objavljen je ajet da odbacuje ovu tvrdnju (el-Usul, I, 163 -165). Ebu'l-Usr el-Pezdevî takođe koristi slične izraze na ovu temu (Kenzu'l-vuṣûl, I, 123-127). Međutim, kritikujući činjenicu da većina komentatora njegovog rada kažu da namera govornika postaje nas ako se nađe zajedno sa zahir-om, te propisuju da značenje zâhir-a nije glavna svrha upućivanja. Da bi izveo razliku između zâhir-a i nass-a, Abdulazîz el-Buhârî skreće pažnju na definicije zâhir-a u delima Debusî-a, Sadrulislâm Ebu'l-Yusr el-Pezdevî-a, Şemsuleimme es-Serahsî-ja, Semerkandî-a i drugih hanefi-jskih usulist-a čija imena ne pominje; da nisu izneli takav uslov, te da nisu mogli odmah da predvidu ovu suptilnu razliku; On kaže da činjenica da je nass otvoreniji od zahir-a ne zavisi samo od prirode upućivanja, kao što misle oni koji izlažu ovakvo stanje.Da bi podržao ovo mišlenje, Abdulaziz el-Buhari skreće pažnju na neke izraze koji se spominju kao primeri zahira u delima Debusija i Serahsija (el-Bekare 2/275; el-Maide 5/38; el-Hađđ 22/1), dok sa druge strane, upoređujući zahir sa nassom kroz neke primere, daje sledeće objašnjenje: „Međutim, u slučaju sukoba između zahira i nassa, razlog za upućivanje može da pruži moć pogodnu za davanje prednosti jednim nad drugim. Ovo je kao da date prednost jednoj od dve vesti koje su jednake u pogledu jasnoće, zato što je poznata (meşhur), mutevatir ili iz bilo kog drugog razloga". Kasnije autor skreće pažnju na sledeću tačku u vezi sa navedenim primerom, navodeći da činjenica da je nass jasniji od zāhira znači da slušalac ne samo da može jasnije razumeti značenje koje se podrazumeva pod rečju izgovaranjem, već i da je značenje koje ne razume zâhir svaćeno bukvalnom pretpostavkom dodatom kontekstu i pokazivanjem da je to razlog za pogon reči: Izjava u ovom ajetu, „Allah je učinio kupovinu i prodaju halal i riba haram“, ima za cilj da skrene pažnju na razliku između kupovine i prodaje i riba (kamate), ne iz očiglednog značenja reči već iz njenog konteksta, tj. iz konteksta pre njega. „Oni koji konzumiraju ribu (kamatu) ustaju samo kao oni koje je đavo udario i omamio“. Razlog za to se svata iz dokaza da je „Kupovina i prodaja isto kao riba“; Ovo značenje se ne bi moglo razumeti bez dokaza, (Kesfu'l-esrar, I, 124-126). Sa druge strane, nakon što je dao gornja objašnjenja Abdulazîz el-Buhârî'ja, Ibn Melek navodi da je mišljenja da prethodni proceduralisti nisu mogli da predvide tu suptilnu razliku.

Međutim, dok je objašnjavao nas i Fahrulislâm-a, kao i vlasnika el-Munteḫab-a (Ahsîkesî - Ebû Abdillah Husamüddin Muhammed b. Muhammad b. Umer el-Ahsîkesî, (um. 644/1246-47) hanefijski pravnik.), on navodi da je upotrebio frazu „Zato što je reč poslata za ovo značenje“ te dolazi do sledećeg zaključka: "To ukazuje da se traži uslov da se ne bude razlog za upućivanje, jer u suprotnom njihovo opravdanje postaje nevažeće; Činjenica da ne pominju uslov da ne bi bio razlog za upućivanje u Zahir zasniva se na činjenici da se to razume iz opisa nas-a ". (Šerhu'l-Menâr, str. 98-99). S'hodno tome, do kraja V. (XI.) veka uslov da se reč ne pominje za ovo značenje, nije bio uključen u definiciju zāhir-a u stilu delima hanefijskog usul-a, a u kasnijim delima ovaj uslov nije tražen. U skladu sa razlozima koje je naveo Abdulaziz el-Buhari, vidi se da postoje tri tendencije: uzimanje definicije ranih metodologa kao osnove i zadržavanje neutralnosti pominjanjem dva gledišta (M. Edib Sâlih, I, 156-164). Činjenica da Debûsî i Serahsî daju odvojene primere za zâhir i ubedljiva analiza koju je izneo Abdulaziz el-Buhari ukazuju da, kada se posmatraju sami, nije prikladno definisati zâhir oslanjajući se pod uslovom da se reč ne odnosi na ovo značenje.Dok je objašnjavao primere nas, rekao je: „Ovo je zâhir, a ne nas; jer nije namenjena ovom značenju“; Ova karakteristika zâhir-a došla je do izražaja jer se generalno objašnjava uporedo sa nas, što se može videti u izrazima kao što su „Ovo je nas jer je preneto za ovo značenje“ i „Razlika između njih postaje očigledna samo kada se to dvoje uporedi“. U stvari, nije moguće misliti da jasno svaćena reč nema referentnu svrhu; Izraz "glavna svrha upućivanja" koji se koristi za nas u poređenju takođe ukazuje na to da şâri-ija (pravnik) uopšte nije mislio na značenje zâhir-a, već da mu to nije bila glavna namera. Pravilo prividnog je da se prema njemu treba postupati u skladu sa ovim značenjem osim ako ne postoje dokazi koji govore suprotno; ako je javan, ne treba ga dodeljivati; ako je apsolutan, ne treba ga ograničavati; ako je specifičan, ne treba ga izvlačiti iz njegovog značenja. Iako je ovo vladavina nass-a, vladavina nass-a je poželjnija od prividnog jer je jasnija od prividnog. Sa druge strane, zâhir se široko koristi u islamskoj literaturi kako bi ukazao na vidljivo lice bića i događaja i bukvalno značenje religioznih tekstova, a zajedno sa svojom suprotnošću, neistinom, formira važnu konceptualnu dvojnost.Na osnovu toga da se na pitanje kako znati svrhu šarīe (pravnika) i kako ga razlikovati od onoga što ne znači može se odgovoriti na tri načina prema mentalnim mogućnostima, Šatibi, istovremeno uvodeći trendove koji su se pojavili u islamskom okruženju u vezi sa razumevanjem nas, kratko daje sledeće izjave:

1). Ovo se ne može znati bez dokaza koji ukazuju na svrhu šerijata. Ovaj dokaz je samo verbalni opis. U ovom slučaju ne treba tragati za značenjima koja zahteva indukcija, iako to ne zahtevaju rečnička značenja reči u kojima se koriste, već se treba zadovoljiti onim što je jasno izraženo rečima. Ovaj pristup sa sobom nosi jednu od dve misli: ili interesi slugu nikada nisu uzeti u obzir u odredbama koje se tiču obaveza, ili nije neophodno uzeti u obzir interese slugu, čak i ako je uzet u obzir račun u nekima od njih; jer priroda ovih interesa slugama ili nije u potpunosti poznata ili se uopšte ne može razumeti. Učvršćivanjem tačnosti ove ideje, dolazi se do zaključka da nije dozvoljeno donositi sudove zasnovane na analogiji. Dokazi koji diskredituju Re'j i Kijas takođe podržavaju ovaj zaključak. Suština ovog pristupa je da se bude apsolutno zadovoljan sa prividnim.

Ovo je stav Zahirija, koji svoj način poznavanja šerijatske svrhe ograničavaju na prividna značenja i ona raspoređena u tekstovima. Prihvatiti ovaj stav kakav jeste znači ostati u krajnosti, a Šerijat svedoči da ovo pitanje nije baš onako kako kažu.

2). Postoji još jedno shvatanje u drugoj krajnosti u poređenju sa prethodnim, koje se mora objasniti podelom na dva. Prva je tvrdnja da svrhu šerijata ne treba tražiti ni u prividnom značenju tekstova ni u onome što se iz njih razume, već da se iza njih krije prava svrha. Kada se ovo shvatanje primeni na način koji pokriva ceo šerijat, na kraju neće ostati smisao u spoljnim tekstovima koji će nam omogućiti da saznamo svrhu šerijata. Ovo je mišljenje Batinijevih koji žele da ukinu šerijat. Da bi sačuvali svoje viđenje nevinog imama i demonstrirali neizbežnost potrebe za njim zbog svojih verovanja, odlučili su da obezvređuju egzoterične aspekte nas i šerijatskih odredbi. Drugi je pristup da se namera šerijata može razumeti uzimajući u obzir teorijska značenja, egzoterika i tekstovi će se poštovati samo zajedno sa njima, a ako je ajet u suprotnosti sa teorijskim značenjem, biće napušten. a teorijsko značenje će biti prioritetno. Ovaj pristup se zasniva na ideji da je ili apsolutno neophodno poštovati interese, ili, iako se to ne smatra neophodnim, značenja (svrhe odredbi) moraju biti određena i arbitrirana kako bi se osiguralo da su šerijatske reči predmet na teorijska značenja. Ovo gledište je stav onih koji idu u krajnost u kijas-u te ga ispituju na osnovu tekstova, (te kao takav) predstavlja još jedan kraj nasuprot prvom delu. Komentarišući stavove Šātibīja, Abdallah Diraz ne daje izjavu o zagovornicima ovog gledišta, kao ni mnogi pisci koji su proučavali temu makāsıd kod Šātibī-je, konkretno pominju ko je mislio na ovu grupu, iako hvale njegovo obuhvatljivo viđenje tendencija na ovu temu, a M. Tāhir Ibn Āşūr uopšte ne pominje ovu tendenciju kada rezimira reči Shātibī-je, (Maḳāṣıdu'ş-şarīʿati'l-Islāmiyya, str. 22; Za neke komentare na ovu temu, pogledajte Hammâdî el-Ubeydî, str. 125; Abdulkerim Hamidi, str. 61-67). Kada se Šatibi-jeve izjave pažljivo ispitaju, razume se da on misli na duh tekstova, principe koji su iz njih izvedeni, a posebno pristup koji daje prioritet principu maslahat nad rečima. Međutim, vidi se da ovaj pristup, koji je kasnije pokušan da se brani posebno preko Tufija, nema značajnije mesto u fikhskoj literaturi.

3). Da bi šerijat funkcionisao u jednom poretku bez sukoba i kontradiktornosti u sebi, obe perspektive treba uzeti u obzir zajedno na način da se ne narušava ni smisao ni tekst. Većina učenjaka sa dubokim znanjem, sledila je ovaj put, i to je kriterijum koji treba uzeti kao osnovu u poznavanju svrhe şârii-je (pravnika) (el-Muvâfaḳāt, II, 391-393; videti takođe BATIN-SKA NAUKA).

BIBLIOGRAFIJA

Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (ur. Halîl Muhyiddin el-Meys), Bejrut 1421/2001, str. 116-117 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (ur. Muhammed Hamîdullah), Damask 1384/1964, I, 319-320. Bâcî, Kitâbu'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (ur. Nezîh Hammâd), Kairo 1420/2000, str. 42-43 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl (Abdulazîz el-Buhârî, u Kešfu'l-esrâr, izd. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, I, 123. -134. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Bejrut 1393/1973, I, 163-165. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 345, 384-385. Abdulazîz el-Buhârî, Kešfu'l-esrâr (ur. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, I, 123-134. Sadruşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (ur. M. Adnân Derviş), Bejrut 1419/1998, I, 274-276. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 275-279, 391-393. Teftâzânî, et-Telvîḥ (ur. M. Adnân Derviş), Bejrut 1419/1998, I, 274-276. İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, Istanbul 1292, str. 98-99 (prikaz, ostalo). Zeynuddin İbn Nuceym, Fetḥu'l-ġaffâr bi-şerḥi'l-Menâr, Kairo 1355/1936, I, 112-113. İzmirî, Ḥâşiye ʿale'l-Mirʾât, İstanbul 1309, I, 397-401. M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunis 1978., str. 22. M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bejrut 1404/1984, I, 139-226. M. Mustafa Şelebî, Uṣûlu'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bejrut 1406/1986, str. 447-449 (prikaz, ostalo). Hammâdî el-Ubeydi, Eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdu'ş-şerîʿa, Bejrut 1412/1992, str. 125. Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetu'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm Eş-Şâṭıbî, Herndon 1412/1992, str. 271-

273, 317-318. Mecdî Muhammed Muhammed Âşûr, eṣ-Ṣâbit ve'l-muteġayyir fî Fikir'l-İmâm Ebî İsḥâḳ Eş-Şâṭıbî, Dübey 1423/2002, str. 136-140 (prikaz, ostalo). Abdulkerîm Hâmidî, Ḍavâbıṭ fî fehmi'n-nas, Katar 2005., str. 61-67 (prikaz, ostalo). Wael Hallaq, "Ẓāhir", EI2 (Eng.), XI, 388-389.

BÂTIN İLMİ

Nauka koja se bavi skrivenim istinama i za koju se veruje da na ovaj način vodi ljude ka duhovnom spasu.

Autor:

SÜLEYMAN ULUDAĞ

Stav da u islamu postoje dve vrste znanja, zahir i bâtın (ezoterično), prvi su izneli šiiti. Još dok je Hz.Ali bio živ, neki ljudi okupljeni oko njega pričali su o postojanju znanja o bâtın (ezoteričnom) znanju koje niko osim njega nije znao. Ali Hz. Ali je odbacio ove tvrdnje te je izjavio da nije imao nikakvo znanje drugačije od onog što su svi drugi znali, osim nekih značenja koja je zaključio iz tekstova sa inteligencijom koju mu je Allah dželle-šanuhu dao, (vidi Buhari, "Cihâd", 171; Tirmizi , „Diyât", 16). Uprkos tome, za šiite, jedini legitimni halifa posle Hz.Poslanika (a.s.) bio je Hz.Ali. I dalje su verovali da Hz.Ali ima ezoterično znanje koje drugi ljudi nisu znali, da je on „kapija u grad znanja", a prenosili su i neke izreke za koje su tvrdili da pripadaju njemu. U jednoj od ovih izreka, od kojih su neke ušle u sunitske izvore, Hz. Ali, on je pokazao na svoja prsa i rekao: „Ovo mesto je puno znanja". Drugim rečima, rekao je: "Pitajte me o onome što ne znate pre nego što vas ostavim". Ebû Mensûr el-İclî, jedan od ekstremnih Šiita, tvrdio je da je Allah Teâlâ otkrio te'vil Hz.Muhammedu (s.a.v.s.) i te'vil njemu, te mu je te'vil objasnio kao zahiri znanje i te'vil kao lažno znanje. Câbir b. Hayyân, koji se smatrao jednim od učenika Ca'fer es-Sâdık-a, ovu je nauku definisao kao „poznavanje razloga za uspostavljanje zakona i posebnih ciljeva koji su kompatibilni sa Božanskim umovima", te je ovim objašnjenjem ukazao na filozofsko znanje.Nauku bâtın (ezoterizma), za koju se veruje da je preneta imamima kao što su Muhammed Bâkır i Ca'fer es-Sâdık posle Hz.Alija, nije smatrano prikladnim da bude otkrivena javnosti jer nije bila na nivou razumevanja i svatanja ove nauke. Pošto ljudi neće moći da razumu bâtın (ezoterična) značenja, oni će odbaciti ono što je rečeno o ovoj temi i zbog toga bi počinili greh. Prema izjavi koja se pripisuje Hz.Aliji, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga je naučio sedamdeset vrsta znanja, ali ih nije otkrio jer se bojao da će ga narod optužiti za laž. Prijavljeno je da su imami kao što su Zeynelâbidîn i Ca'fer es-Sâdık, nisu mogli otkriti ezoterično znanje koje su imali jer su bili zabrinuti da će biti optuženi za idolopoklonstvo i pogubljeni. Veruje se da je nauka o cefr-u koju je navodno poznavao Ca'fer es-Sadık, takođe nauka o bâtın (ezoterici), (Kuleynî, I, 240-241). Takva kazivanja imaju važno mesto u šiitskom verovanju. Šiiti veruju da im je ovo znanje preneto preko nevinih imama. Iako među njima ima sličnosti, postoji velika razlika između bâtın (ezoterične) nauke kod Džafarija i Ismailija. Razumevanje ezoterične nauke u mezhebima Džafarija i Ismailija nikada nije dostiglo tačku poništavanja verskih obaveza, kao u mezhebu Ismailija.

Iako je šiitsko razumevanje ezoterične nauke ograničeno na pitanja imamata i politike, a ne na verska pravila, u sufijskoj misli se o ovoj temi raspravlja u potpuno drugačijem kontekstu van ove dve oblasti. Sufije verske nauke dele na dve: jedna je zâhir, a druga je bâtın (ezoterična); Oni nauke kao što su hadis, fikh i kelam nazivaju naukama zâhir-a, a sufizam naukom bâtın (ezoterije).Oni koji se bave naukama nazivaju se zâhir ulemâsı- ulema zâhir-a, rusûm ulemâsı-a - ulema rusûm-a i ehl-i-zâhir-a, a nazivaju se i bâtın ulemâsı - ulemom bâtın-a i ehl-i-bâtın. Prema sufijama, ezoterično znanje, koje razjašnjava skrivena značenja u tekstovima, duhovnu i moralnu suštinu ibadeta, i tajne koje stoje iza postojanja i događaja, je tajna i nije dozvoljeno da se iznosi u javnost. Zato što javnost ili ne može da razume ovo visoko znanje i njegova suptilna značenja ili ga pogrešno razume. Zato se ezoterična nauka može predavati samo ljudima koji su inteligentni, talentovani, voljni i otvorenog uma. U početku se nauka ezoterizma pominjala samo kroz znakove, ova nauka nije bila jasno izražena. Prvi sufi koji je objasnio nauku ezoterizma rečima, a ne znakovima je Zunnûn el-Mısrî (um. 245/859). Ali je on ovo znanje saopštavao samo onima koji su verovali u njega. Cuneyd-i Bağdâdî je predavao ovu nauku u podrumima i iza zatvorenih vrata. Rečeno je da je prvi sufija u istoriji sufizma koji je otvoreno govorio o znanju ezoterije na propovedaonicama bio Šibli (Câmî, s. 33). Međutim, ezoterična nauka je uvek u velikoj meri predavana tajno, a ovo svatanje je nastavljeno u tarikatima. Prema sufijama, ezoterična nauka nije nauka odvojena od islama, niti je odvojena od njega. Ova nauka se u suštini sastoji od dubokih i suptilnih značenja tekstova, a neke ashabe ih je njome podučavao Hz.Poslanik (s.a.v.s.). U stvari, njegov pouzdanik (sâhibu sırri'n-nebî), on (a.s.) je Huzeyfe b. Yemân-u poverio neke tajne, a Ebu Hurejra je rekao: „Naučio sam dve nauke od Hz.Poslanika (s.a.v.s.); Prenosi se da je rekao: "Jednu sam raširio, a drugu sakrio. Da sam raširio tu drugu, odsekli bi mi glavu" (Buhari, "ʿIlim", 42).Rečeno je da je znanje Ibn Abasa, za koga je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) molio da postane pravnik u religiji, takođe bilo znanje ezoterije. Cuneyd-i Bağdâdî kaže da su „znanje o ledun-u koje je Hz.Mûsâ (a.s.) naučio od Hızır-a (vidi. el-Kehf 18/65), i znanje o ezoteričnom znanju koje je Hz.Ali poznavao, ista su stvar. Prema Serrâc-u Kur'an, hadis i islam takođe imaju zâhir i bâtını suštinu. U širem smislu, šerijatska nauka uključuje i jedno i drugo. Zapravo, prema sufijama, ovo pitanje je istaknuto u ajetu koji kaže „Allah vam je dao blagoslove prividnog (zâhir) i unutrašnjeg (bâtını) u izobilju" (Lukman 31/20). "Islam" koji se spominje u hadisu Hz.Đibrila (a.s.) je očigledan (zâhir), a "vera" je ezoterična (bâtın); „ihsan" je jedinstvo prividne (zâhir) i unutrašnje (bâtın) istine, (Serrâc, str. 22). Sufije se slože oko značaja i vrednosti znanja Istine, koje objašnjavaju znacima i simbolima među ehl-i zâhir-rom, ali ponekad otvoreno govore među sobom. U prvim sufijskim delima naglašena je i superiornost ezoterične nauke (Bâtın ilm). Gazzâlî gleda na znanje o prividnom kao na ljušturu (kışr) i na znanje o unutrašnjem kao na suštinu (lub). Spoljašnje znanje (Zâhir) je znanje o putu, a unutrašnje znanje (Bâtın) je znanje o odredištu (menzile*), (menzile* - المنزل - Sufistički izraz koji izražava stepene pojma mekam, koji označava nivoe kontinuiranog stanja ili suluka. Vidi Mekam. ⟶ المقام - Sufijski izraz koji označava princip morala ili nivoe suluk-a* koji se stiču odlučnim i redovnim naporima. / suluk* - السلوك - Termin sufizma označava duhovno putovanje koje poduzima sledbenik pod nadzorom duhovnog vodiča/.). Kao metod, sufiji kažu da se zahir znanje dobija obrazovanjem i obukom, a ezoterično znanje se stiče kroz mističnu intuiciju (kešf(keşf).). Na ovaj način, informacije dobijene direktno od Allaha Teâlâ putem nadahnuća (ilham) i otkrića (keşf*), kao što su informacije koje dolaze od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u određenom nizu ili izvučene iz tekstova na poseban način, nazivaju se ezoterijskim znanjem (bâtın ilm), (keşf – الكشف - To je termin sufizma koji označava način sticanja direktnog znanja o teološkim predmetima u kojima su um i čula nedovoljni.). U stvari, İbnu'l-Arabî je to izjavio kada je rekao: „Evlije primaju informacije iz istog izvora kao i melek koji je doneo objavu Hz.Poslaniku (s.a.v.s.)", (Fusus, str. 54).

On upućuje na znanje ezoterije rečju "mudrost" koju stavlja na početak svakog poglavlja u Fususu'l-hikem. Gazzâlî deli nauku ezoterije na dve: jedna je nauka o lečenju, a druga je nauka o mukašefe.Iako u svojim delima opširno objašnjava prvu, on navodi da nije dozvoljeno pisati drugu u knjigama i otkrivati je (Ihyaʾ, I, 20-23). Radovi Serrâc'ea el-Luma i Ebû Tâlib el-Mekkî-ja pod nazivom Ḳūtu'l-ḳulûb su važni izvori o nauci ezoterizma. Međutim, najuspešnija objašnjenja o nauci ezoterije mogu se naći u Gazzalijevom delu İḥyâʾu ʿulûmi'd-dîn. Gazali je naveo da svi ibadeti kao što su namaz, post, zekât, hađđ i učenje Kur'an-a, imaju vanjsko značenje, izražavajući da postoji i ezoterični (bâtınî) aspekt, spoljašnje (zâhirî) delo-unutrašnje (bâtınî) delo, prividni (zâhirî) sud - ezoterični (bâtınî) sud, spoljašnja pristojnost-unutrašnja pristojnost, on pravi dve razlike kao što su spoljašnja čistoća i unutrašnja čistoća. Na primer, po njemu, prividno značenje klanjanja je pokloniti se, a ezoterično značenje je iskazivanje poštovanja. Pošto je spoljašnje značenje kao telo, a unutrašnje kao duša, ibadeti čiji unutrašnji aspekt nije ostvaren smatraju se beživotnim. Sufije koji govore o očiglednim i unutrašnjim aspektima Kur'ana, hadisa i znanja navode da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) takođe ima spoljašnji i unutrašnji aspekt, da svako, bilo da je nevernik ili vernik, poznaje spoljašnji aspekt, ali samo vernici i evlije mogu razumeti unutrašnji deo. Kao što je istaknuto u ajetu „Gledaju te, ali ne vide" (el-A'raf 7/198), činjenica da nevernici gledaju, ali ne mogu da vide je ovaj ezoterični aspekt toga. Opširno se raspravljalo o tome da li postoji protivrečnost između zâhir-a bâtın-a. Nakon što je prihvaćen legitimitet tajne i ezoterične nauke, ljudi sa različitim mišljenjima o ovoj temi počeli su da predstavljaju svoja uverenja i razmišljanja kao ezoteričnu nauku, što su ponekad izražavali rečima kao što je "şathiyyât". Međutim, svi očigledni učenjaci i mnoge sufije su odbacili takve ekscese kao suprotne očiglednim odredbama i osnovnim principima islama. U stvari, mnoge sufije kao što su Ebû Saîd el-Harrâz, Hucvîrî, Gazzâlî i Suhreverdî usvojili su princip da je „sve što je u suprotnosti sa spoljašnjim nevažeće". Međutim, prema Gazaliju, koji prihvata da između ove dve nauke može postojati kontradiktornost, čak i samo po izgledu, kao što je u znanju Hz.Mûsâ (a.s.) i Hızır-a (Vidi. el-Kehf 18/65), istine o tim informacijama i sudbina koja nije otkrivena javnosti, neke tajne duše mogu znati samo evlije i ârifi*, (ârifi*/ ârif - العارف - Sufija koji je duhovnim iskustvom dostigao nivo znanja i istine.). Figurativna značenja ajeta se takođe smatraju ezoterijskim značenjima. Kao što postoji razlika između saznanja nečega i učenja te stvari kroz iskustvo, može postojati i razlika između zâhir-a i bâtın-a. Verbalno izražavanje onoga što je usmeno rečeno takođe dovodi do dvosmislenosti. Harmonija i konzistentnost između nauke o zâhir-u i nauke o bâtın-u ne može se uvek dovoljno jasno otkriti, sa jedne strane, mistici kao što su Sulemî, Gazzali i Ibnul-Arabi bili su optuženi za Bâtınî-zam, sa druge strane, iz raznih spoljnih izvora, posebno iz Bâtınî-zma, to je dovelo do toga da se uticaji koji su dolazili iz šiizma, bratstva Safâ i neoplatonizma lako zavladaju u islamskom okruženju pod nazivom bâtın ilmi - „ezoterična nauka" i nas bâtınî mânası - „ezoterično značenje tekstova". Razlika između ezoteričnog (bâtınî) razumevanja smâiliyya ve Ta'lîmiyya i ezoteričnog značenja (bâtınî mâna) u sufizmu je sledeća: Prema Ismailijjama, tekstovi imaju prividna i ezoterična značenja (nas zâhirî i bâtınî mâna); Ali ono što zaista važi je ezoterično značenje (bâtınî mâna); Prividno (Zâhir) je samo za javne, obične ljude (avam*) i ehl-i zâhir (ehl-i zâhir – Ljudi, pristalice zâhir-a), (avam* - العوام - To je sufijski izraz koji se koristi za one čija su verovanja i ibadeti uglavnom zasnovani na oponoašanju te koji ne mogu da prevaziđu oblike i obrede religije. Što u rečniku znači „javni, obični ljudi", postao je termin koji koriste grupe kao što su obični učenjaci, filozofi, mistici (sufije), pa čak i administratori za većinu koji nisu iz njih. Njegova suprotnost je Havâ*, (Havâ – 1). Ideje, misli, stvari koje dolaze u srce: Kad bi se pojavio unutrašnji krug ljubavi (Havâ) (Aziz Mahmud Hudâyî). 2).

Sufizam. Duhovna obraćanja koja dolaze do srca sluge bez njegove volje (İrâdesi). Iz tog su razloga, sufije šerijatske učenjake, koje su nazivali “rusûm ulemâsı - rusum učenjacima”, uglavnom smatrali običnim ljudima.).Ismailijje ne smatraju sebe odgovornim i oobavezujućim za očigledna značenja i šerijatske presude zasnovane na njima. Sa druge strane, sufije prihvataju i prividna (zâhir) i ezoterična (bâtınî) značenja (mâna) tekstova (nas) kao validna. Po njima, prividno značenje je "istina" (“hak”), a ezoterično značenje je "suština" (“hakikat”). Iz tog razloga postoji obaveza da se postupa u skladu sa oba značenja. Postojanje ezoterične (Bâtın) nauke usvojili su i zâhir učenjaci uglavnom nakon el-Gazalija i pod njegovim uticajem. Međutim, teolozi ili učenjaci Akaida prihvataju objavu i nadahnuće koje su došli Hz.Poslanicima (s.a.v.s.), a koje verno smatraju svojim umom i pet čula, kao izvor znanja, (haber-i sâdık). Iako su teolozi kasnijeg perioda (muteahhirin) kao što su Gazzâlî, Râzî, i Âmidî prihvatili informacije koje su sufije izrazili izrazima kao što su keşf, ilham, bâtın nauke kao izvor informacija, oni su svoju usklađenost sa Knjigom i sunnetom uzeli kao osnovu kako bi se takve subjektivne informacije razlikovale od sumnjih i zabluda. Ovo gledište teologa zapravo nije ništa drugo do drugačiji izraz principa sufija: „Sve što je u suprotnosti sa prividnim je nevažeće“, kao što je gore navedeno.Teftâzânî-jeva izjava, „Čak i ako se znanje dešava putem nadahnuća, ovo znanje ne predstavlja dokaz za svakoga“ može se smatrati rezimeom zajedničkih stavova teologa o ovoj temi. „Batinsko znanje je tajna od Allah-ovih Teâlâ tajni i odluka iz Njegovih Teâlâ odluka. İbnu’l-Cevzî koji pominje hadis koji znači "Allah ovo znanje dodeljuje srcima onih koje želi među svojim čuvarima" i kaže da je ovo izmišljeno, kritikuje druge predaje o znanju ezoterijskog znanja, ali na kraju prihvata da je inspiracija moguća. İbn Teymiyye kaže da ezoterično znanje (bâtın ilminin) znači "poznavanje skrivenih istina vere". Isti autor, koji je koristio reč "mulhid" za neke sufije kao što je Ibn el-Arabi, koji je tvrdio da je ezoterično znanje (bâtın ilminin) informacija koja se dobija direktno od Allaha Teâlâ (videti Mecmûʿu fetâvâ, XI, 221-227), takođe je optužio Gazalija da izjednačava tajno znanje sufija sa objavom, citirajući svoje poglede u Mişkâtu’l-envâr kao dokaz. Sunitski sufiji kao što su Hâris el-Muhâsibî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvîrî i Gazzâlî, prihvatili su ezoterično znanje (bâtın ilminin) u okviru Kur'ana i hadisa (nas), i to su svatili kao produbljivanje značenja (mâna) tekstova.

BIBLIOGRAFIJA

el-Muʿcemu'ṣ-ṣûfî, članci "ẓâhir, bâṭın". Buhari, “Džihad”, 171, “ʿIlim”, 42. Tirmizi, “Diyat”, 16. Cabir b. Hayyân, Muḫtâru resâʾil (ur. P. Kraus), Kairo 1354/1935, str. 105. Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmu’l-evliyâʾ (izd. Osman İsmâil Yahyâ), Bejrut 1965., str. 253, 263. a.mlf., Kitâbu ʿİlmi’l-evliyâʾ, Bursa Stari rukopisi i tiskana djela Ktp., Haraççıoğlu, nr. 806, tip.lokacija. Kuleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 240-241. Serrâc, el-Lumaʿ, str. 22, 43-44. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, str. 87. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtu’l-ḳulûb, Kairo 1381/1961, I, 283. Sulemî, Ṭabaḳāt, str. 231. Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 20-23, 26, 43, 106, 296; III, 23, 219. a.mlf., er-Risâletu’l-ledunniyye, Kairo 1964. a.mlf., Cevâhiru’l-Ḳurʾân, Kairo 1933. a.mlf., Mişkâtu’l-envâr (izd. Ebu’l-Alâ Afîfî), Kairo 1383/1964, str. 69-70, 77 (prikaz, stručni). Aynulkudât el-Hamedânî, Temhîdât (izd. Afîf Useyrân), Teheran 1962., str. 2, 3. Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (izd. Gulâm Huseyn-i Yûsufî), Teheran 1347. tom, str. 160-179 (prikaz, ostalo). Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbu'l-murîdîn, Kairo, ts. (Dâru'l-Vatani'l-Arabî), str. 51. Attâr, Teẕkiretu'l-evliyâʾ, str. 491. Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, Istanbul 1308, VIII, 120. Suhreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Bejrut 1966., str. 25. İbnu'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 723; II, 179. a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), str. 54. Azîz Nesefî, Kitâbu’l-İnsâni’l-kamil (ur. Marijan Molé), Teheran 1403/1983, str. 468. Takıyyuddin İbn Taymiyye, Derʾu teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, Rijad 1399/1979, I, 10; X, 204-205. a.mlf., Mecmûʿu fatâvâ, Rijad 1381, XI, 221-227; XII, 23. a.mlf., Risâle fî ʿİlmi’l-bâṭın ve’ẓ-ẓâhir (u Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-munîriyye), Kairo 1343, I, 229-252. Zehebî, Mîzânu'l-iʿtidâl, I, 430.

Zerkeşî, el-Burhan, I, 170; II, 171. Suyûtî, el-İtḳān, II, 178-184. Câmî, Nefeḥât, str. 33, 35. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, İstanbul 1310, str. 430. Zebîdî, İtḥâfu's-sâde, V, 526. Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf, Teheran 1340 hş., str. 169. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-1341, I, 50-60. Ebu'l-Alâ Afîfî, et-Taṣavvuf: eṣ-Ṣevretu'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kairo 1963., str. 125. Şeybî, eṣ-Ṣıla, str. 380, 413. Muhammed b. Kāsım, Mevḳıfu İbni'l-ʿArabî min ehli'ẕ-ẓâhir, Kairo 1969. Abdulmuhsin el-Huseynî, el-Maʿrife ʿinde'l-Ḥakîm et-Tirmiẕî, Kairo 1983., str. 115, 127, 135. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsu İblîs (ur. M. Munîr ed-Dımaşkī), Kairo 1368, str. 320-330 (prikaz, ostalo). Teftâzânî, Kalam Science and Islamic Akâidi: Şerhu'l-akâid (trans. Süleyman Uludağ), Istanbul 1982., str. 121.

Nastavljamo dalje sa str. 77 ….

Na temu Iđme, navodeći, da bi se poricanje Iđme smatralo bogohuljenjem, dokazi koji ukazuju da postoje ubedljivi dokazi, moraju biti ubedljivi, te da dokazi koji treba da se dobiju moraju biti ubedljivi, Sadruššerîa iznosi šest dokaza koji ukazuju izvesnost Iđma'ā koji dopire do učenjaka na način koji čini blisko znanje (ibid., II, 114-19). Prema Teftâzânî'ju, ovi dokazi nisu uključeni u stare primerke dela jer ih je autor dodao u knjigu pred kraj svog života (et-Telvih, II, 117). Istihsan se ne pominje kao poseban dokaz, već se o njemu govori u okviru kijasa. Rečeno je da se kijas deli na dve kao dželi (celî) i hafi (hafî), a hafî kijas se naziva istihsan, ali je istihsan opštiji od toga (II, 182-190). Teme džedela (cedel), preferencije teâruz-tercih i idžtihada takođe su uključene u ovaj odeljak. Drugi deo Tenkihu'l-usul je predmet presude. U ovom se odeljku govori o presudi, aktu poreskog obveznika (mukellefin-u) koji je predmet presude (mahkûm bih) i poreskom obvezniku koji je predmet presude (mahkûm alejh). Autor navodi da delove pojma odredba, koji se raštrkano pominju u hanefijskim fikhskim knjigama, predstavlja sa novom klasifikacijom u skladu sa mezhebom te ih navodi u grupe, (et-Tavzih, II, 268).Isto tako, on je klasifikovao postupke poreskih obveznika (mukellefin-a) u smislu njihove emocionalne i verske imovine. Nakon što je dao filozofska objašnjenja o prirodi uma (intelekta) u predmetu o poreznom obvezniku (Mukellef), on navodi da um postoji u različitim stepenima kod pojedinaca, da prati tok od nedostatka ka savršenstvu i da je nemoguće znati nivo uma koji će predstavljati osnov za obaveze, te se stoga um šerijatski meri i brani Hanefi-Mâturîdîjskim razumevanjem o verskim odgovornostima maloljetnika (Dece od svoje 7-me god pa do pubrteta) i onih koji žive na vrhu planine (isto, II, 338-347). Na kraju knjige govori se o ehliyet*-u i neispravnosti ehliyet-a, (ehliyet* - Pojam fikh-a u smislu sposobnosti osobe da se bavi versko-pravnim odredbama. Na arapskom, ehliyyet, koji je veštački infinitiv izveden iz korena ehl, u rečniku znači „autoritet, podobnost, zasluga i kompetencija“.Sa formiranjem islamske pravne doktrine, reč kapacitet je počela da se koristi kao termin koji izražava podobnost osobe da bude predmet verske i pravne presude. Iz tog razloga, iako se reč ehl koristi u različitim značenjima u Kur'anu i hadisu, reč vozačka dozvola se ne sreće.).Iako je sistematski slična drugim hanefijskim proceduralnim delima, knjiga ističe terminologiju nauke logike, teologije i retorike, kako se vidi u naučnoj tradiciji Horasane i Transoxiane (Mâverâunnehir ilim*), posebno nakon Fahreddin er-Râzîja, i to je vidi se, da se jezik logike prenosi na delo u skladu sa svatanjem koje logiku vidi kao uvod u postupak (ibid, I). , 48-49, 53, 55). …

(Mâverâunnehir ilim - Transoxiana znači; To znači širenje islamskih nauka kao što su tefsir, hadis, fikh, kelam i sufizam, koje su kamen temeljac islamske civilizacije, na islamski svet. Među islamskim naukama o kojima je reč, odredbe koje se odnose na ibadet i transakcije koje oblikuju ljudski život spadaju u delokrug fikha.Mâverâunnehir - ما وراء النهر – transoxiana - Ime koje su islamski istoričari i geografi dali regiji severno i istočno od reke Ceyhun.).

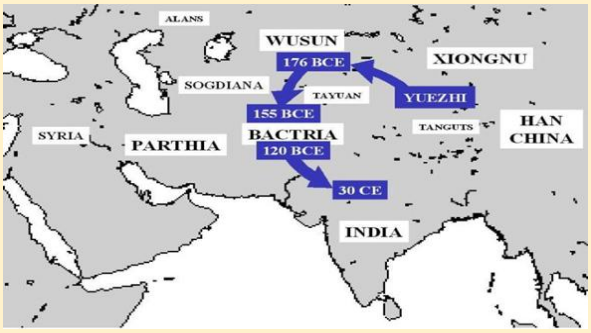
Mâverâunnehir - ما وراء النهر - Transoxiana region

Autor:

OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

Nakon islamskih osvajanja Centralne Azije, u arapskim izvorima je korišćeno za označavanje „područja s druge strane reke“ u odnosu na reku Džejhun (Amuderya/Oxus). Zabeleženo je da su stari Turci reku Ceyhun zvali Ögüz, za koju se navodi da je prihvaćena kao granica između Turana i iranskih plemena u iranskim, kineskim, grčkim i arapskim izvorima (Günaltay, IV, 36). Neki turski autori nazvali su region Çayardi (Esin, str. 152), dok se u arapskim tekstovima naziva Mâverâu'l-Ceyhn ili Haytal, u zapadnim izvorima se zove Transoksijana (Transoxania), dok se u modernom periodu, Mâverâunnehir (Transoksiana) koristi za upućivanje na geografski region od otprilike 660.000 km'2, između reka Ceyhun i Seyhun. Istočne i severne granice regiona menjale su se paralelno sa širenjem islamske dominacije. İstahrî, jedan od arapskih geografa koji je dao podatke o tome koje gradove i regione pokriva Transoksijana, navodi da region omeđen rekom Ceyhun na jugu uključuje Buharu, Samarkand, Soğd-ijsku zemlju, Usrûşene (Usrûşana), Şâş (Taškent), Ferganu, Keš (Kiş), Nesef (Nahšeb), Sagāniyân (Çagāniyân), Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, Îlâk i Hucend; Ibn Havkal je naveo da Pamir, Rešt i indijske zemlje graniče s Huttelom u ravnoj liniji na istoku, od Tarâza na zapadu do Bârâba (Fârâb), Sutkenta, Soğdije podložne Samarkandu, Buhare i zavisnih mesta Hârizm-a i Hârizm-skog mora (Aralsko More)) na severu zemlje Oğuz i Karluka, u ravnoj liniji koja se proteže od istočnog kraja Fergane do Tarâz’a, na jugu reka Ceyhun leži u ravnoj liniji do mora Bedahşan i Hârizma,

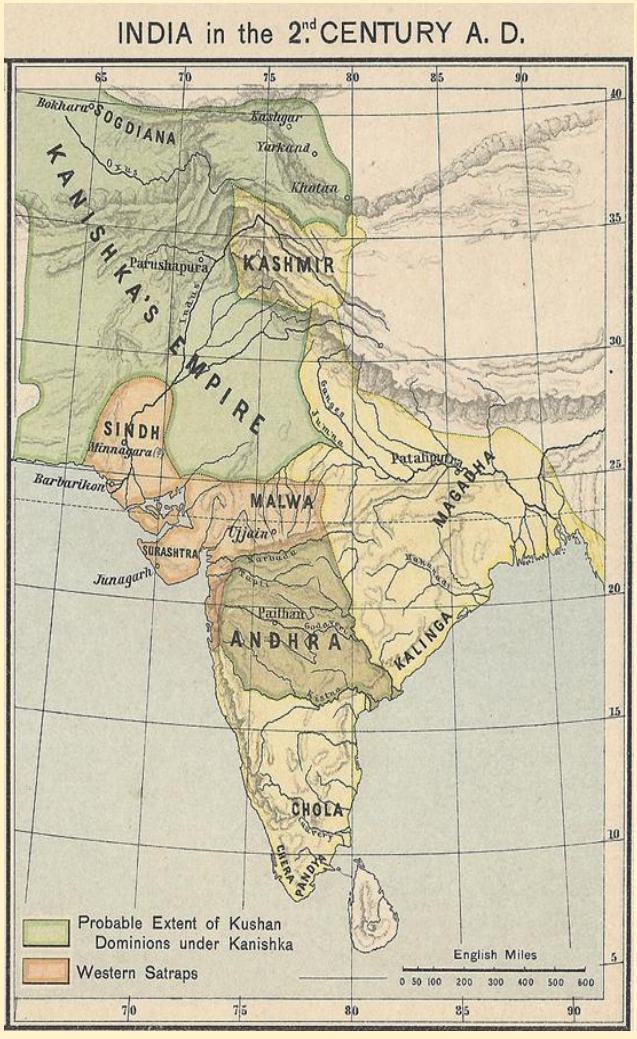
dok se Huttal nalazi u Transokijani (Mâverâunnehir).Mes'ûdî daje ime Kušan ogromnim zemljama, uključujući Mâverâunnehir (Transokijanu). Arapski istoričari i geografi kao što su Abu'l-Fida i Kalkasendî navode da su turanske zemlje činile tri velika regiona, od kojih su jedan bili Mâverâunnehir (Transokijana) i Turkistan. Transoksijana je administrativno prihvaćena kao deo Horasane od prvih godina osvajanja. Međutim, može se videti da je region imao poseban i različit status od Horasane tokom perioda Sâmânî-da u III. (IX.) veku. U klasičnom periodu Transoksijana je podeljena na pet glavnih regiona: Soğd (Buhara i Samarkanda), koja je imala najveću i najplodniju zemlju u centru, Hârizm (kasnije Hîve) na zapadu, Sagāniyân-Huttel na jugu, Bedahšan iznad Ceyhun'a i Fergana-Şâş na severu. Reka Džejhun je dugo bila prihvaćena kao granica između Irana i Turana, a ponekad je pod uticajem bila naseljenih iranskih plemena na zapadu, a ponekad turanskih nomada na istoku, (Strange, str. 433). U regionu koji ima plodno tlo, tragovi poljoprivrednog života mogu se naći još od antičkih vremena. Povezana sa Kinom, Iranom, Indijom, ruskim stepama i baltičkim zemljama trgovačkim putevima u antičkom i srednjem veku, vazduh, voda, plodnost zemlje, veličanstvenost, ratobornost, velikodušnost i čovekoljublje njenog naroda hvalili su istočni i zapadni putnici kao i islamski geografi. Gradovi Buhara i Samarkand u Transoksijani su u izvorima opisani kao „kupola islama" i „najistaknutiji od zemaljskog raja". Politička istorija Transoksijane, koja je bila granica između nomada u centralnoazijskim stepama i naseljenih elemenata u Horasanu i Iranu od praistorije, razvijala se u zavisnosti od spoljnih intervencija i invazija u regionu. Region je poprište bio migracije i naseljavanja Arijana u II milenijumskom veku pre Hz.Isa (a.s.), bio je povezan sa Perzijskom državom u VI veku pre Hz.Isa (a.s.), a posle kratkoročne vladavine Aleksandra Velikog, uvršten je na teritoriju Kraljevine Baktrije. Region, koji su početkom II. veka pre Hz.Isa (a.s.) izvršili invaziju nomada koji su dolazili sa istoka, došao je pod vlast Juečija* i Kušanske države*,



(Juečija* - Jueđi (kineski: 月氏, yuèšì ili ròušì, izgovara se yuè-šì ili ro-šì poznati i kao jueđi kineski: 月支, yuèzhī ili ròuzhī; stari kineski: Tokvar) su drevni narod Centralne Azije.).

(Kušanske države* / Kušansko carstvo (Imperija), bila je drevna država formirana na teritoriju antičke Baktrije na obalama Amu Darje, odnosno teritorijama današnjeg severnog Afganistana, te južnog Tadžikistana i Uzbekistana. U I. i II. veku su Kušani prodrli na severni deo Indijskog podkontineta sve do Sakete i Sarnatha kraj Varanasija (Benares) gde natpisi iz 127. god. p.n.e. spominju najpoznatijeg kušanskog vladara Kanišku. Kušani su predstavljali jedan od ogranaka Yuezhi plemenskog saveza, te su održavali diplomatske kontakte sa Rimom, Perzijom i Kinom dinastije Han.

Iako su unutar njegovih granica napravljena brojna umetnička i književna dela, jedini tekstovi o Kušanima potiču od drugih naroda koji su im bili savremenici, pogotovo Kineza. Carstvo je oslabilo u III. veku te palo pod vlast Sasanida i Gupta.



Karta Indije visoke rezolucije iz 2. veka nove ere iz Joppenova Povijesnog atlasa Indije iz 1907. prikazuje Kušansko carstvo za vreme vladavine Kaniške.).

Od sredine V. veka nove ere do sredine VI. veka, bila je vezana za Eftalite, a posle raspada ove države (565) sa Zapadnom državom Gekturk. Prvu ozbiljnu vojnu operaciju u Māwarānānīrau (Transoksijani), koja je pre dolaska islamskih vojski bila pod vlašću lokalnih vladara Soǧd-ijskog i turskog porekla, izveo je Ubeydullah b. Ziyâd, jedan od komandanata Muâviye b. Ebû Sufyâna, koji je,ujedno, u njoj zaveo i vlast. Prešavši reku Džejhun sa 24.000 vojnika, Ubejdulah je pobedio Buharu-Hudu, vladara Buhare, i zauzeo Bejkend (Pajkand), jedan od važnih centara regiona (54/674). Jedan od guvernera Jezida I-vog. Selm b. Ziyâd (681-683), iako je nadmašio Đejhuna, nikakvi rezultati nisu postignuti zbog građanskih ratova koji su započeli smrću Jezida I-vog. Zahtevi za pomoć lokalnih sudija doneli su uspešne vojne intervencije Gokturka u region (701). Trajni uspesi u Transoksijani su postignuti za vreme generalnog guvernera Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ja. To je postignuto kada je Kuteybe b. Muslim 86'te (705) postavljen za guvernera Horasane. Posle dugih borbi, Kutejbe je eliminisao lokalne vladare i zauzeo Bejkent, Taškent, Kerminije, Buharu, Kiš i Nesef. Ubijen je Nîzek Tarhan, vladar Tohâristan-a. Samarkand se predao plaćajući težak danak.

Ovi su uspesi omogućili islamskim armijama da napreduju do Isfidžaba i da značajan deo Transoksijane, osim Usrušana, dođe pod muslimansku kontrolu.U periodu pre islamskih osvajanja, budizam, zoroastrizam, maniheizam, hrišćanstvo, judaizam, šamanizam, zoroastrizam i mezdekije bili su uobičajeni u regionu gde su živeli ljudi različitog etničkog porekla poput Sogdijanaca, Turaka i Arapa. Iako postoje glasine da su se neki muslimani naselili u regionu i pokušali da šire islam pre nego što je došao pod islamsku vlast, širenje islama u Transoksijani se desilo za vreme Kuteybe b. Muslim-a. Dok je Kutejbe osigurao da vojnici koje je regrutovao u svoju vojsku budu muslimani sa uspešnom politikom koju je sledio, muslimanske grupe koje je naselio u gradovima uspostavile su dobre odnose sa lokalnim stanovništvom. Činjenica da su učenjaci kao što je Dahhâk b. Muzâhim dobro objasnili islam javnosti, olakšala je islamizaciju regiona. Za razliku od svojih prethodnika, Umer b. Abdulazîz je olakšavao one koji su prihvatili islam, oslobađao ih od džizije, a propagandna kampanja koju je pokrenuo da preobrati različite narode u islam ubrzala je proces islamizacije Transoksijane.Tokom perioda Kuteybe b. Muslim-a, u gradovima Mâverâunnehir (Transoksijani) uspostavljen je vojni garnizon, a muslimani su se naselili u ovim garnizonima. Održana je društveno-ekonomska struktura, očuvan je monetarni sistem kao u slučaju Buhare, a Soğ-dijski je neko vreme zadržao svoje mesto službenog jezika. U Nasr b. Seyyâr'ovo vreme, divanske knjige su prevođene sa srednjeperzijskog (pehlavi) na arapski. Lokalni ustanci koji su počeli nakon ubistva Kuteybe b. Muslim'a i intervencije turskog vladara Su-lu (Sou-lou) u regionu, uzdrmali su muslimansku dominaciju u Transoksijani, (110/728). Iako je region ponovo došao pod muslimansku kontrolu 112 (730), žestoki ratovi su nastavljeni sve do Su-luove smrti 120 (738) te je Turski narod napustio region zbog sopstvenih unutrašnjih problema. Kolaps države Gokturk i povlačenje turskog naroda dali su Kinezima priliku da intervenišu sve do Transoksijane. Posle Talaške bitke 133. (751. godine), region je definitivno pripojen muslimanima. Ali pobune nisu prestajale. Ljudi iz regiona su podržali Mukanna'ovu pobunu, (776-783). Râfi' b. Leys se predao 194. (810) tražeći zaštitu od guvernera Horasane, Me'mûn'a. Zbog njihovog uspeha u suzbijanju ove pobune, Me'mûn je je dao svoje ime Sâmânî-dima, on je dodelio visoke činove i položaje četvorici Esed'ovih sinova, sina Sâmân-Hudâ'ja, Nûh'u, Ahmed'u, Yahyâ'u i İlyas'u. Kasnije je guverner Horasane Gassân b. Abbâd, po naređenju halife Me'mûn'a, imenovao je Nûh'a u Samarkandu, Ahmeda u Ferganu, Jahjau u Šaš i Usrušanu, a Iljasa u Herat, (204/819). Tako je u Transoksijani započeo Sâmânî-dski period. Sâmânî-di su bili potčinjeni Tâhirî-ma koji su vladali u Horasani. Nakon što je Ya'kūb b. Leys okončao državu Tâhirî-da 259. (873.), region je pripojen Saffârî-dima. Dve godine kasnije, Halifa Mu'temid-Alellah je objavio menšuru u kojem je prebacio i podredio ceo Māwarānān (Transoksijanu) na Nasr b. Ahmed b. Esed'u (261/875). Transoxsijana, koja je bila pod islamskom vlašću skoro dva veka, po prvi put je prihvaćena kao nezavisna administrativna oblast u Horasani. Transoksijana je doživela jedan od svojih najsjajnijih perioda tokom perioda Sâmânî-ida. Značajan ekonomski, kulturni i naučni razvoj dogodio se u regionu, posebno u Buhari i Samarkandu.Mnogi učenjaci i umetnici odrasli u Transoksijani dali su ozbiljan doprinos razvoju nauke, kulture, filozofije i umetnosti u islamskom svetu. Muhaddis Buhari i Darimi, komentator Dahhâk b. Muzâhim, teolog Mâturîdî, fakih (pravnik) Ebu'l-Leys es-Semerkandî, samo su neki od njih. Naučne aktivnosti koje su počele u regionu u II. (VIII). Veku, dostigle su svoj vrhunac tokom perioda Sâmânî-da. Transoksijana (Mâverâunnehir) je takođe pokazala veliki ekonomski razvoj tokom ovog perioda, a nivo blagostanja ljudi je porastao.Veliki broj srebrnih Sâmânî-dskih ostava pronađenih u Rusiji, Poljskoj i Skandinaviji, ukazuje da je Transoksijana u ovom periodu imala žive trgovačke odnose sa pomenutim mestima (Frie, str. 72). Pored toga, tokom ovog perioda, islam se proširio na stepe na istoku i severu regiona.

Geografi poput İbn Havkal-a i İstahrî-ija IV. (X.). veka, navode da u periodu u kojem su oni živeli nije bilo druge regije unutar islamskih zemalja koja je vodila džihad protiv nemuslimana toliko kao Transoksijana, da su njene granice bile blizu dârulharba i da su sve njegove zemlje smatrane džihadskim poljima (dârulđihad). Pošto su Soğd-ijci i Turci prihvatili islam kao rezultat njihovog dugog otpora, islam je imao priliku da se proširi širom Centralne Azije. Tako je Transoksijana postala važan deo geografije koji je suočio Turke i muslimane i promenio tok tursko-islamske istorije. Proces turcifikacije regiona je počelo intenzivnim seobama Oğuz-a u poslednjem kvartalu IX veka. Promena etničke strukture u korist Turaka dodatno je ojačana migracijom drugih turskih plemena kao što su Karluk i Halač u region. Vladavina Karahanida označila je početak završne faze u procesu turcifikacije Transoksijane. Guverner Horasane Ebû Ali es-Simcûrî, vladar Sâmânî-da, kada nije mogao da reši spor između njega i Nûh b. Mensûr-a, zatražio je pomoć od Karahanidskog vladara Hârun Buğra Han'a. Ako bi Buğra Han stavio tačku na Sâmânî-de, Horasana bi pripala Ebu Aliji, a Transoksijana bi bila prepuštena vladavini Karahanida. Nakon uspešne borbe protiv Sâmânî-da, Buğra Han je na neko vreme zauzeo Samarkanda i Sâmânî-dsku prestonicu Buharu, (382/992). Njegov naslednik Han Nasr b. Ali je zaustavio Sâmânî-de tako što je ponovo zauzeo Buharu 389. (999. godine). Iako je želja İlig Han-a (İlig Han Nasr b. Ali) da dominira Horasanom pod vlašću Gazne-vida propala, dominacija Karahanida je bila čvrsto uspostavljena u Transoksijani. Sâmânî-di su dali grad Nur i njegovu okolinu oko Buhare kao pašnjak Seldžucima da zaštite svoje granice od turskih napada i posebno Karahanida (375/985). Nakon smrti Seldžuk-bega oko 397. (1007.), članovi dinastije Seldžuka napustili su grad Cend i migrirali u Transoksijanu, gde su podržavali Sâmânî-de, te su bili napadnuti od strane Karahanida. Karahanidi i Gazne-vidi, koji su se borili za prevlast u Transoksijani, bili su uznemireni dolaskom Seldžuka u region. Seldžuci su kasnije napustili Transoksijanu i migrirali u Hârizm'e. Sultan Alparslan je krenuo na Transoksijanu sa vojskom od 200.000 ljudi, verovatno da bi eliminisao Karahanide, ali ekspedicija nije uspela kada je on ubijen usled atentata (465/1072). Sultan Melikšah, koji je organizovao pohod na Transoksijanu prvih dana 480. godine (aprila 1087.), zauzeo je sve zamkove i gradove u mestima kroz koja je prošao. Zauzeo je Buharu, zarobio Karahanidskog vladara Ahmeda Hana te ga je odveo u Isfahan. Nakon pobune Čigilera u Semerkandu, sultan Melikšah je krajem iste godine napravio drugu ekspediciju u Transoksijani te je imenovao Emira Unera za guvernera Samarkanda, (480/1087). Pošto je ugušio pobunu koju je pokrenuo Arslan Argun u Horasani, sultan Berkjaruk je ostao u Belku oko sedam meseci i doveo u red poslove u Transoksijani i dao pročitati hutbu u njegovo ime (490/1097). Nakon smrti Kılıç Tamgaç Han'a (Mes'ûd b. Muhammed) iz Karahanida, sultan Berkyaruk je lično imenovao tri zapadna karahanidska vladara i držao Transoksijanu pod kontrolom. Sencer, kralj Horasane, pomenuo je i vladara Karahanida Kadir Han Cibrâîl b. Umer'a kada je Umer (Kadir Han Cibrâîl b. Umer) pokušao da napadne svoje zemlje, (Sencer, kralj Horasane) je otišao u ekspediciju, zarobio ga (Kadir Han Cibrâîl b. Umer'a) i dao ga ubiti. Nakon ove pobede, Sencer je reorganizovao Transoksijanu. Postavio je Muhammed b. Suleyman'a za vladara Zapadnog Karahanida sa titulom Arslan-hana i učinio ga svojim podanikom, (495/1102). Godine 536 (1141-42), kada je sultan Sencer poražen od paganskih Karahıtay-a u bici kod Katvân-a, Karahıtay-i su zauzeli Transoksijanu. Nakon Karahitana, regija je došla pod vlast Hârizmşaha za vreme vladavine Alâeddin Muhammed Tekiša, (607./1210.). Međutim, Mongoli koji su ušli u Transoksijanu ubrzo nakon toga uništili su gradove u regiji i masakrirali njihov narod, (616-617/1219-1220). Tako je Transoksijana došla pod vlast Mongola. Pod upravom Mahmud Yalvaç-a i njegovog sina Mes'ud Bega, koji je imenovao Ögedey Han-a, regija se ponovo oporavila a nivo prosperiteta je porastao.

Pobunu koju je pokrenula osoba pod imenom Mahmûd Târâbî protiv Mongola ugušila je velika mongolska vojska, (636/1338-39). Transoksijanu su nekoliko puta opljačkali Ilhanidi, koji su odgovorili na pljačkaške pohode Çağataylı-da na Horasanu tokom perioda Çağatay-a (1273, 1316). Tokom Timuridskog perioda, gradovi Transoksijane su dostigli vrhunac privrednog i kulturnog razvoja. U tom periodu do izražaja dolazi grad Semerkand, ukrašen mnogim spomenicima arhitekture.Šeybânîdi nisu uspeli da uspostave dugu i stabilnu dominaciju u Transoksijani. Nakon dominacije Timurida, plemenski duh i međuplemenske borbe ispoljile su se u regionu. Tokom XVII i XVIII. vekova, Transoksijana je izgubila nekadašnji ekonomski i kulturni značaj. Region, kojim su u ovom periodu dominirali Canoğulları i Astarhan-i, povremeno je bio napadnut od strane nomadskih plemena u severnim i istočnim stepama, a nakon dominacije Mangıt-a, došao je pod vlast carske Rusije (1868). Poljoprivreda se odvijala sa razvijenim sistemom navodnjavanja na plodnim zemljištima u oazama, bogatim rudnicima zlata i srebra, šumskim proizvodima, krznom, kožom, voskom i razvijenom trgovinom zasnovanom na transportu kineske robe, odigrala je važnu ulogu u ekonomskom razvoju Transoksijane tokom antičkog i srednjeg veka. Gubitak značaja istorijskog Puta svile i prebacivanje trgovine istok-zapad na mora na jugu, prouzrokovali su postepeni ekonomskoi pad regiona od XVII veka. Istorijska teritorija Transoksijane danas obuhvata Uzbekistan, Turkmenistan i neke delove Kazahstana.

BIBLIOGRAFIJA

Belâzurî, Futûh (Korist), str. 545, 592-629. İbnu'l-Fakīh, Tercume-yi Muḫtaṣarü'l-Buldân (trc. H. Mes'ûd), Teheran 1349/1970, str. 171-178 (prikaz, ostalo). Ya'kūbî, Kitâbu'l-Buldân, str. 68-71 (prikaz, ostalo). İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik (prev. Huseyin Karaçânlû), Teheran 1370/1991, str. 24-32 (prikaz, ostalo). Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), vidi. Indeks.Ramazan Şeşen, İbn Başkan Seyahatname, Istanbul 1975., str. 22-24 (prikaz, stručni). a.mlf., Turci i turske zemlje prema islamskim geografima, Ankara 1985, vidi. Indeks. Ibn Ruste, al-Aʿlâḳu'n-nefîse (M. J. de Goeje), Leiden 1891 → Frankfurt 1992, str. 105. İbn A'sem el-Kûfî, el-Futûḥ (prev. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, ur. Gulâm Rızâ Tabâtabâî), Teheran 1374/1995, str. 782-784 (prikaz, ostalo). Mes'ûdî, Murûcü'ẕ-ẕeheb (ur. Mufîd M. Kumeyha), Bejrut 1986, I, 133. İstahri, Mesâlik (de Goeje), str. 286-348 (prikaz, ostalo). a.mlf., Mesâlik (trc. Anonim, nşr. Îrec Efşâr), Teheran 1367. hş., str. 226-276 (prikaz, ostalo). Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (izd. Muderris-i Razavî), Teheran 1351/1972, str. 12-16, 52-81. Ibn Havkal, Ṣûretu'l-arż, str. 459-525 (prikaz, ostalo). a.mlf., Sefernâme-i İbn Ḥavḳal: Îrân der Ṣûretu'l-arż (trc. Ca'fer Şuâr), Teheran 1366/1987, str. 191-248 (prikaz, ostalo). Ḥudûdu'l-ʿâlem (izd. Menûçihr-i Sütûde), Teheran 1362/1983, str. 26, 105-107. Makdisi, Aḥsenü't-teḳāsîm (trans. Ali Nakī Münzevî), Teheran 1361. sv., II, 381-425. Bekri, el-Mesâlik, I, 442. Ahbâru'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), str. 2, 15, 41, 44, 50, 54, 63, 65, 66, 88, 104, 137.Yâkūt, Muʿcemu'l-buldân (ur. F. Wüstenfeld), Frankfurt 1994., IV/1, str. 400-403 (prikaz, ostalo). İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, vidi. Indeks. Bundârî, Zubdetu'n-Nusra (Burslan), vidi. Indeks. Cuveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 74-96. Zekerijja b. Muhammed el-Kazvînî, Âṣâru'l-bilâd (prev. Cihângîr Mîrzâ Kâçâr, ur. Mîr Hâşim Muhaddis), Teheran 1373/1994, str. 291, 586-589, 615-619, 628, 634, 638. Ebu'l-Fidâ, Taḳvîmu'l-buldân (prev. Abdulmuhammed Âyetî), Teheran 1349/1970, str. 556-562; a.e. (ur. J. T. Reinaud – M. G. de Slane), Pariz 1840. → Frankfurt 1992., str. 483-504 (prikaz, ostalo). Mustevfî, Nuzhetu'l-ḳulûb (Čudan), str. 21, 217, 261-262. Ibn Battuta, Sefername (trans. Ali Muvahhid), Teheran 1337/1958, str. 366-388 (prikaz, ostalo). Clavijo, Poslanstvo Tamerlanu 1403-1406 (trc. G. le Strange), Frankfurt 1994, str. 200-338 (prikaz, ostalo). Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 429;

vidi također Indeks. Huncî, Mihmânnâme-i Buḫârâ (izd. Menûçihr-i Sutûde), Teheran 1341/1961, str. 99-118, 187-222. Ebû Tâhir Hâce Samarkandî, Semeriyye (ur. İrec Efşâr), Teheran 1367/1988, str. 140-161 (prikaz, stručni). Muînulfukarâ Ahmed b. Mahmûd, Târîḫ-i Mollâzâde (izd. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Teheran 1339. sv., str. 25-54 (prikaz, ostalo). T. Mayer, Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen, Nord- und Ostzentralasien (XV b Mittelasien II), Tübingen-Berlin 1998, tip.mesto. Şemsettin Gunaltay, Mufassal Turk Tarih, İstanbul 1339, IV, 36. H. A. R. Gibb, Arapska osvajanja u srednjoj Aziji (trc. M. Hakkı), Istanbul 1930. İbrahim Kafesoğlu, History of the State of the Khwarezmshahs (Ankara 1956), Ankara 1984, vidi. Indeks. J. Wellhausen, Arapska država i njen pad (prev. Fikret Işıltan), Ankara 1963., str. 106, 119, 127, 138, 139, 163, 165, 203-206, 219, 221, 222, 267. V. V. Barthold, Âbyârî der Türkistan (trans. Kerîm Keşâverz), Teheran 1350/1971, str. 98-221 (prikaz, ostalo). a.mlf., Turkestan do mongolske invazije (ur. Hakkı Dursun Yıldız), Istanbul 1981., str. 83-230, 239-260. a.mlf., "Transoxiana", İA, VIII, 408-409. Emel Esin, Turska kulturna povijest prije islama i Uvod u islam, Istanbul 1978., str. 152, vidi također Indeks. Mehmet Altay Köymen, Historija Velikog seldžučkog carstva, Ankara 1979-84, I-II, vidi. Indeks. Dursun Ali Akbulut, Turci u Transoksijani i Horasanu do arapskih osvajanja (doktorska teza, 1984.), Fakultet umjetnosti i znanosti Sveučilišta Ataturk. İsmail Aka, Timur and his State, Ankara 1991, vidi. Indeks. A. Belenitsky, Ḫorâsân ve Transoxiana: Âsyâ-yi Meyâne (trc. Pervîz Vercâvend), Teheran 1371, str. 81-185 (prikaz, ostalo). G. le Strange, Zemlje istočnog kalifata, Frankfurt 1993., str. 433-489 (prikaz, ostalo). Gulçin Çandarlıoğlu, Timuridi, Ming odnosi u Kini, Izvještaj veleposlanstva Ch'en Ch'eng, Istanbul 1995., str. 57-63, 69 (prikaz, stručni). R. N. Frye, Bukhara, Kalifornija 1997., tip.lokacija. Hasan Kurt, Regija Bukhara u razdoblju umajadskih i prvih abasidskih kalifa (doktorska teza, 1997.), Institut društvenih znanosti AÜ. Huseyin Salman, Türgişler, Ankara 1998., str. 46-73 (prikaz, ostalo). R. Giraud, Gök Turk Empire (trans. İsmail Mangaltepe), İstanbul 1999., str. 71-74, 80, 86 (prikaz, stručni). Sönmez Kutlu, Murjie and Its Influences in the Islamization Process of the Turks, Ankara 2000, vidi. Indeks. Abdulkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Era Seljuk History, Istanbul 2001., str. 50, 79-80, 119-121. Osman Aydınlı, Povijest Samarkanda od njegovog osvajanja do pada Samanida (93-389/711-999) (doktorska teza, 2001.), MU Institut društvenih znanosti. Aydın Usta, Politička i kulturna povijest Samanidske države (943.-1005.) (doktorska teza, 2003.), Institut društvenih znanosti Sveučilišta Mimar Sinan. N. Togan, "Zapisi budističkog svećenika Hüen-Çanga, koji je posjetio istočni i zapadni Turkestan u vrijeme proroka, u vezi s političkim i vjerskim životom ovih zemalja", İTED, IV/1-2 (1971), str. . 21-64 (prikaz, stručni). R. D. Mc Chesney, "Amiri muslimanske srednje Azije u XVII. stoljeću", JESHO, XXVI/1 (1983), str. 33-70 (prikaz, stručni). Eşref Buharalı, "Transoksijana prema kartama Istahrija i Ibn Havkala", TDA, str. 99 (1995), str. 29-77 (prikaz, ostalo). C. E. Bosworth, "Mā Warāʾ al-nahr", EI2 (Eng.), V, 852-859.

Nastavljamo dalje …

U Tenkihu'l-usul, gde je Pezdevijev metod uzet kao model, teološki pristupi transoksijanskih hanefija su rekonstruisani i branjeni naučnim razumevanjem i jezikom Fahreddin er-Râzîja, Seyfeddin el-Âmidîja i İbnu'l-Hâciba. Međutim, činjenica da se na jednoj strani preuzima sadržaj, a na drugoj forma i metod, ponekad dovodi do nastanka složene situacije. U stvari, Teftâzânî je izjavio da je Sadrušerija pomešao i kombinovao različita svatanja hanefija i šafija u vezi sa konceptom „prikladnog", te navodi da u rečima pripadnika ovog mezheba nema razumevanja koje je kompatibilno sa tumačenjem koje on misli, (et-Telvih, II, 159-161). Osim toga, na više mesta upućena je kritika pomenutim naučnicima (et-Tavzih, I, 28, 36, 44, 65; II, 55, 85, 99-105, 240). U ovim kritikama, autorova sopstvena razmišljanja i studije doprinose zaključcima do kojih je došao, kao i činjenica da je on Hanefi i Maturidi.

Iako je Sadru šširija izneo neke nove stavove u Tenkihu'l-usul, on je i ova i druga gledišta detaljnije obradio u komentaru dela, et-Tavzih. Autor iznosi svoje originalne stavove: „Ja sam to prvi rekao“; „Prvo mi je to palo na pamet”; On to navodi izrazima kao što su „Palo mi je na pamet, došlo mi je“ (et-Tavzih, I, 86, 104, 138, 159, 245, 346, 380, 440; II, 51, 56, 61, 67, 76, 104, 114, 235, 320, 387). Neke teme koje se razmatraju i detaljno razmatraju u komentaru, mogu se smatrati nezavisnim raspravama. Tri pitanja koja je izneo u vezi sa konceptom predmeta nauka, a koja su proizvod njegove misli, i četiri uvoda koja je izneo u vezi sa osnovama rasprave o husun-kubuh-u, privukla su pažnju naučnih krugova posle njega.U uvodu svog rada, nakon razgovora o okvirima predmeta fikhskog postupka, autor uključuje tri pitanja koja se odnose na predmet i problem za koje smatra da obrazovana osoba ne može ostati nezavisna, iako nisu pogodna za ovu nauku.To su pitanja kao što je da li jedna nauka može imati više od jednog predmeta, šta znači dostojanstvo koje se pominje u vezi sa predmetima nauka, može li jedna stvar biti predmet dve nauke? Sadrussharia pokušava da odgovori i objasni ova pitanja, suprotno onome što je poznato još od antičkih filozofa. Ono što je on rekao o ovim pitanjima ispitali su naučni krugovi posle njega, posebno Teftazani, koji je kritički pristup pisao napomenu o delu.Teftazanijev učenik Alaeddin Muhammed b. Muhammad al-Buhari je napisao nezavisno delo braneći Sadrusseriu diskutujući o razlikama u mišljenjima između ova dva učenjaka (Risâle fî defʿi iʿtirâżâti ṣâḥibi’t-Telvîḥ ʿale’l-mebâḥiṣi’ş-şelâşeti’l-muḫtereʿa fî mebḥaşi’l-mevżûʿ li-ṣâḥibi’t-Tavżîḥ, Süleymaniye Ktp., Laleli, br. 716, vr. 147b-162a).Taskoprizade Ahmed Efendi je detaljno ispitao ove probleme u svom radu pod nazivom El-Liva'u'l-Merfu' Fi Mebaisi'l-mevzu' (suimaniie ktp., CARULLAH EFENDI, br. 1442) i odgovorili su na Teftazanine prigovore na Sadrusseria. Sadrusseria je naveo da je pitanje husun-kubuha jedno od najvažnijih pitanja metode fikha i nauke teologije, a da se na ovom pitanju zasniva pitanje algebre i sudbine, u čemu su se prevarili veliki mislioci i učenjaci. , i nakon što je sumirao značenja pojmova husun-kubuh i pristupe različitih sekti ovom pitanju, naveo je da se Aš'ari shvatanje zasniva na.. On citira dva dokaza. Zatim, on navodi da mnogi naučnici veruju u sigurnost drugog dokaza, a da neki naučnici koji ne veruju u njegovu sigurnost ne mogu da kritikuju uvođenje ovog dokaza koji se može vrednovati, i da obe grupe ne mogu da shvate odakle dolazi greška. , i da će o tome razgovarati u četiri uvoda, koji su proizvod njegove sopstvene misli.Na osnovu ove četiri osnovne tačke, Sadruššeria je pokušao da objasni problem husun-kubuh-a, koji je jedno od osnovnih pitanja vrednosti filozofije, kao stvar postojanja (ontologije), te je ovde žestoko kritikovao Ešariju prilikom uspostavljanja i braneći intelektualne osnove Maturidijevog svatanja. Vremenom se o ovom originalnom odeljku formirala nezavisna literatura o kojoj je Teftazani, koji je bio blizak ešaritskom svatanju, opširno raspravljao i kritikovao, a kasniji učenjaci su podeljeni u dve grupe u okviru stavova ova dva učenjaka.Otprilike jedan vek posle smrti Taftâzânî-ija, Fâtih Sultan Mehmed je organizovao sastanak u svom prisustvu gde su stavovi ova dva mislioca na tu temu diskutovali i prisustvovali vodeći učenjaci tog perioda kao što su bili Alâeddin Arabî Efendiu, Kestelî, Samsunîzâde Hasan b. Abdussamed-a, Hatibzâde Muhyiddin Efendiu, Hacıhasanzâde Efendiu, Mulla Lutfi-u i Mulla Abdulkerim-a. Oni koji su prisustvovali sastanku poneli su sa sobom i rasprave koje su napisali (Keşfu’ẕ-ẓunûn, I, 498-499). Alâeddin Arabî, Kestelî, Hatibzâde i Samsunîzâde, napisali su po dve napomene, jednu veliku, a drugu malu. Osim beleški Mula Lutfije i Mula Abdulkerima, u bibliotekama postoji mnogo rukopisa, (Neki od časopisa koji sadrže napomene su: TSMK, Revan Köşku, nr. 530; Suleymaniye Biblioteka., Bağdatlı Vehbi efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Biblioteka. 1005). Kâtib Çelebi, nakon što je naveo da je prvi učenjak koji je napisao ta'liku el-Muḳaddimâtu'l-erbaʿa bio Alâeddin Arabi, kaže da je Seyyid Şerîf el-Curcânî, koji je živeo jedan vek pre njega, također je napisao ta'liku (Keşfuh). 'ẕ-ẓunûn, I, 498).

Pisanje komentara na el-Muḳaddimâtü'l-erbaʿa postalo je tradicija u kasnijim razdobljima, Abdulhakîm es-Siyâlkûtî (Istanbul 1283.), İbrâhim el-Kûrânî (MU Teološki fakultet Ktp., br. 62, vr. 21a-30b). , Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi (Murad Molla Ktp., nr. 649; Burdur Provincial Public Ktp., nr. 1075), Hâfız Mehmed b. Hasan (Teološki fakultet MU Ktp., Rukopisi, br. 62, vr. 33b-54a; Câmiatu'l-Melik Suûd Ktp., br. 2191/1), Kazâbâdî (Ḥâşiyetu'l-uṣûl ve ġāşiyetu'l-fuṣûl , Suleymaniye Ktp., Âşir Efendi, br. 80; Nuruosmaniye Ktp., br. 4994; MU Teološki fakultet Ktp., br. 449), Dâvûd-i Karsî (Tire Necip Pasha Ktp., Druge zaklade, br. 1286) , Halîl b. Mehmed el-Konevî el-Akvîrânî (IU Ktp., AY, br. 1365; Suleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, br. 392),Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayseri (Suleymaniye Ktp., Lâleli, br. 715, Fâtih, br. 5395; Râgıb Paşa Ktp., br. 391; Câmiatu'l-Melik Suûd Ktp., br. 2191/2), Konevî İsmâil Efendi (Učenjaci kao što su Suleymaniye Ktp., Kasidecizâde Suleyman Sırrı, br. 183, Nâfiz Paşa, br. 232; İU Ktp., AY, br. 2351) i Şeyhulislâm Mekkî Mehmed Efendi (Suleymaniye Ktp., Esad Efendi, n.) r. 2983/3). Napisao je komentar Akkirmani Mehmed b. Hacı Hamîd (Mustafa) el-Kefevî je napisao ta'liku na Kazabâdîjevu belešku (Suleymaniye Ktp., Esad Efendi, br. 3584, vr. 49b-78b).Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, jedan od autora anotacije djela, objašnjava da je najzatvoreniji predmet fikhske metodologije et-Tavżîḥ i el-Muḳaddimâtu'l-erbaʿa. U et-Telvîḥ-u, Hâfız Mehmed Efendi navodi da Eš'arija nije mogao slediti srednji put u pitanju sudbine, on navodi da Sadruşşeria na najbolji mogući način otkriva i podupire svaćanje prava koje je usvojio ehli-sunnet.Ibrahim el-Kurani, sa druge strane, kaže da predgovori u uvodu dela, od kojih su neki pogrešni, ne mogu pobiti ešarijsko svaćanje.Imajući u vidu studije o et-Tavżîḥ-u i et-Telvîḥ-u, vidi se da su ova dva rada dobila veliki značaj, posebno u osmanskoj geografiji. To je viđeno kao kriterijum obrazovanja učenjaka u razumevanju tih radova, dobrom i kritičkom ispitivanju njihovih predmeta. Godine 935. (1529), kada su Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendija, İsrâfilzâde Fahreddin Osman Efendija i Üskübî Kılıççızâde İs'hak Çelebi iz Skoplja podneli molbu za upražnjeno mesto u Sahn-ı Semân medresama, u okviru testa sprovedenog po naređenju sultana Sulejmana Veličanstvenog, ovi su ljudi posle et-Tavzih-a i et- Telvih-a izabrani kao vođe ta'n-u* pripovedaća u drugom rūkun-u et-Tavżīḥ-a i et-Telvīḥ*-a, (II, 33-36), ribâ (kamata) iz Burhâneddin el-Mergīnânî'jevog dela el-Hidâye, napisali su raspravu o trećoj svrsi Seyyid Şerîf el-Curcânî'jevog Šerḥu'l-Mevâḳıf'a o poverenju. Nakon što su drugi pregledali spise svakog od njih, između njih je vođena teška rasprava te je prvi utvrđen, (Mecdî, str. 470, 476; Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 848; Risâle ʿale't-Telvîḥ.

Sahn-ı Semân medrese – Turska, Istanbul.

Postoje različiti primerci rasprava koje se spominju pod imenom [ʿalâ ḳavli ṣâḥibi't-Tenḳīḥ] fî Faṣli'ṭ-Ṭaʿn u bibliotekama; Na primer, İsrâfilzâde Fahreddin Efendi, Suleymaniye Biblioteka., Servili, br. 250, vr. 24b-25b [s Çivizâdeovim prigovorima na margini]; Šehid Ali-paša, br. 2838, vr. 89b-90a; Üskübî Kılıççızâde İs'hak Çelebi, Suleymanija Biblioteka., Servili, br. 250, vr. 28a-30a, Šehid Ali-paša, br. 2838, vr. 90a-92a; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi [Risâle fi't-Telvîḥ ve'l-Hidâye ve Şerḥi'l-Mevâḳıf], Suleymanija Biblioteka., Hâlet Efendi, br. 802, vr. 57-70, İzmir, br. 805, vr. 129-138; Sinan Efendi, Suleymanija Biblioteka., Servili, br. 250, vr. 25b-28a). Seyyid Bey navodi da se Mulla Husrev, osmanski učenjak, mnogo bavio Sadruşşerîjom te je izneo mnoge primedbe u svom delu Mirʾâtu'l-uṣûl (Usûl-i Fıkıh: Medhal, str. 57).

(ta'n pripovedaći u drugom rūku od et-Tavżīḥ-a i et-Telvīḥ*-a = et-Tavżīḥ; - التوضيح - Komentar koji je napisao Sadruşşerîa (u. 747/1346) na njegovo delo pod naslovom Tenḳīḥu'l-uṣûl o metodi fikha. To je ispravljanje materijalnih grešaka od strane suda kao što su računske i numeričke greške u presudi koju je doneo sud. Sud to može učiniti po službenoj dužnosti ili na zahtev jedne od stranaka. / et-Telvīḥ - Postskriptum koji je napisao Teftâzânî (um. 792/1390) na Sadruşşerîjino delo pod naslovom Tenḳīḥu'l-uṣûl o hanefijskoj fikh metodi (Hanefijskom Usuli – Fikhu).).

(râvinin taʻnı (pripovedaći taʻnı-a) - الطعن - Osnovne kritike koje se koriste za izražavanje pripovedačevih mana koje eliminiraju njegovu atribut pravednosti ili kontrole. U rečniku znači „udarati kopljem; Ta'n, što znači "verbalno okriviti", koristi se kao hadiski termin u smislu "kritiziranja pripovedača govoreći da on ne posjeduje u potpunosti jedan ili oba atributa pravde i kontrole".).

Enḳīḥu'l-uṣûl je objavljen u mnogim izdanjima s autorovim komentarom i Teftâzânîjevom napomenom (Calcutta 1245, 1278, 1309; Delhi 1267 [litografija]; Leknev 1281, 1287; Hind 1292; Istanbul 1282, 1283, 1 304, 1310; Kazan 1301/1883, 1311/1893, 1902; Kairo 1322-1324, 1326, 1327, 1356, 1377/1957; Bejrut 1980, 1996; ur. Muhammed Adnân Dervîş, Bejrut 1419/1998; Kuittah [Quetta] 1398/1978 , zajedno sa Ḥâşiyetu't-Tevşîḥ). U nekim izdanjima, njima su dodane beleške Fenârî Hasan Çelebija, Mulla Husreva i Şehâbeddina el-Mercanija (Istanbul 1284; Kairo 1306, 1322-1324). Tenḳīḥu'l-uṣûl je također objavio Saîd el-Ebraş pod imenom et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ samo sa svojim komentarom, (Dimaşk 1427/2006).

Provedena su mnoga istraživanja o tekstu dela, autorovim komentarima i et-Telvîḥ u obliku komentara, napomena i sažetaka. Osim komentara koji je napisao sam autor, Nukrekâr Şerḥu Tenḳīḥi'l-uṣûl Tenḳīḥu'l-uṣûl (Suleymanija Biblioteka., Esad Efendi, br. 473; Državna Biblioteka Beyazıt, Veliyyuddin Efendi, br. 967; Zeynuddin İbn Kutluboğa je predgovor ovom komentaru koji je napisao, vidi Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 499), Atpazarî Osman Fazlı et-Teftîḥ li-muġleḳāti ebvâbi't-Tenḳīḥ (Suleymaniye Biblioteka., Yahyâ Tevfik, br. 86 [1396] , vr. 1b-376a) i Necmeddin Muhammed ed-Derekânî et-Telḳīḥ napisali su komentar pod imenom şerḥu't-Tenḳīḥ, (Bejrut 1421/2001). Glavne napomene napisane za autorov komentar na Tavżîḥ su sledeće:

1). Saʻdeddin et-Teftâzânî, et-Telvîḥ ila otkriće ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ. Delo je u nekim izvorima opisano kao komentar, dok u drugim kao beleška. Dok Sadruşsheria vodi svoje studije protiv šafiije i eš'arije, kritizirajući i pobijajući njihove ideje i teorije, Teftâzânî u svom delu pod nazivom et-Telvîḥ odgovara Sadruşsheriji, braneći ih. Učenjaci koji su došli nakon njih, sa radoznalošću su čitali i proučavali knjige ove dve moćne ličnosti te su napisali mnoge beleške o njima. Kao rezultat toga, oba dela su čitana i podučavana kao udžbenici u islamskom svetu sve do danas, (Seyyid Bey, str. 57-58).

Hâşiye (Beleške) i ta'lik (To je drevna vrsta pisma koja se pojavila u Iranu, osim šest vrsta pisma.) su napisali na et-Telvîḥ-u mnogi učenjaci kao što je Seyyid Şerîf el-Curcânî. Hızır Şah Menteşevi, Seydî Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî, Hayâlî, Musannifek, Alâeddin Ali et-Tûsî, Mulla Husrev, Ali Kuşçu, Fethullah el-Şirvânî, Fenârî Hasan Çelebi, Ebu'l-Kāsım es-Samerkandî, Abdulvâhid b. Fazlullah el-Leysî, Mullazâde Nizameddin Osman b. Abdullah el-Hıtâî, Hafîdu't-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî, Samsunîzâde Muhyiddin Mehmed b. Hasan, Muhyiddin Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî el-Berdaî, İsâmuddin el-İsferâyînî, Muînuddîn-i Tûnî, Husâmzâde Mustafa Efendi, Kemalpaşazâde, Karabâğî, Abdullah el-Lebîb b. Abdulhakîm es-Siyâlkûtî, (vidi TEFTÂZÂNÎ). Kadı Burhâneddin je napisao delo pod nazivom et-Tercîḥ ʿale't-Telvîḥ kao odgovor na Teftâzânîjeve kritike Sadruşşerîju, a Emine Nurefşan Dinç je doktorirala o delu te je pripremila istraživački tekst dela, (2008, MU Institut društvenih znanosti).

2). Nûrullah el-Hârizmî, Ḥâşiye ʿale't-Tavżîḥ (Suleymanija Biblioteka., Cârullah Efendi, br. 464; Hacı Mahmud Efendi, br. 792). U delu se, bez navođenja imena, Teftâzânîjeve kritike od et-Telvîḥ-a do et-Tavżîḥ-a prenose i odgovaraju izrazom "kad yukālu".

3). Naḳdu't-Telvîḥ li-ibrâzi ʿuyûni't-Tavżîḥ (Âtıf Efendi Biblioteka., br. 669, vr. 41b-70b). Prema predgovoru ovog dela, čiji je autor nepoznat, delo je završeno pod pokroviteljstvom guvernera Malatyje Husâmeddin Hasan Beya te je posvećeno sultanu el-Meliku'z-Zâhir Ebû Saîd Seyfeddinu; Podrazumeva se da je ta osoba mamlučki sultan Hoškadem (1461.-1467.). Baghdadlı İsmâil Paša navodi da delo pripada Mulla Muhsinu el-Kâşîju, vlasniku Ebvâbu'l-cinâna (Îżâḥu'l-meknûn, II, 674; usp. a.e., I, 12). İsmâil-paša je sigurno pobrkao ovo delo sa citatom fikhskog dela ovog šiitskog učenjaka, poznatog kao Feyz-i Kâşânî, po imenu Naḳdu'l-uṣûli'l-fıḳhiyye (usp. Âgā Buzurg-i Tehrânî, XXIV, 273). Naḳdu't-Telvîḥ je napisan i da objasni zatvorena i teška mesta et-Tavżîḥ i da odgovori na Teftâzânîjeve prigovore Sadruşşerîi.

4). Muslihuddin Mustafa Surûrî, et-Taḥşiyetu'l-muteʿalliḳa bi't-Tenḳīḥ ve't-Tavżîḥ ve't-Telvîḥ (Mulla Murad Biblioteka., br. 648). Delo, završeno u Ladiku 9. radžeba 957. (24.jula 1550.), bilo je posvećeno princu Mustafi, sinu Sulejmana Veličanstvenog.

5). Mehmed İsmetî, Şerḥ ʿalâ Tavżîḥi'l-uṣûl (Teymûriyye Biblioteka., br. 97).

6). Şehâbeddin el-Mercânî, Ḥizâmetu'l-ḥavâşî li-iżâḥati'l-ġavâşî. Napisana je da obrani Sadruşşerîju od Teftâzânîja (Istanbul 1284; Kairo 1306, 1322-1324, zajedno sa et-Telvîḥ i njegovim komentarima; Kazan 1307/1889).

7). Prizrenli Huseyin Necmeddin rođ. Sâdık er-Râdomîrî, Naẓmu't-Telvîḥ fî otkriće't-Tenḳīḥ ve't-Tavżîḥ. Huseyin Necmeddin je ovo delo napravio pomoću beleški koje je vodio tokom predavanja dok je podučavao Tenḳīḥu'l-uṣûl zajedno sa njegovim komentarom u medresi, sa citatima iz Teftâzânîjevog dela i nekim njegovim dodacima (Suleymanija Biblioteka., Yazıma Başkalar, br. 286, autorski redak, I- III, 1b-224b, 1b-211a, 1b-222b). Prema belešci koju je na naslovnoj stranici prvog toma napisao autorov učenik Hacı Ömer iz Siroza, autor je iz grada Radomira bio u Prizrenu i radio je u medresi Fâtih Bahr-i Sefîd Çifte Ayak Kurşunlu u Istanbulu, a delo je završeno 28. Rebîulevvel 1347. (14. septembra 1928.). Prema autorovoj belešci sa strane posljednje stranice, iako se kraj knjige poklapa sa periodom zatvaranja medresa, on nije odustao od dovršetka svog dela.

8). Veliyyuddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr, et-Taṣrîḥ li-ḥalli ġavâmiżi't-Tavżîḥ ve't-Tenḳīḥ. Objavljen je zajedno sa tekstom i komentarom dela, (Dımaşk 2008).Kemalpaşazâde je naslovio tekst pod nazivom Taġyîru't-Tenḳīḥ ispravljajući i preuređujući tačke koje je smatrao pogrešnim u Tenḳīḥu'l-uṣûl-u. Objavljen je zajedno sa tekstom komentara dovršenog 931. (1525.) posvećenog Sulejmanu Veličanstvenom, (Istanbul 1309.). Kâtib Çelebi navodi da se ovo delo ne poštuje, (Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 499). Seyyid Bey također kaže da je Kemalpaşazâde napisao svoje delo kako bi diskreditirao et-Tenḳīḥ i da nije bilo popularno kao njegova druga dela (Usûl-i Fıkıh: Medhal, str. 59). Celâlzâde Sâlih Çelebi napisao je ta'liku na Kemalpaşazâdeov Şerḥu Taġyîri't-Tenḳīḥ. Ebû Saîd el-Hâdimî, Tenḳīḥu'l-uṣûl'u Telḫîṣu metni't-Tenḳīḥ fî uṣûli meẕhebi'l-Ḥanefiyye (Kitâbu'l-Mulaḫḫaṣ mine'l-uṣûl, Telḫîṣu't-Tenḳīḥ) te je napravio neke dodatke, (Konya Regional Manuscript Works Ktp., br. 5123; Konya Yûsuf Ağa Ktp., br. 671) te je kasnije komentarisao ovo delo, (Taʿlîḳāt ʿalâ Telḫîṣi metni't-Tenḳīḥ, Suleymanija Biblioteka., Esad Efendi, n. r 497)., vr .1b-162b). Međutim, na kraju komentara, zabeleženo je da je nacrt završen 8. džemazijalevvela 1105. (5. januara 1694.), a prepisivanje je završeno 5. zul-hidždžeta (28. jula) iste godine. Sa obzirom da je Hâdimî rođen 1113. (1701.), nije moguće da ova dela pripadaju njemu. Međutim, na koricama primerka Telḫîṣu't-Tenḳīḥ iz 1176. (1763.) Yûsuf Ağe zabeleženo je da delo pripada Hâdimu Efendiji.U uvodu komentara dela kod Esad Efendije, ime autora je navedeno kao Hâdimuşşerîa Mehmed, a na naslovnoj strani je zacrnjen izraz "Ḥâşiyetu Tavżîḥ li-Hâdim muftîsi". Ako delo ne pripada drugom autoru, pet (hams) reči navedenih u datumu pisanja dela treba promeniti u pedeset (hamsin) ili treba izostaviti neki drugi broj između. Knjiga Kâtiba Çelebija Abdulkādir b. Djelo koje spominje među studijama o Sadrüşşerîjinom Tenḳīḥu'l-uṣûlu, s osvrtom na Ebü'l-Kāsım el-Ansârî (u. 880/1475.) i pod imenom Ḥâşiye ʿale't-Tavżîḥ, je Ibn Mâlikov el-Elfiyye. ' Trebala bi postojati studija o djelu o sintaksi pod nazivom Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, također poznata kao et-Tavżîḥ, koju je napisao İbn Hisham en-Nahvî. Budući da je spomenuta osoba mekkanski učenjak Ibn Abdülmu'tî el-Ansârî el-Abbâdî el-Mâlikî, koji je poznat u oblasti gramatike, a kada se u ovim krugovima spominje et-Tavżîḥ, misli se na ovo gramatičko djelo (Sehâvî , IV, 284). Brockelmann je također pisao o gore spomenutom djelu Ibn Hišama od Halida b. Spomenuo je knjigu et-Taṣrîḥ bi-mażmûni't-Tavżîḥ (Bulak 1294.) koju je napisao Abdullah el-Ezherî među komentarima koji se odnose na Sadrüşşerîjino djelo (GAL Suppl., II, 301). Knjiga Kâtiba Çelebija, delo koje spominje među studijama o Sadruşşerîjinom Tenḳīḥu'l-uṣûlu, sa osvrtom na Abdulkādir b. Ebu'l-Kāsım el-Ensârî'ju (um. 880/1475), i pod imenom Ḥâşiye ʿale't-Tavżîḥ, je Ibn Mâlikov el-Elfiyye. ' Trebala bi postojati studija o delu o sintaksi pod nazivom Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, također poznata kao et-Tavżîḥ, koju je napisao İbn Hišam en-Nahvî. Budući da je spomenuta osoba mekkanski učenjak Ibn Abdulmu'tî el-Ensârî el-Abbâdî el-Mâlikî, koji je poznat u oblasti gramatike, a kada se u ovim krugovima spominje et-Tavżîḥ, misli se na ovo delo gramatike, (Sehâvî , IV, 284). Brockelmann je također pisao o gore spomenutom delu Ibn Hišama od Halida b. Abdullah el-Ezherî'a, pomenuo je knjigu et-Taṣrîḥ bi-mażmûni't-Tavżîḥ (Bulak 1294.) koju je napisao Halida b. Abdullah el-Ezherî'a među komentarima koji se odnose na Sadruşşerîjino delo, (GAL Suppl., II, 301).

BIBLIOGRAFIJA

Sadruşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (ur. M. Adnân Dervîş), Bejrut 1419/1998, tip.lokacija. Teftâzânî, et-Telvîḥ (ur. M. Adnân Dervîş), Bejrut 1419/1998, tip.mesto. Esterâbâdî, Bezmu Rezm (prev. Mürsel Öztürk), Ankara 1990., str. 456-461, 486-487. Musannifek, Ḥâşiyetu't-Telvîḥ, Suleymanija Biblioteka., Pisanje donacija, br. 1951., vr. 1b-2a. Sehâvî, eḍ-Ḍavʾu'l-lâmiʿ, IV, 284. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 186, 205, 207. Mecdî, Şekāik prevod, str. 448, vidi također Kazalo, str. 37-38 (prikaz, ostalo). Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 496-499, 848. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh: Medhal, Istanbul 1335, str. 56-59 (prikaz, ostalo). Serkîs, Muʿcem, I, 485, 636, 758; II, 1199-1200, 1587, 1790. Brockelmann, GAL, II, 277-278; Suppl., II, 300-301. Îżâḥu'l-meknûn, I, 12; II, 674. Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beirut 1403/1983, I, 77; XXIV, 273. Fihrisu maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-Melik es-Suʿûd: el-Fıḳhu'l-İslâmî ve uṣûluh, Rijad 1404/1984, VI, 20-21. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 667-675.

USÛLU'S-SERAHSÎ - أصول السرخسي - Serahsijev (um. 483/1090 [?]) rad o metodi fikha.

Autor:

MURTEZA BEDİR

To je fikhsko delo Serahsija, koji je rođen u Serahsu, malom gradu na današnjoj turkmenistansko-iranskoj granici, koji na uređen način predstavlja hanefijsku pravnu misao, principe i metode. Delo je jedan od proizvoda srednjeg perioda buharske hanefijske pravne škole, koja će imati dubok uticaj na pravne sisteme Osmanskog carstva i nekih savremenih država u kojima je dominirao hanefijski mezheb u narednim vekovima. Ebu Zejd ed-Debusi, koji je pionir ove škole bio svojim radom pod nazivom Takvimu'l-edille, spojio je buharsku hanefijsku tradiciju postupka sa iračkom hanefijskom tradicijom postupka, koju poznajemo kroz Cessasov el-Fusul, i koji je izradio novu formu za Hanefijsku pravnu misao, reinterpretacijom nasleđa dva naučna centra, kao i njen dodatni sadržaj. Dok je fikhski pristup samarkandske škole, koji se razvijao pod vođstvom Ebu Mensur el-Maturidija, bio je bliži teološkom metodu, kao što se vidi u El-Mizanu Alaaddina es-Samarkandija, buharska škola je obogaćena doprinosima škole Samarkanda kao i tradicije Iraka i Transoksijane, a bio je pod uticajem druge islamske pravne misli. Razvio je pristup fikhu koji je specifičan za region Centralne Azije, sa naglaskom koji se u određenim tačkama razlikuje od drugih škola mišljenja. Ovaj pristup, koji će kasnije biti nazvan metodom fikhista ili hanefijskom metodom, stavljen je nasuprot metodi teologa. Iako postoje neki slični pokušaji u drugim mezhebima i tradicijama, ovaj metod je u velikoj meri proizvod buharske hanefijske škole. Može se reći da postoji sličnost između fukah metode, britanskog pravnog pozitivizma i američkog realizma u smislu stavljanja manjeg naglaska na teološke/filozofske premise i fokusiranja na fikh/pravnu perspektivu. Pored Debusija, drugo ime koje je dalo veliki doprinos razvoju buharske škole je Abdulaziz el-Halvani, koji je profesor buharskog pravnog fakulteta bio, pa čak i autor Usulu-Serahsija i Usulu'l-Pezdevija, koji su generalno prihvaćeni kao dva klasična i najcenjenija dela hanefijskog mezheba.

Sličnost između Sarahsijevog el-Usula i Ebul-Usr el-Pezdevijevog el-Usula omogućava nam da posmatramo uticaj njihovog učitelja Halvanija na formiranje buharske tradicije fikha. Dok Serasijev rad, koji ukratko istražuje teme kojima se bavi, ima karakteristiku naučne knjige koja se dopada istraživačima, Pezdevijev – iako napisan na visokom naučnom jeziku – podseća na udžbenik koji daje prednost urednoj i sistematičnoj prezentaciji. Osim ove formalne razlike, ova dva dela su skoro slična jedna drugoj, kao da su pisana istim perom. Pošto nema podataka da je jedan od njih bio svestan rada drugog i da ga je koristio, može se reći da su ova dva dela u suštini zasnovana na zajedničkom materijalu koji je razvio zajedno sa svojim učiteljem Halvanijem te da su predstavljena kao posebna dela posle smrt njihovog učitelja.Činjenica da su ova dva autora svoja dela iz oblasti furua nazvali kao el-Mebsut, a ona iz oblasti modusa kao el-Usul (Kesfu'z-zunun, I, 112; II, 1580-1581), stvar je koja pojačava ovu mogućnost. Serahsi navodi da je sastavio Ušulu-Serahsi kako bi na uredan način predstavio teorijske pravne principe i metode kojima se rukovodio kada je pisao el-Mebsut, veliki komentar na detalje hanefijske pravne doktrine (al-Usul, I, 10). al-Mebsut, koji čini osnovu pravne doktrine hanefijskog mezheba, to je detaljan komentar stavova (zahiru'r-rivaje) uključenih u osnovna dela Muhammed b.Hasan el-Šejbanija, koji su prihvaćeni kao osnova mezheba, te je izuzetno važno u pogledu istorije prava i doktrine o mezhebu. Dok je Serahsi pisao el-Mebsut, koji je završio u dugom procesu, verovatno je planirao da napiše el-Usul. Ovaj projekat je realizovao nakon što ga je završio. El-Usul, koji je započeo dok je bio u zatvoru, a završio nakon puštanja na slobodu, je, koliko je poznato, jedno od njegovih poslednjih dela; Serahsi u svom predgovoru navodi da je svoje delo počeo pisati u prostoriji zamka Ozkent na kraju Ševala 479. (6. februara 1087.) (I, 9); ali datum njegovog završetka nije zabeležen u sačuvanim primercima. Podrazumeva se da, pošto je preminuo ubrzo nakon ovog datuma, nije imao mogućnost da pregleda svoj rad i neke nepravilnosti u predmetnom aranžmanu, te iz tog razloga nisu mogle biti uklonjene. Serahsi započinje svoju knjigu izjavom da je nakon učenja osnovnih principa islamskog verovanja najvrednije zanimanje slediti put selefa i baviti se naukom fikha. Prema njegovim rečima, fikh se sastoji od kombinacije tri stvari.

Prvi je znati pravila religije koja se moraju poštovati, a to je furu-i fikh.

Drugi je razumevanje značenja tekstova i prepoznavanje izvornih pravila i jačanje znanja o njima, što čini metod fikha.

Treće, odražava odredbe o nečijem životu (dela) i u izvesnom smislu ima moralnu doslednost.

Prema Serahsiju, onaj koji može da uradi samo prvo naziva se pripovedač; Osoba koja postigne i prvo i drugo može se nazvati fakihom – čak i ako to u potpunosti ne zaslužuje. Pravi pravnik je neko ko može sve tri zajedno. Prema njegovim rečima, osnivačima hanefijskog mezheba se smatraju Ebu Hanifa, Ebu Jusuf i Muhammed b. Hasan el-Šejbani, je je time takva osoba uzorna koja ima ove tri karakteristike; Oni su formirali pravnu doktrinu hanefijskog mezheba zasnovanu na ovim osnovama. Sposobnost osobe da uspešno doživi proces testiranja, što je razlog svrhe njegovog postojanja na ovome svetu, zavisi od njegove sposobnosti da razlikuje halal i haram, ukratko, da spozna i poznaje pravila koja Allah Teâlâ želi da im se on pridržava, (ibid, I, 11). Pošto pravila, kao sistem obaveza, svoje postojanje i legitimitet crpe iz Božjih naredbi i zabrana, Serahsi počinje svoju knjigu predmetom naredbi. Ovaj pristup, koji se smatra izrazom ideje da musliman izvlači legitimnost zakona iz Božanskog poretka u svom umu, može se svatiti i kao Serahsijeva sklonost ka drugom stavu u raspravi o husun-kubuh-u, koji se može sumirati kao, da li su obaveze, koje su činile važnu temu razgovora tog perioda,

proizilaze iz racionalne nužnosti ili Božanskog obraćanja. Cessas i Debusi, koji su pre njega bili dva važna autoriteta hanefijskog fikha, težili su prvom stavu te su delili isto gledište sa Mu'tezilijima da su obaveze zasnovane na racionalnoj osnovi u metafizičkom smislu. Iako su se Serahsi i njegov savremenik Pezdevi u velikoj meri slagali sa svojim prethodnicima u drugim oblastima, kako je izjavio Abdulaziz el-Buhari, on nije usvojio njihov stav blizak Mu'tezilijama u tom pogledu, te je doveo do razvoja među hanefijama stav koji se može posmatrati kao srednji put između Mu'tazilija i Eš'arijja. On je njime (stavom) pripremio teren (Keşfu'l-esrâr, I, 182-184). Kasnije, Serahsi, nakon Debusija, teži da se bavi pitanjima fikhskog postupka u celini u okviru koncepta dokaza (delil - Konačan dokaz) (el-Usul, I, 227 i dalje) te razmatra pitanja fikhskog postupka u skladu sa četiri verska dokaza, (knjiga-sunnah-iđma - kijas (kitap-sunnet-icmâ-kıyas)), deluje po redosledu kijasa. Ako se zapamti da su posebno učenjaci mutekadimina o predmetu fikhske metodologije razmišljali kao o "dokazu", prirodno je da je Serahsi tražio rangiranje u okviru dokaza. U kasnijim delima usul al-fikha, odredbe su dodane dokazima.Sarahsi je, u skladu sa bukharskom tradicijom, raspravljao o nekim predmetima odredbi na raznim mestima u okviru predmeta naredbi, a to je deo knjige (Kur'an-a) (na primer, definicije šerijatskih odredbi pod obavezom naredbe)., azîmet* i ruhsat*, husun* i kubuh*-a itd., ibid., I, 60., 110., 117.) ili neke od njih, kao što se vidi na predmetu ehliyet-a, nakon završenog predmeta kijas-a na kraj njegovog dela, (II, 332 i dalje).Dok Serahsi u velikoj meri nastavlja tradiciju fukaha (pravnika) koji biraju primere iz fikha dok raspravlja o temama, on prvo teoretski uvodi predmet, kao što se vidi u metodi mutekalimin-a, zatim navodi različite poglede na tu temu, uglavnom bez pominjanja imena ljudi ili škole mišlenja, te nastavlja sa diskusijom o ovim stavovima.Iako se generalno ističu proceduralna neslaganja, pa čak i stavovi stranaka o pitanjima sa teološkim posledicama, za opštu metu su izabrani stavovi šafijskog mezheba, koja je rival hanefijama u istočnoj islamskoj geografiji, (primer videti I, 21, 75, 82, 256). U svojim odeljcima za diskusiju, Serahsi detaljno razmatra sve stavove, uključujući i stavove protivnika, te uključuje odlomke koji otkrivaju stav protivnika sa njegove tačke gledišta, (na primer, videti I, 15-17, 132-135). Međutim, sve diskusije se odvijaju na način koji služi svrsi utvrđivanja Serahsijevog sopstvenog gledišta. Kao i svi drugi islamski učenjaci koji su članovi mezheba, Serahsijeva želja da ih poveže sa poreklom religije i zasnuje ih na teoretskom okviru, dominantna je u odbrani ideja mezheba fikha. Stoga, dok ovo ponekad znači odbranu verskog ili sunitskog fundamentalnog izbora po pitanju konsenzusa, ponekad se manifestuje kao odbrana sopstvenog mezheba po kontroverznom pitanju. U unutarmezhebskim nesuglasicama, Serahsi može jasno otkriti svoj lični stav, (I, 74-75, 144-145; II, 335). Nije rađen nikakav komentar na Usulu's-Serahsi, ali je el-Usul široko korišćen u kasnijim usul-nim radovima, posebno Pezdevijevim komentarima, (na primer, videti Abdulaziz el-Buhari, I, 44, 106, 110, 123). Sa druge strane, može se reći da je delo Umer el-Habazija pod nazivom el-Mugni u velikoj meri remek-delo Usuluovog-Serahsija. Naučni rad Usula-Serahsija, koji ima mnogo primeraka, (videti, na primer, Sulejmanije Biblioteka., Damad Ibrahim Paša, br. 434, Fatih, br. 1236, Carullah. Efendi, 437; . 4410). Objavio ga je Ebul-Vefa el-Efgani, na osnovu tri rukopisa, objavljen je i u dva toma (Hiderabad 1372, ofset iz Bejruta 1393/1973). U publikaciji pod naslovom el-Muharrer fi usuli'l-fıkh (ur. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uvejza, Bejrut 1417/1996), fusnote i indeksni deo su uklonjeni, prikazana su mesta ajeta u izvorima Kur'ana i haditha, a dodate su i bibliografske beleške o ljudima pomenutim u tekstu. Osim ovih, sve je isto kao i prva publikacija; Toliko da su se greške kao što su preskakanje stranica i transpozicija, pošto je prepisana iz njegovog neispravnog izdanja, tačno ponavljale, tako da ova publikacija nije pouzdana, (Za moderne studije o Serahsijevom uobičajenom delu, videti bibl.).

BIBLIOGRAFIJA

Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I-II. a.mlf., el-Muḥarrer fî uṣûli'l-fıḳh (ur. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Bejrut 1417/1996. Debûsî, el-Esrâr fi'l-uṣûl ve'l-furûʿ fî taḳvîmi'l-edilleti'ş-şerʿ (izd. Mahmûd Tevfîk Abdullah el-Avâtilî er-Rifâî), Amman 1999. Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl. Habbazî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (ur. M. Mazhar Bekā), Meka 1403/1983, str. 27, 183. Abdulazîz el-Buhârî, Kešfu'l-esrâr, Istanbul 1307, I, 44, 106, 110, 123, 182-184. Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 112; II, 1580-1581. Nasi Aslan, Analiza Usulu's-Serahsi (magistarski rad, 1991.), Institut društvenih znanosti EU. Tahsin Görgun, Sprache, Handlung und Norm: Eine Untersuchung zu "Usul el-Fikh" und "Kitab es-Siyar" des Sams el-A'imma Muhammad b. Ebi Sahl Ahmad es-Sarahsi (1009-1090 n.c.), Istanbul 1998. Murteza Bedir, Rani razvoj Ḥanafī Uṣul al-Fikh (pravna teorija) (doktorska teza, 1999.), Filozofski fakultet Sveučilišta Manchester. A. Cuneyd Köksal, The Nature and Purpose of Fiqh Usul, Istanbul 2008, str. 97 i dalje.

(azîmet* - العزيمة - Termin fikha koji se koristi za verske odredbe koje se donose bez obzira na slučajne situacije kao što su poteškoće i nužde sa kojima se ljudi suočavaju.

Autor:

MUSTAFA BAKTIR

Azîmet je ime izvedeno iz korena azm , što znači "želeti, znači, doneti čvrstu odluku". Hanafije smatraju korenom azm među rečima koje znače zakletvu zbog afirmacije i snage koju izražava. Suprotno veličini je ruhsatı. Osim nekih manjih razlika koje proizilaze iz posmatranja šerijatskih odredbi iz različitih perspektiva, učenjaci fikha generalno definišu azîmet kao „naziv dat primarnim odredbama postavljenim na početku, bez obzira na slučajne okolnosti". Prema ovoj definiciji, azîmet uključuje sve propozicione odredbe kao što su fard, vadžib, haram, mekruh, sunnet, preterano i dozvoljeno. Ove odredbe su osnovne odredbe ustanovljene na početku, bez obzira na usputne situacije kao što su nevolje i teškoće (ârızî) sa kojima se ljudi susreću, a koje je svako dužan da poštuje u normalnim uslovima. Sa druge strane, opuštena odredba koja dozvoljava slugama da napuste Gospodara zbog neke nužde i poteškoća, ograničena je samo na manju situaciju u pitanju, takođe se naziva azîmet. Na primer, veličina je u tome što je verovanje u Allaha Teâlâ obavezno; Međutim, dozvoljeno je da se muslimanu kome preti smrt daje mogućnost da se jezikom odrekne Allaha Teâlâ, pod uslovom da veruje u svom srcu, odnosno da ne promeni svoje pravo uverenje. Slično tome, post je velika vrlina jer je to osnovno pravilo koje je obavezno za sve mukellefi-ne (poreske obveznike) u normalnim okolnostima.Dozvola je da se pacijentima i putnicima pruži mogućnost da ne poste zbog poteškoća sa kojima se suočavaju. U tom smislu, ruhsat (ovlašćenje) i azîmet se razmatraju prema predloženim odredbama. U stvarima gde postoji azîmet, lice je slobodno da postupa u skladu sa svojim ruhsat-om (ovlašćenjem) ili azîmet-om. Međutim, kao osnovno pravilo, časnije je da se čovek ponaša dostojanstveno, na primer, da se onaj ko je primoran da se odrekne Allaha Teâlâ odupre i postane šehid, ili da putnici i bolesni poste uprkos teškoćama. Međutim, u ovom poslednjem slučaju, ako bi život putnika ili pacijenta bio u opasnosti, obavezno je (vâcib) postupiti sa azîmet-om, ali je haram postupiti ruhsat-om (ovlašćenjem). Ovo je slično kao da gladna osoba jede svinjetinu ili meso mrtve životinje. U ovom slučaju izbor, koji je glavna odredba azîmet-a, ne dolazi u obzir. U izvesnom smislu, napuštanje azîmet-a i delovanje uz ruhsat postalo je veličina. Nazvati ovo ruhsat-om nije doslovno, već figurativno.

Neki učenjaci fikha uključuju azîmet u zakonske odredbe, na osnovu činjenice da su normalni uvjeti nametnuti od Allaha Teâlâ kao razlog za primenu primarnih odredbi. Prema njihovim rečima, azîmet se sastoji od Božje upotrebe određene imovine kao razloga za ublažavanje presude, što je prelazna odluka. Činjenica da neki učenjaci smatraju da su Fikh azîme i ruhsat propozicija, a druge privremene odredbe, nisu povezane sa suštinom, već su u potpunosti posledica činjenice da oni verske odredbe posmatraju sa različitih strana, perspektive. U stvari, dok neki učenjaci fikh-a nazivaju sve osnovne odredbe azîme-tima, bez obzira da li imaju ruhsat ili ne, drugi daju ovaj naslov samo odredbama koje imaju zauzvrat ruhsat.

BIBLIOGRAFIJA

Serahsi, el-Usul, I, 117. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (ur. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Rijad 1399/1979, I, 151. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kairo 1387/1968, I, 122. Abdulaziz el-Buhari, Kešfu'l-esrâr, II, 298. Subkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 123. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 300. Emir Bâdişâh, Teysîru't-Taḥrîr, Kairo 1350-51/1932, II, 228-229. Halim Sabit Şibay, "Azîmet", İA, II, 151.

Ruhsat – الرخصة - Privremena odredba koja čini legitimnim zanemarivanje zahteva primarne odredbe za neki izgovor.

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

Reč ruhsat, koja u rečniku znači „pogodnost", kao termin fikha odnosi se na privremenu odredbu zasnovanu na principu olakšice, što čini legitimnim nepoštivanje osnovnog pravila (azîmet) normalnih situacija zasnovanih na valjanim izgovorima (za različite pristupe značenjima azîmeta i ruhsata, vidi Abdulaziz el-Buhari, II, 298-299). Na primer, dok je pijenje vina haram u normalnim uslovima dozvoljeno u slučajevima kada postoji opasnost od smrti od žeđi. Ponovo, iako je u normalnim uslovima ramazanski post obavezan na vreme, dozvoljeno ga je odložiti u slučaju putovanja. Dok se ova dozvola data pod određenim okolnostima naziva ruhsat, pod normalnim uslovima odredbe istog akta nazivaju se azîmet. Druge glavne upotrebe koncepta ruhsat-a u literaturi o fikhu su sledeće:

1). Ruhsat, u smislu principa pogodnosti i olakšice (yusr ve teysîr), ima značajan uticaj na sve metode idžtihada koje se primenjuju u rešavanju pitanja fikha, posebno istislahi idžtihad. Odražavajući ovo svatanje, princip „Teškoća privlači tejsir" (Mecelle, čl. 17) predstavlja jedno od pet univerzalnih pravila koja su prihvaćena da obuhvataju ceo fikh. U tom smislu, licenca i dokazi na kojima se zasniva predstavljaju osnovu legitimiteta koji podržava druge, uže upotrebe ruhsata. Teoretske studije po ovom principu, koje se pominju u skoro svim delovima fikha, uglavnom su sadržane u Kavaidinim knjigama.

2). Ruhsat (tetebbuu'r-ruhas), u smislu da osoba bira najlakši između različitih idžtihada i različitih mezheba fikha, jedan je od važnih koncepata i pitanja idžtihada i taklida, (vidi TELFIK).

3). U delima hanefijske metode formiranje idžme eksplicitnom metodom se opisuje kao azîmet, a formiranje idžme kroz ćutanje se smatra dozvoljenim (ruhsat).

4). U metodi fikha, oblici koji su prihvaćeni kao glavni i u pogledu beleženja i izvođenja hadisa nazivaju se azîmet, a oni koji su podržani i odobreni po principu olakšavanja nazivaju se ruhsat, (Šemsuleimme es-Serahsi, I, 379-380).

5). U Furuovim delima, značenje odobrenja i podobnosti je prihvaćeno kao osnova ibâha i ruhsat-a, dok odobrenje relevantne osobe drugima da konzumiraju predmet ili imaju koristi od njegovih koristi takođe je izražena konceptom ibâha i ruhsat-a u istom smislu, (za neke koncepte i pitanja koja su povezana ili zamenljiva sa konceptom ruhsata, videti Donmez, str. 266-268).Reč ruhsat i njene izvedenice se u hadisima koriste na način koji je blizak značenju pojma u metodi fikha, kao i njegovom rečničkom značenju, (na primer, vidi Musned, II, 108; IV, 158; također vidi Wensinck, el-Muʿcem, "rḫṣ" čl.). Postoje mnogi ajeti i hadisi koji navode da su pogodnost, olakšavanje i oslobađanje od poteškoća i nevolja među osnovnim principima islamske vere, i stoga čine osnovu za ideju ruhsat-a, (na primer, vidi el-Bekare 2/185; el-Inširah 94/5-6; Buhari, "Također postoje posebni dokazi koji podržavaju neke odredbe ruhsata. Na primer, nije greh da osoba u nevolji jede zabranjenu hranu - u određenim granicama - (el-Bekare 2/173; el-Maide 5/3; el-An'am 6/119, 145; Dârimî, "Muḳaddime", 56, "Eḍâḥî", 24), rečeno je da osoba koja je pod velikim pritiskom neće biti verski odgovorna za svoje reči i postupke, te može čak izgovoriti reči poricanja Allaha Teâlâ- uz očuvanje verovanja u njegovom srcu, (en-Nahl 16/106; Ibn Mâce, "Ṭalaḳ", 16). Neki učenjaci prihvataju azîmet i ruhsatı kao atribute dela koji je predmet presude (el-mahkûm fîh), dok ih većina proceduralista prihvata kao atribute presude. Prema onima koji zastupaju prvi stav, na primer, ako putnik posti u ramazanu na vreme, to se smatra pohvalnim, a ako ga odloži, to se smatra dozvoljenim, dok je po mišljenju većine odredba posta na vreme azîmet, a odredba o odlaganju je ruhsat. Učenjaci metodologije su takođe raspravljali o pitanju da li azîmet i ruhsatı treba smatrati predloženim ili naređenim odredbama. Grupa učenjaka kaže da Šerijat normalne situacije čini razlogom za nastavak prvobitnih pravila, a nenormalne situacije razlogom za pružanje beneficija slugama i primenu privremenih pravila, te da pošto je razlog jedno od utvrđenih pravila, azîmet ve ruhsatı treba uzeti u obzir u ovoj grupi. Druga grupa je mišljenja da u azîmet-u i u ruhsat-u postoji ili azîmet (iktizâ) ili ruhsat (ibâha), pa ih stoga treba smatrati propozicionim klauzulama. Naime, azîmet je pojam koji se koristi samo kada je u pitanju ruhsat, a u normalnim uslovima sve predložene odredbe (farz/vadžib, mendub, haram, mekruh i, prema jednom stavu, mubah (dozvoljene)) su u prirodi azîmet. Iako Pezdevijeva analiza azîmet-a na četiri dela kao što su farz, vadžib, sunnet i nafile daje utisak da on misli da je ovaj koncept ograničen na ono što se zahteva da se radi verski, to se takođe razume iz definicije azîmet-a koju daje i njegovih objašnjenja delova ruhsat-a za koje smatra da su ono što nije potrebno da se uradi, pa čak i ono što je dozvoljeno u ovom kontekstu, (Kenzu ' l-vusul, II, 299, 300, 315-317; up. Abdulaziz el-Buhari , II, 298-299, 300, 316). Mnogi drugi autori usul-a takođe navode da se ova četvorostruka podela odnosi na deo azîmet-a, koji su zakonita dela koja donose nagradu, (Abdulali Muhammed el-Ensari, I, 119).

Kada se ispita osnovna ideja o razlici između azîmet-a i ruhsat-a i rezultati koje ona proizvodi, u stvari, proceduralisti pokušavaju da razjasne promenu odredbe u određenim slučajevima u smislu verske misli razmatranjem predloženih odredbi sa ovim konceptima u uslove koji okružuju poreskog obveznika (mukellifina) te nalaze da u ovim slučajevima radnje koje imaju oblik napuštanja dužnosti ili vršenja zabrane, svoj legitimitet crpe iz vere. Vidi se da pokušavaju da stave drugim rečima, u ovaj aspekt fikhskog postupka, musliman koji je voljan i nastoji da se pedantno pridržava naredbi, zabrana i preporuka vere, sprečen je da učini zabranjeno/odvratno delo ili odustajanje od dužnosti/obaveze/menduba, da deluje pod pritiskom verski valjanih izgovora, ili da to učini posle određenog vremena za njeno izvršenje. Ideja da njegova pobožnost neće biti oštećena odlaganjem, naprotiv, on će delovati u krugu legitimiteta i u skladu sa voljom šerijata i voljom koja se zasniva na posebnoj terminologiji kao delu teorije rasuđivanja, (jer, za neka objašnjenja koja upućuju na ovu ideju videti Satıbi, I, 346; Sah Veliyyullah ed-Dihlevi , I, 102-104). Sa druge strane, pri ispitivanju pojma ruhsata u fikhskom postupku, uočava se da su uključene diskusije sa bogatim sadržajem u pogledu pravne filozofije, posebno mišlenja o pitanju da li su razlozi za poštovanje zakona, koji je jedan od važnih pitanja krivičnog prava, treba posmatrati kao razloge koji dovode do nekažnjivosti ili kao situacije koja otklanja nezakonitost. Ruhsat se deli na dva dela sa obzirom na to da li je dat ruhsat za činjenje ili nečinjenje dela:

a). Ruhsat za činjenje harama. Delo čije je izvorno rešenje haram može postati dopušteno (ruhsat) zbog valjanih izgovora. Na primer, osoba koja je pod ozbilnom pretnjom po svoj život ili pod pretnjom na svoj fizički integritet, može izgovoriti reči poricanja o Allahu Teâlâ - a da pritom svoju veru drži u srcu; Osoba kojoj je život u opasnosti zbog gladi, može jesti svinjetinu.

b). Ruhsat za odustajanje od obveze. Radnja čija je primarna odredba farz/obavezna može se odgoditi kada za tu radnju postoje posebni dopušteni razlozi ili u slučajevima nužde, ili se može odustati ako je nije moguće izvršiti kasnije.Na primer, neko ko je previše bolestan da bi postio, može odgoditi svoj ramazanski post.Ponovo, osoba kojoj je ugrožen život ili fizički integritet, može odgoditi ramazanski post i odustati od klanjanja Bajram-namaza. Hanefijski učenjaci dele ruhsat na dva dela u smislu njene bukvalne i figurativne upotrebe.

1). U pravom smislu:

a). Situacije u kojima se delo smatra dopuštenim iako razlog zbog kojeg se čini haramom i odredba harama postoje zajedno. Ovo se smatra tipom koji najviše zaslužuje koncept ruhsat-a u smislu istine. Ovako je osobi koja je prisiljena da izgovori reči poricanja Allaha Teâlâ dozvoljeno da počini ovo delo. Uništavanje tuđeg imetka pod pritiskom, prekid posta, zabranjeno hodočašće u ihramu i jedenje tuđeg imetka bez dozvole u slučaju gladovanja opasnog po život spadaju u takve primere.

b). Situacije u kojima se delo smatra dopuštenim zbog odgode presude iako opravdanje postoji. Dopuštanje poreznom obvezniku (mutekellimu) koji putuje da odgodi svoj ramazanski post je primjer ove vrste dozvole (ruhsat); Jer, postoji razlog zašto je post obavezan ili je preskakanje posta haram (činjenica dolaska u mesec ramazana), ali je presuda odgođena.

2). U metaforičkom smislu:

a). Situacije u kojima su neke teške obveze koje su postojale u prethodnim Božanskim religijama uklonjene sa muslimana i olakšane. Smatra se da je to tip koji najviše zaslužuje koncept ruhsata u prenesenom smislu. Ovo je otklanjanje obaveza kao što je odsecanje kontaminiranog dela odeće i davanje jedne četvrtine imetka kao zekat.

b). Situacije koje se olakšavaju izuzećem od općeg pravila u islamu. Tako se kupoprodajni ugovor smatra dopuštenim izuzimajući zabranu prodaje nepostojeće robe. Primjeri ove vrste uključuju dopuštenost pijenja vina ili jedenja nečistog životinjskog mesa u stanju gađenja ili uznemirenosti, te skraćivanje namaza od četiri rekata tokom putovanja. Ova razlika je također usvojena u nekim usul delima napisanim prema mutekallimīn metodi (Ghazālī, I, 98-99). Ponovo, od strane hanefijskih učenjaka, ruhsat je podeljen na dva u smislu toga da li pravilo azîmet-ta zadržava svoje postojanje ili ne; one sa doslovnim značenjem se nazivaju terfîh ruhsat, a one sa figurativnim značenjem nazivaju se ıskat ruhsatı. Prema tome, one u prvom delu su ruhsat u pravom smislu te reči te time porezni obveznik (mutekellim) ima dve mogućnosti, odnosno, davanje azîmet-a i mogućnost u zamenu za ruhsat-om. Činjenica da se to naziva promocijom, ukazuje da se obvezniku u navedenoj situaciji daje olakšica. Vidi se da je prva vrsta ovog dela zasnovana na sledećim dokazima: Kada je lažni poslanik Musejlime oteo dvojicu od svojih drugova i tražio od njih da proglase da je on poslanik, jedan od njih se opirao pod rizikom smrti te je ubijen bio, drugi je dao izjavu u željenom smeru, a kada je ova vest stigla do Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), rekao je da je prvi dobio dvostruko veću nagradu, a drugi nije bio grešan jer je koristio dozvolu koju priznaje vera. Ponovo, kada su mušrici oteli Hubeyb b. Adî'a i tražili da njihove idole prihvati kao bogove, i kada je stigla vest da se Adi opirao ovom zahtevu te da je ubijen, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao da ima istaknuto mesto među šehidima te da će biti njegov drug na nebu. Sa druge strane, Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao Ammâr b. Yâsiru, koji je pod takvim pritiskom morao izgovoriti reči poricanja, da učini istu stvar čuvajući svoju veru u svom srcu kada je u sličnoj situaciji bio, (za različite predaje o događajima, vidi Ebû Şeybe, VI, 473; Taberî, XIV, 182; Abdulaziz el-Buhari, II, 316-317). Prema tome, porezni obveznik (mukellefin) koji pod prisilom mora izvršiti zabranu koja krši Božja ili ljudska prava, ili koji zbog nevolje mora bez dopuštenja jesti sa tuđe imovine, može počiniti ovo delo i neće biti grešnik ako koristi ili ne koristi dopuštenje (ruhsat); Ako vrednost koju vera pridaje tim pravima stavi iznad vlastite koristi i ne iskoristi dopuštenje te riskira ili žrtvuje svoj život, bit će nagrađen. Dok se druga vrsta prvog dela naziva terfîh ruhsat, prikazan je kao dokaz da relevantni ajeti i hadisi ukazuju da u slučajevima izgovora koji legitimiziraju odgađanje ramazanskog posta - iako postoji razlika u mišljenjima o tome koji je bolji - porezni obveznik (mutekellim) može posti ili odgoditi ako želi. U drugom delu, mutekellim ne mora napraviti izbor, odredba koja odgovara ruhsatu postala je ništavna, dok odredba metaforički nazivana ruhsat-om sada je u prirodi veličine. Prema tome, ako osoba insistira na tome da ne jede ili pije nešto što je zabranjeno usprkos riziku da izgubi život - a da nikoga ne ozledi - i umre, postaje grešnik, jer se smatra da je počinio samoubistvo ne iskoristivši jasno dopuštenje dano ajetima koji daju posebne izuzetke po ovom pitanju; Neki podupiru ovo dopuštenje principom ibâha-i asliyye (u ajetu o izgovaranju reči poricanja pod pritiskom [en-Nahl 16/106], navodi se da postoji izuzetak ne od odredbe harama, već od sankcija izazivanja Božanskog gneva).Iako se većina hanefija drži ovakvog stava, prema predaji Ebu Jusufa i jednom od dva gledišta Imama eš -Šafiija, u slučaju jela i pijenja zabranjene stvari zbog patnje (ıztırar), haram je također validan te samo dotično lice može izvršiti delo; Dakle, osoba koja se opire i izgubi život kako bi izbegla nešto što je religijom zabranjeno ne postaje grešnik. U suštini, kada se sagledaju iskazi nositelja i jednog i drugog stava, vidi se da je bitno pod kojim uvjetima i u koju svrhu osoba koja insistira na nečinjenju haram dela iako se nalazi u teškoj situaciji, tu situaciju razotkriva, dajući prioritet zaštiti vrednosti neophodnih za obavljanje službene dužnosti, posebice prava na život.

Razume se da treba koristiti dopuštenje, ali žrtvovanje vrednosti niže razine može se smatrati verski cenjenim ponašanjem tek kad je netko siguran u cilj koji se može opisati kao zaštita vere. Primerice radi, tokom rata, osoba koja istupi iako zna da će biti ubijena, a da ne nanese ozbiljne gubitke drugoj strani, ne smatra se ponašanjem koje treba nagraditi, već izazivanjem nepotrebnog gubitka života. Osoba koja napusti jasne propise vere i dovede svoj život u opasnost, kao u slučaju umiranja, opirući se postu, iako zna da ne može postiti, uspoređuje se sa osobom koja se ubije mačem kojim je upotrebila u ratu sa neprijateljem, (Abdulazîz el-Buhari, II, 317-321).Iako je lako razumljivo da se odredbe prethodnih Božanskih vera koje su bile ukinute za muslimane i odredbe koje više nisu specifične za privremene situacije, kao što je primer tedžviza mirovnog ugovora, figurativno opisuju kao ruhsat te se odredba zauzvrat za ruhsat-om smatra statičnom, nije moguće počiniti delo koje je haram u slučaju situacija opasnih po život. Pristup vršenju razlike u relevantnim primerima te razmatranja nekih od njih kao ruhsat u doslovni smisao (perfîh ruhsat) i neki kao metaforički ruhsat (iskat ruhsat) kritikovali su neki autori, (Abdulvehâb Hallâf, str. 124). Činjenicu da se skraćivanje namaza od četiri rekata u toku putovanja smatra u okviru metaforičke dopuštenosti (ruhsat), hanefije objašnjavaju na sledeći način: Kao što se može razumeti iz predaje Hz.Aiše po ovoj temi, namazi su u početku bili obavezni u obliku dva rekata i za stanovnike i za putnike, a kasnije, za one koji su putovali, ostavljeni su kao u prvom zakonu te su neki od njih ispunjeni kao četiri rekata za one koji su boravili, (Buhari, “Menaḳıbü 'l-enṣâr”, 48; Ebû Dâvûd, “Sefer”,

1); Zato se u slučaju kampanje vraća izvorno pravilo. S‘hodno tome, za one koji su na putu da klanjaju dva rekata umesto četiri, to je dar od Allaha Teâlâ Njegovim Teâlâ robovima, te je time obaveza ograničena na to. Iako hanefijski autori smatraju da je ovo dodavanje legitiman čin dobrovoljno učinjen od strane sluge, oni navode da je to mekruh sa različitim objašnjenjima. Metodisti osim hanefija (posebno šafiija) razlikuju ruhsat na sledeći način:

2). Neophodna (obavezna) ruhsat-a. Obavezno je jesti svinjetinu u obliku roštilja, a ako mukellifin umre jer ne koristi ovu dozvolu, smatra se grešnikom. Ponovo, postač koji je u opasnosti od smrti od gladi i žeđi, dužan je iskoristiti ruhsat za prekid posta, čak iako je stamen i zdrav.

3). Mendub ruhsat. Ovako se na putu skraćuju četiri rekata namaza te putnik odgađa svoj post kada svati da će biti teško.

4). Dopušteni ruhsat. To je kao sklapanje mirovnog ugovora.

5). Ruhsat suprotna opciji koja se smatra nadmoćnom. U slučajevima kada putnik svati da mu neće biti ništa nažao ućinjeno, kao primeri ove vrste, navode se odgađanje posta, mest po mestvama i klanjanje određenih namaza. Zato što se u ovim slučajevima post, pranje nogu i klanjanje namaza bez spajanja smatraju boljim. Neki šafiijski autori ovome dodaju peti, u obliku dozvole (ruhsat) za mekruh, te navode skraćivanje namaza od četiri rekata za putovanja ispod određene udaljenosti putovanja (dvije etape) kao primer ove vrste; Drugi ga autori ubrajaju u četvrtu vrstu (za ostale razlike u vezi s delovima ruhsat-a vidi Dönmez, str. 259-260). Kada se razmatraju razlozi za dopuštenje, općenito se vidi da se ponavljaju sljedeći razlozi koji su delotvorni u ublažavanju ili ukidanju nekih verskih obveza te su sabrani u sedam naslova: Putovanje, bolest, biti pod pritiskom, zaborav, neznanje, teškoće (umumu 'l-belvâ), mentalna bolest i dob, ne ispunjavanje određenih uvjeta potrebnih za odgovornost, kao što je maloletnost. Međutim, falsifikat je sveobuhvatniji pojam od ruhsata u svom tehničkom smislu u fikhskoj proceduri, a razlozi koji se smatraju opravdanjem za ruhsat također su i razlog falsifikata.

Sa druge strane, svi razlozi za ublažavanje nisu osnova za ruhsat u smislu da se nepoštivanje odredbe azîmet smatra legitimnim za određeno opravdanje. Na primer, zapamtite, iako je pogodnost osnova za pravilo u nekim slučajevima, ona nije među razlozima za dopuštenje u smislu fikha. Sukladno tome, moguće je prikupiti razloge ruhsat-a u četiri rubrike: putovanje, bolest, gađenje i bol. Među njima su uvjeti putovanja i odredbe posebno uređeno obrazložene, (vidi SEFER). Bolest čini osnovu za odredbe o pogodnostima u nekim slučajevima, posebno u pogledu ibadeta;Međutim, njen poseban oblik, koji se ispituje u smislu uticaja na pravne odredbe sa posebnim određenjem u fikhskom postupku, je bolest koja ima za posljedicu smrt, (vidi MARAZ-ı MEVT). Opći razlozi za ruhsat su gađenje i uznemirenost. Iako su nužda i nevolja pojmovi koji se u fikhu mogu koristiti naizmenično, u specifičnijim upotrebama, prvi od njih je apstraktan izraz osobe koja je pod pritiskom teških uvjeta, dok drugi ukazuje na pojavu nužde u konkretnim događajima. U slučaju dopuštenja, zabrane prestaju biti grešne, u relevantnim ajetima i hadisima, to je povezano sa dva principa: neposjedovanje volje za kršenjem pravila vere i ne prekoračenje granice koju zahteva događaj, te mere vezane do ove granice ispituju se u okviru pojma nužnosti. Iako je u jednom aspektu povraćanje moguće smatrati vrstom tegobe, vidi se da im se mogu pripisati različiti rezultati, posebice u smislu ruhsat odredbi, (ibid.). Osim toga, situacija u kojoj se osoba nalazi pod materijalnim ili moralnim pritiskom drugih, opširno je razmatrana u fikhu i proceduralnim delima jer ima važne posledice u kontekstu pravnih odnosa, (vidi IKRAH). Što se tiče manifestacija pružene pogodnosti, ruhsat su u obliku smanjenja (iskat), smanjenja (tenkis), promene (ibdâl), iznošenja (predstavljanja), odgađanja (tehir) i smatranja dopuštenim unatoč verskoj prepreci. (ibâha maa kıyâmi'l-mâni'). Iako je podložan razlikovanju (za primere, vidi Mv.F, XXII, 159-161) podrazumeva se da se u njima kao temelj uzima pojam neovlaštenog menjanja te da se ruhsat u smislu postupka ne dovodi u pitanje. Ponovo, vidi se da se pitanje može li se odredba proširiti usporedbom sa ruhsat-ima određenim zakonom, koji se spominje među razlikama u stajalištima o ruhsat-u, ne odnosi na ruhsat u tehničkom smislu, već na odredbe o olakšicama nametnute iznimno. Kada se razmatra neovisno o specifičnim karakteristikama svakog pitanja i razlikama u okolnostima svakog mutekellimin-a, opća i uobičajena odredba dozvole je dopuštenost (ruhsat). U slučaju takvog izgovora, radnja koja bi bila mekruh ili zabranjena (haram) u normalnim okolnostima postaje dopuštena (ruhsat). Šâtıbî navodi da u ovom kontekstu, ono što se podrazumeva pod dozvoljenošću (rusat-om) nije ostaviti mukellifinu izbor hoće li to učiniti ili ne, već ukloniti poteškoću, (ref'u'l-harec) (el-Muvâfaḳāt, I , 318, 350-351). Naveliko se raspravljalo o tome da li je bolje izabrati ruhsat ili ustrajnost. Deleći dokaze obe strane, Šatibi navodi da to može varirati ovisno o gledištu mudžtehida, bez davanja jasnog mišlenja u pravilu, te da bi bilo prikladno razmotriti to pitanje u okviru objašnjenja u vezi s konceptom poteškoća. (ibid ., I, 323-345). Kada se ispitaju mišlenja koja iznose proceduralci i primeri koje oni navode po ovoj temi, vidi se da se donošenje različitih zaključaka temelji na sledećim razlozima:

a). Postojanje posebnih dokaza (nas) o nekim pitanjima.

b). Neodabir dozvole (ruhsata) može se smatrati pokazateljem verske predanosti.

c). Potreba da se oceni učinak opravdanja koji se smatra razlogom za izdavanje dozvole (ruhsata) na mukellifina. S'hodno tome, u slučajevima kada ne postoji prvo opravdanje za superiornost - Ruhsat superiornost, svaki događaj i mukellefin moraju se vrednovati zasebno. Kao što Šātībī objašnjava - osim ako o tome nema posebnih verskih dokaza - dopuštenje je relativno, a ne primarno pravilo; Prema tome, svaki mukellefin mora imati svoju vlastitu jurisprudenciju u preferiranju azîmet-ruhsat, (ibid ., I, 314; III, 154-155).

Musned, II, 108; IV, 158. İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (ur. Kamâl Yûsuf el-Hût), Bejrut 1409/1989, VI, 473. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Bejrut 1405/1985, XIV, 182. Ibn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 240. Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl, II, 298-328. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beirut 1393/1973, I, 117-124, 379-380. Gazzalî, el-Mustaṣfâ, I, 98-99. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 314, 318, 323-346, 350-351; III, 154-155. Abdulazîz el-Buhârî, Keşfu'l-esrâr, Istanbul 1308, II, 298-328. Šah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥuccetullāhi'l-bâliġa, [nema mesta za štampanje] 1322 (el-Matbaatu'l-Hayriyye), I, 102-104. Abdulalî Muhammed el-Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (u Gazzâlî, el-Mustaṣfâ), Bulak 1324, I, 116-120. Mecelle, art. 17. M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṯu'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kairo 1379/1959, I, 115-130. Abdulvehhâb Hallâf, ʿİlmu uṣûli'l-fıḳh, Kuvajt 1388/1968, str. 124. Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü'l-vażʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn, Meka 1405/1984. Sulhi Dönmezer – Sahir Erman, Teorijsko i primenjeno kazneno pravo, Istanbul 1986., II, 1-30, 87-156. M. Husnî İbrâhim Selîm, er-Ruḫaṣ ve esbâbu't-teraḫḫuṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [nema mesta za ispis] 1407/1987 (Dâru't-tıbâati'l-Muhammediyye). Huseyin Halef el-Cubûrî, Aḥkâmu'r-ruḫaṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Meka 1408/1988. Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, er-Ruḫaṣu'ş-şerʿiyye ve iṣbâtuhâ bi'l-ḳıyâs, Rijad 1410/1990. Muhammed aş-Şerîf er-Rahmûnî, er-Ruḫaṣu'l-fıḳhiyye mine'l-Ḳurʾân ve's-sunneti'n-nebeviyye, Tunis 1992. Abdulfettâh Mahmûd İdrîs, er-Ruḫaṣü'l-muteʿalliḳa bi'l-maraż fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [nema mesta za štampanje] 1415/1995 (en-Nesrü'z-Zehebî li't-tıbâa). Halit Çalış, Princip olakšice u islamu, Konya 2004. Mustafa Baktır, Stanje nužde u islamskom pravu, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), str. 195-208 (prikaz, ostalo). Mecelletu Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/1, Džeda 1415/1994, str. 41-640 (prikaz, stručni). İbrahim Kâfi Dönmez, "er-Ruḫṣa ve tetebbuʿu'r-ruḫaṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., str. 243-282 (prikaz, ostalo)."Ruḫṣa", Mv.F, XXII, 151-164. R. Peters, "Rukhṣa", EI2 (Eng.), VIII, 595-596.

TESAVVUF - MISTICIZAM.

Autor:

SÜLEYMAN ULUDAĞ

U sufizmu je neophodno izbegavati sve ono što ima mogućnost ili sumnju da je greh. Iz tog razloga, sufizam nije put ruhisat-a, već put azîmet-a. Sufije ne teže ruhsat-u i izbegavaju te'vil (tumačenja). Oni smatraju da je dozvoljeno da oni koji su na putu ne poste, ali zato sami poste; Oni odmah obavljaju namaz kada dođe vreme, ali znaju da to nije uslov. Kada hađđ za njih postane obavezno, odmah idu na hodočašće; Oni daju svoj zekat. Ne jesti više nego što je potrebno, ne spavati i ne razgovarati je znak istrajnosti u dozvoljenim (mubah) stvarima. Sufije daju fetve drugima da postupaju u skladu sa ruhsat-om, a oni sami postupaju u skladu sa principima vera' ve takvâ (Izbegavanje sumnjivih stvari se zove Vera, a izbegavanje harama se zove Takva.). Trude se da na najsavršeniji način ispune pobožna pravila, pružajući udobnost drugima, to su pravo uskratili svojoj duši. Oni se plaše da će popustljivost i udobnost duše dovesti do zanemarivanja i opuštenosti, a da će se pobožna osetljivost smanjiti. Oni versku osetljivost dele na četiri: osetljivost istinitih, pravednih, pobožnih i iskrenih. Osetljivost iskrenih vide kao najsavršeniju pobožnost te pokušavaju da dostignu ovaj nivo, (Gazali, II, 95- 99). İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâdî, jedan od prvih sufija, dok kaže da je nesklonost ruhsat-u i te'vill-u jedan od principa sufizma, Ibn Hafîf vidi tolerisanje vlastite duše, sklonost ruhsat-a i prihvaćanje te'vill-a kao krajne štetne za učenike, (Sulemī, str. 210, 465, 488).). Kuşeyrî savetuje svojim muridima da ne postupaju prema dozvolama (ruhsati-ma) i da budu oprezni; ističe da su dozvole (ruhsat-i) za slabe ljude i one koji su jako zaposleni. On navodi da je sufija obećao Allahu Teâlâ da će delovati prema principu veličine kada stupi na ovaj put, te da će prekršiti svoje obećanje kada se spusti na nivo dopuštenja (ruhsat-a), (er-Risale, str. 735). Rekavši da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) sa vremena na vreme postupao prema dopuštenju (ruhsat-a), Serrâc pripisuje ovo ponašanje njegovom davanju primera, te navodi da je postupajući na ovaj način, on zapravo podučio dopuštenju (ruhsat-u) svoj ummet, (el-Lumaʿ, str. 143). Suhreverdî, sa druge strane, ističe da je učinio više od onoga što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) naredio ili preporučio svom ummetu, te naglašava da je postupanje prema onome što je rekao dozvoljeno (ruhsat), a uzimanje njegovih postupaka za primer azîmet-a, (ʿAvârifü'l- maʿârif, str. 541). Prema Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ju, nepridržavanje verskih odredbi je fitna za obične vernike, sklonost ruhsat-u i te'vil-u, je fitna za sufije, a ne ispuniti svoju dužnost prvom prilikom (ne slediti put azîmet-a) je fitna za mudre (ârife), (Sulemî, str. 465). Serrâc kaže da sufije pokazuju versku osetljivost koju pokazuju pobožni vernici, ali osim toga, za razliku od drugih vernika, oni imaju svoj vlastiti verski život zasnovan na principu azîmat-a i da drugi ne trebaju uzimati te živote kao primer, (el-Lumaʿ , str. 143).

BIBLIOGRAFIJA

Serrâc, el-Lumaʿ, str. 28, 141, 143, 523, 526. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, str. 84. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtu'l-ḳulûb, Kairo 1381/1961, I, 277; II, 529. Sulemî, Ṭabaḳāt, str. 210, 218, 304, 465, 488. Kuşeyrî, er-Risâle, str. 735. Gazzâlî, İḥyâʾu ʿulûmi'd-dîn, Kairo 1358/1939, II, 95-99. Şehâbeddin es-Suhreverdî, ʿAvârifu'l-maʿârif, Bejrut 1966., str. 541. Muhyiddin İbnu'l-Arabî, el-Futûḥâtu'l-Mekkiyye, Kairo 1293, II, 258, 504. Yahya b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdu'l-aḥbâb ve fuṣûṣu'l-âdâb (izd. Îrec Efşâr), Teheran 1358 hş., str. 272-289 (prikaz, ostalo). Şa'rânî, el-Mîzânu'l-kubrâ, Kairo 1306, I, 4-14. Ebu'l-Bekā, el-Kulliyyât, Bulak 1253, str. 194. Mustafa Baktır, "Azîmet", DİA, IV, 330. J. G. J. ter Haar, "Rukhṣa [u Ṣūfizmu]", EI2 (engleski), VIII, 596.

FIKHU'l-HADÎS - فقه الحديث - Grana nauke koja se bavi razumevanjem hadisa i izvođenjem sudova iz njih.

Autor:

MEHMET GÖRMEZ

Reč fikh u rečniku znači „razumevanje značenja i svrhe reči", a hadis znači „reč". S'hodno tome, „fikhu'l-hadis" znači „razumevanje i svaćanje šta osoba koja to kaže znači od bilo koje reči". U stvari, ove dve reči su korišćene u ovom smislu u Časnom Kur'anu, (videti en-Nisa 4/78). Kada se reč hadis uzme u njenom doslovnom smislu (reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.), fikhu'l-hadis znači „svatiti hadise uopšte i svrhu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) na osnovu hadisa". U tom smislu, "ilmu dirâyeti'l-hadîs" koji se koristio u ranim periodima, "ilmu te'vîli akvâli'n-nebî" pominju Taškoprizade među hadiskim naukama (Miftâḥu's-saʿâde, II, 378) i Şah Veliyyullah ed-Dihlevî Ima isto ili slično značenje kao izrazi koje koristi, „ilmu esrâri'l-hadîs", (Ḥuccetullāhi'l-bâliġa, I, 463). Iako se spominje među hadiskim naukama, fikhu'l-hadis, koji takođe čini deo nauke o fikhu, treba posmatrati i u širem i u užem smislu. Izraz fikhu'l-hadis u širem smislu pominje se u govoru koji je održao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) u Mescid-i Hayf'i u Mini. Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je ovde rekao, nakon što je poželeo da Svemogući Allah razvedri lica onih koji su čuli njegove reči i naučili ih napamet, a zatim ih doslovce preneli drugima: „Postoji mnogo ljudi koji prenose znanje o fikhu koji nemaju sposobnost razumevanja (pravnici). Ima mnogo ljudi koji znanje koje imaju prenose onima koji su bolje upućeni od njih samih." (Ebu Davud, „ʿIlim", 10; Tirmizi, „ʿIlim", 7). Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je u mnogim hadisima koristio reč fikh, koja još nije termin, u značenju "razumevanja i svaćanja". Termin fikhu'l-hadis je takođe korišćen u ovom smislu u vreme kada su se hadisi još sastavljali. Budući da je u ovom periodu predaji hadisa pridavan veliki značaj, od učenjaka hadisa se tražilo da razmisle o hadisima koje prenose, sa izrazima koji ohrabruju dirajetu'l-hadise (fikhu'l-hadis). Hasan-i Basri je rekao da bi bilo beskorisno prenositi mnoge hadise nekome ko nema sposobnost razumevanja (Ramhurmuzi, str. 558), sudija Kufe Ibn Šubrume mu je savetovao da smanji kazivanje svakog hadisa koji je video i da razmisli o onome što je ispričao (Ibn Abdulbar, II, 124), Ali b. Medini svatanje hadisa smatra polovinom znanja, (Ramhurmuzi, str. 320), a imam Malik govori svojim nećacima, koji mnogo vole nauku hadisa, da malo pričaju i pokušaju da svate ono što on priča kako bi imali koristi od ovoga znanja,

(Hatib el-Bagdadi, Muhtasaru Nasihatin ila ehli'l- hadis, str. 118) povezano je sa ovim širokim značenjem fikhu'l-hadis-a.Kao nauka koja se fokusira na izvođenje fikhskih odluka iz hadisa, fikhu'l-hadis je rođen kao reakcija na Ehl-i-Re'y, dok je nauka o fikhu uspostavljena kao metodologija (usul). U stvari, reč fikh se koristila zajedno sa rečju re'y u ranim periodima. Ubejdullah b. Abdullah je, predstavljajući Ibn Abbasa, rekao da nema nikog učenijeg od njega u re'y-u, (Ibn Sa'd, II, 368), Ebu Seleminoj izjavi da je sunnet Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) bolji od njega.To ukazuje njegova izjava da nikada nije naišao na nikoga ko zna bolje od Hz.Aiše i ko je više upućen u re'y-u od nje, (ibid., II, 375).Tokom formiranja fikha, neki učenjaci koji su sebe smatrali ehl-i-hadisom reagovali su o re'y-u i kijas-u te su branili fikhu'l-hadis od "fikhu'l-re'y-a". Sufjan b. Uyeyne je rekao: „O ljudi hadisa! Naučite temeljno fikhu'l-hadis tako da mišlenja ljudi ne prevladaju nad vama", (Hakim, str. 66); Veki' b. Cerrah je takođe rekao mladim ljudima koji su se bavili predajom hadisa: „Naučite fikhu'l-hadis, ako ovo naučite, ljudi iz Re'y-a vas neće moći poraziti", (Hatib el-Bagdadi, Muhtasaru Nasihatin ila ehli 'l-hadis, str. 122). , ukazuje da su koristili fikhu'l-hadis kao suprotnost fikhu'l-ra'y-u. Vekijeva izjava Ebu Hanifi, koji mu je predložio da prestane da piše hadise i da se fokusira na fikh, da hadisi sadrže sav fikh (Hatib el-Bagdadi, el-Fakih ve'l-mutefakkih, II, 83), znači da su ljudi hadisa (ehl-i-hadith) prihvatili fikh kao hadith.Râmhurmuzî (um. 360/971) je koristio termin fikhu'l-hadis kada je govorio o ljudima hadisa (ehl-i-hadith) koji su kombinovali kazivanje i pronicljivost. Naziv njegovog dela el-Muhaddisu'l-fasıl beyne'r-ravi ve'l-vaʿi takođe evocira sadržaj fikhu'l-hadisa. Hakim en-Nisaburi (um. 405/1014) je takođe naveo hadiske nauke na pedeset dva u svom delu pod nazivom Maʿrifetu'ulumi'l-hadis te je svrstao fikhu'l-hadis na dvadeseto mesto. Nakon što je utvrdio da su hadisi verodostojni, naveo je da je najvažnija hadiska nauka fikhu'l-hadis i među izučavaoce hadisa i neke od njihovih stavova uvrstio ličnosti koje su obučene za ovu nauku, ali nije pomenuo principe ove nauke. Prema njemu, Zuhrî, Evzâî, Abdullah b. Mubârek, Sufyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel i Buhârî su među vodećim učenjacima poznatim po svom dubokom znanju o ovoj nauci. Posle Hakima, u IX. veku., sve do Džemaledina el-Kasima,niko nije spomenuo fikh el-hadis među hadiskim naukama. Kasimi je, u svom kompilacionom delu pod nazivom Kavaʿidu't-tahdis, dao široko mesto ovoj nauci te joj je posvetio značajan deo svoje knjige, a nakon podužeg citata Šaha Velijullaha ed-Dihlevi'ja, pod naslovom „fikhu 'l-hadis", raspravljao je o sunnetu kao dokazu, postupajući sa hadisom. Razgovarao je o pitanjima kao što su potreba da se hadisi procenjuju prema njihovom očiglednom značenju, haram fetve koje su u suprotnosti sa formulacijom, stav koji treba zauzeti u lice loših, svaćenih hadisa te razlika između ehli-hadisa i ehli-re'y-a, iako je fikhu'l-hadis, u užem i tehničkom smislu, bio široko korišćen sve do imama Šafija, nezavisna metodologija koja bi mu dala identitet grane nauke, nije mogla biti razvijena. Iako su hadisi ranije bili prihvaćeni kao važan dokaz islamske jurisprudencije, Šafija je ove dokaze stavio na nezavisnu osnovu procenjujući ih kao tekst zakona (nas) te razvijajući metod razumevanja zasnovanog na jezičkim pravilima.U stvari, i Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) stil i činjenica da se hadisi prenose sa značenjem, ne dozvoljavaju da se hadiski tekstovi ocenjuju kao pravni tekstovi. Međutim, Šafija je na hadiske tekstove gledao iz ove perspektive zbog nas teorije koju je razvio i primenio načine tumačenja usul-i-fikh-a na njih. Iz tog razloga, učenjaci hadisa koji su došli nakon njega pribegli su ovoj metodi Imama Šafije protiv fikha re'y-a, dok neki učenjaci hadisa kao što je Tirmizi, čak su ga smatrali među ljudima hadisa. U stvari, Ahmed b. Hanbel, koji je prihvaćen za imama hadisa, izjavio je da da nije bilo imama Šafije, oni ne bi mogli naučiti fikhu'l-hadis te da su mu ljudi koji imaju hadis dužni u tom pogledu. Davanje imamu Šafiiji nadimka "nâsıru'l-hadîs" treba smatrati izrazom zahvalnosti prema njemu.

Nakon Šafiije, muhadisi su se intenzivno trudili da nastave fikhu'l-hadis u skladu sa principima koje je on (Šafiija) postavio, ali pošto nisu imali metodološki mentalitet, delimično su prešli na zâhirî-zam. Nakon III. (IX.) veka, interesovanje za fikhu'l-hadis je nastavilo da opada te je ova nauka pretrpela neke promene i zauzela svoje mesto unutar mezheba Zâhirîja i Hanbelija. Pošto su se hadisi iz perioda klasifikacije našli u okruženju intenzivne debate o razumevanju i vrednovanju hadisa u širem i užem smislu, pokušali su da odraze fikh hadisa koje su prenosili dok su pisali svoja dela. Naslovi poglavlja (terâcim - naslov) koje koriste Buhari, Ibn Huzejme i Ibn Hibban, svaki (od njih) su proizvod fikhu'l-hadisa. Pošto su knjige tipa Sunan fikhske knjige ljudi hadisa (ehl-i hadîs), one su izvor fikhu'l-hadisu. Međutim, ne može se reći da su hadisi iz perioda klasifikacije bili uspešni u ovom pogledu. Pamti se da je Hatib el-Bagdadi napisao el-Faḳīh ve'l-mutefaḳḳih kako bi popunio ovu prazninu i dao novi dah hadiskim učenjacima (muhadisima). Nakon klasifikacionog perioda, pisana su dela u žanru fikhu'l-hadisa u zavisnosti od mezhebskog fikha. Tahâvî'jev Şerḥu Meʿâni'l-âṣâr'ı napisan je u skladu sa hanefijskim mezhebom, a Bejhaki'jev es-Sunenu'l-kübrâ je napisan u skladu sa šafiijskim mezhebom. Ibn Hibban'ov et-Teḳāsîm ve'l-envâʿı i Begavijev Şerḥu's-sunne, dela su koja vredi pomenuti pojedinačno među izvorima fikhu'l-hadis-a. Počevši od IV. (X.) veka, fikhu'l-hadis, u svom užem i širem smislu, počinje da se uključuje u komentare hadisa. Hattâbî, koji je prvi bio komentator hadiske literature, pokušao je da ujedini ove dve škole. Hattâbî, koji je rekao da su učenjaci njegovog vremena bili podeljeni u dve grupe kao "ehli'l-hadis ve'l-eser i ehlu'l-fikh ve'n-nazar", navodi da su prvi usredsredili sve svoje napore na kazivanja, nisu obraćali potrebnu pažnju na tekstove hadisa te nijsu razmišljali o njihovom značenju. On navodi da druga grupa, ne samo da nije dovoljno zainteresovana za hadis, već nema ni znanja da razlikuje autentičnost hadisa od njegove izmišljotine.Navodeći važan zadatak koji je obavio sa radovima koje je napisao, on kaže da bi voleo da se muhaddis, koji vidi ono što je napisao o značenju haditha, okrene hadithu i fakih (pravnik) fikhu, kako bi predaja (kazivanje) i dirāyat* mogli zajedno da se predstave za dobrobit ljudi znanja,

(dirâyetu'l – hadith (hadis) - دراية الحديث - Grana hadiske nauke koja se bavi određivanjem stepena ispravnosti predaja. Koliko je poznato, prva osoba koja je opisala ovaj termin, koji se koristi zajedno sa izrazom Rivâyetu'l-hadîs, kao i ilmu dirâyeti'l-hadîs, bio je istoričar nauka, İbnu'l-Ekfânî, (um. 749/1348). Dok se u nauci o Rivâyetu'l-hadîs bavi samo predajom hadisa, u dirâyetu'l-hadîsima se situacije u rečenici i tekstu (râvi (pripovedać) i mervîn (ispripovedano)) razmatraju u svim aspektima. Zahvaljujući ovoj nauci, utvrđuje se koja od autentičnih (sahi), hasen i slabih vrsta predaja koja pripadaju ne samo Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), već i njegovim saputnicima (As'habima) i sledbenicima (Tabiinima), koje se od ispričanih vesti primaju i kako se prenose, u kojoj su meri pripovedaći pouzdani, te na kraju, da li će ova vest biti prihvaćena ili odbijena. U ovom obliku, nauka o dirâyetu'l-hadîsima je usko povezana sa različitim naukama kao što su đerh i ta'dîl, nâsih i mensûh, muhtelifu'l-hadîs, garîbu'l-hadîs. Vidi se da neki učenjaci koriste izraze mustalahu'l-hadîs, ulûmu'l-hadîs, usûl-i hadîs i ilmu'l-isnâd, umesto dirâyetu'l-hadîs.). Prema njegovim rečima, islamske nauke su kao zgrada, hadis i sunnet su kao temelj ove građevine, a fikh je kao telo koje se diže na ovom temelju. Zgrada bez temelja osuđena je na urušavanje, a temelj bez zgrade na sebi je osuđen na propast. Od IV. veka u hadisku literaturu su ušle dve različite vrste spisa vezanih za fikhu'l-hadis. Jedan od njih su radovi koji analiziraju hadise presuda sakupljenih iz autentičnih hadiskih izvora, a drugi su knjige tipa "el-fetvâa'l-hadîsiyye". Dela koja sadrže Aḥkâm hadise su sužena verzija knjiga tipa Sunan. İbnu'l-Cârûd i Kāsım b. Asbağ'ova dela pod nazivom el-Munteḳā, bnu'l-Harrât el-Aḥkâmu'ş-şerʿiyye, Takıyyuddin İbn Dakīkul'îd'iov Şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm'ı,

İbn Hacer el-Askalânî'jev Bulûġu'l-merâm'ı, Şevkânî'jev Neylu'l-evṭâr'ı, to su knjige fetve zasnovane na hadisima, od kojih je prvu napisao Takıyyuddin İbn Teymiyye. Kasnije su takođe izradili radove u ovoj oblasti İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, Suyûtî i İbn Hacer el-Heytemî.Posle VIII. (XIV.) veka, učenjaci koji sebe nisu smatrali povezanim ni sa jednim mezhebom, nakon XII. (XVIII.) veka, oni koji su sebe nazivali selefijama, prihvatili su fikhu'l-hadis. Ne može se reći da je fikhu'hadis u svom dugom istorijskom toku stekao identitet samostalne grane nauke, ni u užem niti u širem smislu. Zato, što je ova grana nauke, koja koristi nauku o hadisu u određivanju izvora informacija i bukvalnih pitanja nauke o fikhu u metodi razumevanja, nije bila u stanju da razvije sopstvenu jedinstvenu metodu. Međutim, moguće je navesti osnovne principe fikhu'l-hadisa, koje su učenjaci hadisa branili kao nezavisnu metodu, u početku od učenjaka re'y-a, a kasnije i od učenjaka fikha, na sledeći način:

a). Nema razlike između Kur'ana i Sunneta u smislu Nasa. U stvari, Evzai, jedan od pionira fikhu'l-hadisa, kaže da je knjizi potreban sunnet više nego što je sunnet potrebna knjiga, (Ibn Abdulber, II, 191). Dok prenosi mišljenje njegovog učitelja Yahyâ b. Ebû Kesîr'a, da je sunnet odlučujući za Kur'an. Drugim rečima, dokaz koji će dovesti do zaključka kada Kur'an ukazuje na moguća značenja je sunnet. U stvari, sunnet i hadis nisu samo dokaz, već i sama presuda.

b). Prema onima koji prihvataju fikhu'l-hadis kao metodologiju, sunnet i hadis su ista stvar. Okvir sunneta i hadisa je dosta širok. Sadrži sve reči, dela i odobrenja koja dolaze od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao i njegov moral, karakteristike kreiranja i celokupnu njegovu duhovnost, uključujući i ono što je govorio i radio pre svog Poslanstva.

c). Treba izbegavati mišljene i analogiju osim u slučajevima nužde, a umesto toga treba prihvatiti kao izvor informacija „dela" koja sadrže hadise i izreke as'haba i tabiina (sledbenika). U stvari, Ša'bi, jedan od učenjaka fikh u'l-hadisa, rekao je da su ljudi re'y-ha (Ehli-Re'y) uništeni kada su napustili radove i pribegli kijasu. Ibn Sirin je izjavio da su na pravom putu sve dok su se pridržavali radova, a Sufjan b. Uyeyne je takođe naveo da se dini islam sastoji od dela.

d). Prilikom uzimanja hadisa kao dokaza, osnovni kriterijum je ispravnost atribucije (prenosa). Nepotrebno je to predstavljati Kur'anu ili istraživati njegovu verodostojnost.

e). Kao što je neophodno izbegavati re'y i kijas kao dokaze, bitno je ne pribegavati te'vilu (tumačenju) u razumevanju. Iako komentatori hadisa nisu razvili nezavisnu metodu razumevanja, već su pokušali da objasne hadise koristeći dokaze usul-i fikha, fikhu'l-hadis je u širem smislu pokriven u njihovim komentarima. Gazalijeva rasprava pod nazivom Kanunu't-teʾvil, napisana po pitanju značenja hadisa, važna je kao studija o fikhu'l-hadisu u smislu odnosa između razuma i prenosa.Najvažnije delo napisano na ovu temu je Ḥuccetullāhi'l-bâliġa Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ja.U ovom radu se utvrđuju principi koji se odnose na fikhu'l-hadis u širem smislu, o temama dedukcije iz hadisa i misterije znanja koje dolazi od Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Među savremenim učenjacima, Yûsuf el-Kardâvî'jev Keyfe neteʿâmel maʿa's-sunneti'n-nebeviyye, (Mensûre 1990, 1992; trans. Bünyamin Erul, Metoda u razumevanju suneta), Kajseri 1993.) i dela Muhammed el-Gazzâlî'ja pod nazivom es-Sunnetu'n-nebeviyyetu beyne ehli'l-fıḳh ve ehli'l-ḥadîṯ, (Kahire 1984; trans. Ali Özek, Poslanički sunnet prema fakihima (pravnicima) i Muhadisima (učenjacima hadisa), Istanbul 1992), moguće ih je smatrati novim koracima.

BIBLIOGRAFIJA

Lisânu'l-ʿArab, “fḳh” čl. Tehânevî, Keşşâf, I, 41, 42-43. Musnad, I, 381. Dârimî, “Muḳaddime”, 29, 49. Buhârî, “İʿtiṣâm”, 2, “Enbiyâʾ”, 8, 14. Muslim, “İmâre”, 175, “Munâfiḳīn”, 40. Ibn Madže, “Muḳaddime”, 18. Ebû Dâvûd, “ʿZnanje”, 10. Tirmizi, “ʿIlim”, 7, “Menâḳıb”, 19. Şâfiî, er-Risâle, str. 16, 66, vidi također uvod publikacije, str. 6. Ibn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 368, 373, 375. Râmhurmüzî, el-Muḥaddiṣu'l-fâṣıl (ur. M. Acâc el-Hatîb), Bejrut 1391/1971, str. 238-266, 312-329, 558. Hattâbî, Meʿâlimu's-Sunen, Bejrut 1411/1991, I, 3, 4, 5. Hâkim, Maʿrifetu ʿulûmi'l-ḥadîṣ, str. 63-85 (prikaz, ostalo).İbn Abdulber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Bejrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), II, 120-124, 191-193.Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Hyderabad 1357 → Medina, ts. (Mektebetu'l-ilmiyye), str. 14.a.mlf., el-Faḳīh ve'l-mutefaḳḳih (izd. İsmâil el-Ensârî), Bejrut 1400/1980, II, 83.a.mlf., Muǧtaṣaru Naṣîḥatin ilâ ehli'l-ḥadîṣ (ur. Nasr Ebû Atâyâ, u Mecmûʿatu resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ), Rijad 1415/1994, str. 118-125 (prikaz, ostalo).Bedreddin b. Cemâa, Muǧtaṣar fî Munâsebâti terâcimi'l-Buḫârî li-eḥâdîṣi'l-ebvâb (ur. M. İshak M. İbrâhim), Bombay 1404/1984, str. 27. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn (ur. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Bejrut, ts. (Dâru'l-cîl), I, 219. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 378. Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 635. Šah Veliyyullah ed-Dihlevi, Ḥuccetullāhi'l-bâliġa (ur. M. Şerîf Sukker), Bejrut 1413/1992, I, 463. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidu't-taḥdîṣ (ur. M. Behcet el-Baytâr), Damask 1353/1935, str. 255-377 (prikaz, ostalo). M. Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-tedvîn, Kairo 1383/1963, str. 21-22 (prikaz, ostalo). Kettânî, er-Risâletu'l-musteṭrafe, str. 172-181, 192 (prikaz, stručni). Abdulmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtu'l-fıḳhiyye ʿinde aṣḥâbi'l-ḥadîṣ fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣi'l-hijrî, Kairo 1399/1979, str. 5. Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ, Damask 1401/1981, str. 26-28 (prikaz, ostalo). Bûtî, es-Selefiyye, Damask 1408/1988, tr.yer. Ahmet Demirci, Ibn Hazm i zahirizam, Kajseri 1994., str. 96. İbrahim Kâfi Dönmez, “Usporedba između situacije mudžtehida pred Nass-om u islamskom pravu i situacije sudije pred zakonom u modernim zakonima”, MUİFD, str. 4 (1986), str. 33. Hanifi Özcan, “Termin Fikh u Mâturîdîjevoj teoriji znanja”, DUİFD, str. 4 (1987), str. 143-150 (prikaz, ostalo).

Ictihâd – الاجتهاد - To je opšti naziv nastojanja da se dođe do spekulativnog saznanja o šerijatskoj presudi, zasnovanog na formulaciji i značenju nasa (Kur'ana i Sunneta), te korišćenjem različitih metoda dedukcije u odsustvu nasa.

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

Izveden od korena cehd, što u rečniku znači „uložiti napor, upotrebiti svu svoju snagu, biti uporan, truditi se“, idžtihad znači „uložiti najbolji napor na temu, potrošiti svu svoju snagu na postići nešto." Reči džihad i mudžahed, koje potiču iz istog korena, preklapaju se sa konceptom idžtihada u zdravom smislu „ulaganja napora“, iako su njihove prirode različite.Reč idžtihad se ne pojavljuje u Kur'anu, ali se u nekim ajetima koristi u rečničkom smislu "cehd" i "juhd" (el-Maide 5/53; el-En'am 6/109; et-Tevbah 9/ 79). Pored toga, u hadisima se idžtihad koristi u smislu „sudije i pravnici koji čine sve napore da donesu ispravnu odluku“, (Buhari, „Iʿtiṣâm“, 13, 21; Muslim, „Akzıye“, 15; Ebu Davud, „Akzıye“, 11; Tirmizi, “ Aḥkâm ”, 3), i ova poslednja upotreba predstavljala je početak termina koji znači da je reč dobila u literaturi o fikhu. Kao pojam, idžtihad je definisan na mnogo načina kako bi odražavao različite perspektive škola i pravnika te širenje sadržaja koncepta tokom vremena, dok njihova zajednička tačka je ideja da „pravnik troši svu svoju snagu da dostigne spekulativno saznanja o bilo kojoj verskoj odredbi“.

U definiciji, stavka „šerijatska presuda“ ima za cilj da isključi rasuđivanje o mentalnim, materijalnim i običajnim pitanjima, a unos „nagađanja“ ima za cilj da isključi poznavanje definitivnih odredbi dini islama. Pošto se šerijatska presuda dobija razumevanjem i tumačenjem kada postoji tekst na tu temu, a primenom različitih metoda kada ne postoji, izvor šerijatske presude i način njenog dobijanja uglavnom nisu uključeni u definiciju.Iako su Kur'an i Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet dva primarna izvora i odrednice verskih odredbi u islamu, njihovo prihvatanje, razumevanje i tumačenje su mogući sa razlogom. Iz tog razloga, prens i razum imaju funkciju i značaj koji međusobno balansiraju, a idžtihad je zauzeo centralno mesto među konceptima koji predstavljaju ovu funkciju uma u odnosu na prenos. Uz pojmove sličnog sadržaja kao što su kiyas, ra'y, istidlal, istinbat, fikh, idžtihad se odnosi na ljudski napor da otkrije skrivene versko-praktične odredbe u formulacijama, značenju i svesnim prazninama u tekstovima. Osoba koja čini ovaj napor naziva se mudžtehid, a predmet na kojem se čini idžtihad naziva se mudžtehadun fih.

1). Rođenje i razvoj ideje idžtihada.

Činjenica da je idžtihad postao jedan od osnovnih koncepata metode fikha i pojava bogatih doktrinarnih diskusija po ovoj temi, proizvod je razvoja fikha u kasnijim periodima kada su mezhebi formirani. Međutim, pošto idžtihad predstavlja intelektualni napor da se tekstovi ograničenog broja i dometa primene na nove i drugačije događaje, podvrgavajući ih različitim tumačenjima, odnosno, da se uspostavi odnos između ajeta i zakona, prirodno je da takva razumevanja i aktivnost, započeta nakon obaveštavanja poreskih obveznika (mutekellimina) o verskim pravilima, odnosno procesom oobjave i sunneta.

a). Period Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

Da li je Allah-ov Teâlâ Poslanik (s.a.v.s.) napravio idžtihad o verskim pitanjima ili ne, tema je koja je mnogo zaokupljala učenjake. Uopšteno je prihvaćeno od strane islamskih učenjaka da je dozvoljeno da Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) samoinicijativno, sa svojim znanjem i iskustvom, bez primanja Božanskog obaveštenja, odlučuje o stvarima koje nisu direktno u delokrugu poslanstva, kao što je npr. rasuđivanje, državna uprava, komandovanje i upravljanje vojskom, kao i svetovni poslovi kao što je kalemljenje voćaka. Prava debata je oko toga da li je učinio idžtihad na šerijatske odredbe, u zavisnosti od definicije i obima šerijatskih odredbi. Neki su tvrdili da su njegova objašnjenja u vezi sa vjerskim odredbama bila proizvod oobjave, baš kao i Kur'an, dok su drugi tvrdili da je moguće da su rezultat re‘y-a i idžtihada. Ova diskusija je izuzetno važna za one koji prate, jer otvara vrata upotrebi mišljenja u tumačenju Kur'ana. Prema onima koji smatraju da je re‘y idžtihad dozvoljen u njegovim različitim dimenzijama, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je dao primer svom ummetu izražavajući svoje mišljenje kroz re‘y i ukazao da se ljudski razum može uključiti u razumevanje tekstova. Za one koji ne smatraju da je dozvoljeno koristiti re'y u tumačenju Nasa, važno je da izvore ovih izjava Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) objave. Oni koji zastupaju ovo gledište tvrde da on (a.s.) ne govori ništa kroz idžtihad, na osnovu ajeta „Mi smo vam knjigu poslali sa istinom, tako da možete suditi među ljudima po onome što vam je Allah pokazao“ (En-Nisa 4 /105).„Ne govori po svom hiru; Oni uzimaju ajet "Ono što oni prenose nije ništa drugo do ono što je objavljeno" (en-Najm 53/3-4) kao objašnjenje koje to potvrđuje. To su uglavnom Nazzâm, Dâvûd b. Ali i İbn Hazm, Mu’tezile iz Bagdada.

Šiiti su ti koji su očigledni ljudi poput Alije i Ibn Hazma i koji rešavaju pitanje formulom nevinog imama. Iako Ibn Hazm ne smatra da je dozvoljeno da poslanici čine idžtihad kako bi nametnuli šerijat stvarima koje nisu objavljene, on vidi idžtihad as‘haba u prisustvu Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kao moguć, na osnovu toga što se ne može drugaćije smatrati osnivanje šerijata, (el-Ihkam, V, 131-132). Iako su Ebu Ali el-Kubai i njegov sin Ebu Hašim Mu'tezilije, prihvatili su kijas kao legitiman za one kasnije, oni su mišlenja da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije postupao po analogiji ni u jednom pitanju, (Ebul-Huseyin el-Basri, II, 230-232, 240). U nekim se izvorima, ovo gledište pripisuje Ešarijima i većini Mu'tezilijima, (Bahrululum el-Leknevi, II, 366; za detalne informacije o idžtihadu Hz.Poslanika (s.a.v.s.), videti takođe Nâdiye Şerîf el-Umerî, İctihâdu’r-Resûl, str. 37-168).Iako je ovo gledište Ešarija u suštini u skladu sa njihovim osnovnim pristupom husun-a i kubuh-a, teško je objasniti zašto oni pokušavaju da objasne idžtihad, koji ne smatraju mogućim za Hz.Poslanika (s.a.v.s.), iz perspektive drugih, dok su sa druge strane, rezultat postignut idžtihadom predstaviti kao „Božiji sud”. Iz tog razloga, mnogi kasniji učenjaci Ešarija bili su primorani da vidu re‘y i kiyas kao moguće i aktuelne u smislu Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U stvari, iako su Bakilani i Gazali bili neodlučni oko toga da li je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zaista izvršio idžtihad ili ne, oni su preferirali stav da je to mentalno moguće za Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Đuveyni, III, 399-401; Gazzali, II, 356-357; Kelvezani , III, 412), metodisti kao što su Ebu Is‘hak el-Sirazi, Seyfeddin el-Amidi, Đemaleddin Ibnu'l-Hađib, takođe su tvrdili da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zaista činio idžtihad (et-Tebsıra, str. 521, IV-217; Muntehe'l-vusul, str. 209). Kadi Abdulcebar, od Mu'tezilija, slaže se sa Ešarijama da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) objasnio pravila putem analogije i idžtihada, (el-Mugni, XVII, 270). Većina hanefija, umesto da to vidi kao moguće, smatra da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio službenik idžtihada. Iako se većina koja je smatrala da je Poslanikov idžtihad mogući, složila se da se njegov idžtihad razlikovao od idžtihada drugih mudžtehida, nisu se slagali po pitanjima kao što su oblasti u kojima je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) činio idžtihad, priroda njegovog idžtihada i njegova relevantnost za objavu i poslanstvo, dužnost. Cessas, jedan od prvih hanefijskih učenjaka, rekao je da je neki od Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) sunneta bio iz objava, neki od nadahnuća, a neki od zlog oka i zaključivanja, (el-Fusul fi'l-usul, III, 239-244). Serahsi, koji je sistematizovao svoje viđenje, rekao je da je Hz.Poslanik Muhammed (s.a.v.s.), nakon što je naveo da se Hz.Poslanik (s.a.v.s.) oslanjao na objavu dok je deklarisao verske odredbe, podelio je objavu na dve; kao prividnu (zâhir) objavu i ezoteričnu (bâtın), (ilham-nadahnuće) objavu, te je izrazio zaključak Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o prosuđivanju kroz re‘y i idžtihad, sa konceptom „šibh vahi“ (slično objavi), te je u obim objave uključio odredbe do kojih se na taj način došlo.Prema njegovim rečima, budući da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) neće biti ostavljen da pravi greške, sigurno je da će njegov idžtihad biti tačan, a presuda do koje je došao kroz idžtihad je definitivan dokaz, baš kao i presuda utvrđena objavom. Prosudba koju je Ummet izveo putem idžtihada i mišlenja ne može se proceniti u okviru objave jer postoji mogućnost greške, (el-Usul, II, 90-91, 95-96). Nâsıhuddin İbnu’l-Hanbelî koji je prikupio presude Hz.Poslanika (s.a.v.s.), odluke zasnovane na kiyas-u te ih je sastavio u knjigu, takođe navodi da je kijas nass (nass - Kur’an i Hadis) sam po sebi i da se ne mogu iznositi suprotni stavovi, (Akiysetu'n-nebi, str. 75-76). Ebu'l-Husejn el-Basri je izjavio da je idžtihad u smislu „zaključivanja Allah-ove Teâlâ volje na osnovu tekstova“ bio dozvoljen Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), dok je Bahrululûm el-Leknevî izjavio da Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) idžtihad nije povezan sa tekstovima i razumevanjem tekstova, pošto mu je bilo jasno šta je iz tekstova namenjeno. Isto tako, on je izjavio da, pošto za njega ne postoji kontradikcija, nije morao da pravi idžtihad da bi razrešio protivrečnost, te da je njegov idžtihad sposoban samo da neobjašnjeno (maskutun anh) pripoji objašnjenom (mantuk), (Fevâtiḥu’r-raḥamût, II, 366, 368).Među učenjacima je takođe kontroverzno da li su as‘habi činili idžtihad tokom Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) života.

Neki su ljudi smatrali da im nije bilo dozvoljeno praviti idžtihad jer su imali priliku da se konsultuju sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.) dok je živ bio. Iako većina smatra idžtihad as‘haba tokom njegovog života mentalno mogućim, izneta su različita mišlenja o tome da li se ovaj idžtihad zaista desio. Dok se Bakilani zalaže da se ovo zapiše kao da su as‘habi bili udaljeni od Hz.Poslanikovog međlisa, (Đuvejni, III, 398-399), Gazali je mišlenja da je to dozvoljeno i validno u oba slučaja, (el-Mustaṣfâ, II, 354) . Većina učenjaka, uključujući hanefije, vidu da je moguće da su as‘habi činili idžtihad zajedno sa Allah-ovim Teâlâ Hz.Poslanikom (s.a.v.s.), ali to uslovljavaju njegovom izričitom dozvolom.

b). Mišljenje i idžtihad posle Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

Značenje političke i zakonodavne funkcije Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u smislu kasnijih i kako bi ko i na koji način mogao da nastavi ove dve funkcije, bili su predmet ozbiljne rasprave među pravnicima.Nakon Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) smrti, as‘habi su se suočili sa problemom autoriteta o kojem možda nikada nisu razmišljali dok je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio živ.Takav problem nije nastao jer je proces objave bio u toku tokom Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) života te da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) objasnio objavu koja mu je stiglla. Iako je problem imamata na koje se naišlo neposredno nakon njegove smrti, rešeno je pitanje ko će ozakoniti ili tumačiti zakon i na koji način (zakonska vlast) formirati osovinu fundamentalnije i kontinuiranije rasprave u svojoj prirodi. As'habi nisu sumnjali u autoritet Kur'ana, ali nisu bili sigurni da li imaju autoritet da ga objasne kao što je to objasnio Hz.Poslanik (s.a.v.s.). Kao rezultat toga, svatilo se da samo postojanje Kur'ana nije dovoljno za rješavanje sadašnjih problema te da je potrebna podrška Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.)izjava, ali se ubrzo videlo da je i ta podrška nedovoljna.Zato što su se i Kur'an i Sunnet sastojali od ograničenih objašnjenja, pa čak i ako je njihov potencijal značenja bio jak, njihovo je dovršavanje bilo pasivno i ograničeno. U ovom slučaju, postojala je potreba da neko preuzme funkciju sličnu funkciji Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) prema Kur‘anu kako bi Kur‘an i Sunnet učinili aktivnim i dinamičnim. Ova potreba je dovela do izražaja koncept „idžtihada re’y-a“, koji je izražen u čuvenom dijalogu poznatom kao Muâz hadis. Na kraju ovog dijaloga, koji je korišćen za opravdanje da su as‘habi preuzeli funkciju izjave nakon Hz.Poslanika (s.a.v.s.), Muaz b. Cebel kaže da će sprovesti svoje mišljenje po pitanjima o kojima ne može da nađe jasnu odluku u Knjizi i Sunnetu, jer je to Hz.Poslanik (s.a.v.s.) odobravao, (Ebu Davud, „Akzıye“, 11; Tirmizi, „Aḥkâm“, 3; takođe videti Abdullah b. Jusuf ez -Zejlaî, I, 23). Tako je iđtihad prihvaćen kao način poznavanja presuda događaja čija presuda nije direktno određena.Među as'habima je nesumnjivo bilo ljudi koji bi činili re‘y idžtihad. Međutim, as‘habi su, za razliku od bezgrešnog Hz.Poslanika (s.a.v.s.), znali da mogu pogrešiti i da se njihove greške ne mogu ispraviti objavom. Iako su imali pojedinačne pokušaje u ovom pravcu tokom života Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), čak i ako su bili teoretski, bili su isti (pokušaji) kao i oni Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ovaj problem nije nastao jer je imao priliku i mogućnost da ga Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ispravi. Iako hadisi koji znače „Ko učini idžtihad i uspe dobija dve nagrade, a ko pogreši jednu nagradu“ (Buhari, „Iʿtisam“, 13, 21;Muslim, „Akzıye“, 15) ne pominju idžtihad u bukvalnom smislu, oni nastavljaju idžtihad re’y-a uz rizik od greške. Ovu ideju podržavaju i hadisi koji govore da se islamski ummet neće složiti oko greške, (Ibn Madže, „Fitan”, 8;takođe videti Acluni, II, 350-351). To je predstavljalo osnovu za ideju da se nepogrešivost Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) može nastaviti prenošenjem na ceo ummet nakon njegove smrti. Uz podršku hadisa koji opisuje učenjake kao naslednike Hz.Poslanika (s.a.v.s.) (ibid, II, 64-65), otkriveno je da se zakonodavna funkcija Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), u izvesnom smislu, može nastaviti, iako sa nekim uslovima. Sa ovim svatanjem, izraženim konceptom re‘y idžtihada, razum je takođe uključen u zakonodavni proces.

Može se reći da su uvođenjem re’y idžtihada, u smislu „ličnog rasuđivanja“, počeli da se formiraju racionalni principi fikha te je time počeo period sistematizacije u fikhu. Diskusije o re’y-u i idžtihadu koje su se pojavile od perioda as’haba, izgleda da su usko povezane sa pitanjem utvrđivanja šta znači potencijalna dovolnost trenutne objave, kao i sa idejom da se popuni praznina kojim je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) poslednji Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i njegovu smrtnost, također se čini da je to povezano s idejom uklanjanja jaza koji će se desiti na političkom i pravnom polju. Idžtihadske aktivnosti as‘haba, posebno Halifa Rašiduna, nastavile su da se razvijaju tokom tabi'in i tebeu't-tabi'in perioda, u zavisnosti od razloga kao što su postepeno širenje geografije zemlje, pojava novih i drugačijih problema te efekti stranih kultura; Posebno su Ehl-i-Re’y (Ljudi re’y-a) dali značajan doprinos ovom razvoju. Pored teoloških debata, fikh Hidžaza i Iraka je postao školovan i sistematičniji, zatim se fikhska metodologija (Usul-i-Fikh) koju je razvio imam Šafiija, naglašavajući sunnet i kijas, izdvaja kao važna faza u razmišljanju i aktivnosti idžtihada koji dobija centralno mesto u opštoj teoriji fikha.Ebu Hanifa, Malik i Šafija, osnivači sunitskih škola (mezheba), prihvatili su da su as‘habi pribegli re’y-u u stvarima koje nisu mogli naći u Knjizi i Sunnetu, te su osnovali spektar uključivanja re’y-a u svoje sisteme , što odražava razliku koja se vidi između as‘haba i tabiina.Opšti odnos mudžtehida tog perioda prema re’y-u i kijasu odaje utisak da u njihovo vreme nije bilo mnogo teškoća da se prijave za re‘y. Oni koji su kritikovali Ehl-i—Re’y (Ljude re’y-a), a zatim i Ebu Hanifu tokom svog vremena, više su se suprotstavljali njihovom protivljenju hadisu nego njihovom re’y-izmu. Đessas takođe navodi da nije bilo rasprave o dozvoljenosti kijasa i idžtihada među prve tri generacije, (el-Fusul fi'l-usul, IV, 23). Odlučnost Džozefa Šahta da je Šafija prva osoba koja je kritikovala re‘y idžtihad nije pogrešna kada se svati kao da reguliše re‘y i povezuje ga sa objektivnim principima. U stvari, iza Šafijevog stava da se sva aktivnost idžtihada sastoji od kijasa, stajala je ideja o ograničavanju aktivnosti slobodnog rasuđivanja.Iako je bilo izvesnih neslaganja i međusobnog nepoverenja među sunitskim fikh mezhebima tokom perioda formiranja u vezi sa metodološkim principima na kojima će delovati re‘y i idžtihad, može se reći da je došlo do velikog zbližavanja između njih u kasnijim periodima i da je škola teorje idžtihada imala doktrinarnu raznolikost koja nije išla dalje od odražavanja početnih rasprava. Za razliku od ovog razvoja u korist idžtihada u sunitskom delu, odbijanje pribegavanja verskom mišljenju i idžtihadu kod šiija, posebno u ranim periodima, proizvod je reakcionarnog stava, a ne čisto doktrinarne osnove. Pošto je i politička i zakonodavna vlast Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nastavljena konceptom „bezgrešnog imama“ i da se period nas-a proteže na dvanaest imama, trebalo je dosta vremena za usvajanje idžtihada kod šiita. Stavovi Ahbârîja (sekte) protiv idžtihada u postokultacionom periodu, kada je počela da se pojavljuje šiitska jurisprudencija, sa pojavom Usûlî misli (Misli Metodologije) u drugoj polovini IV. (X.) veka, racionalni zaključci prvo Ibn Ebu Akile i Ibnu'l-Cunejd el-Iskafi-je, a kasnije Šejha Mufida, Šerif el-Murtazafera i Ebû Ca'fer et-Tusi-ja, svojim nastojanjima da istaknu interpretaciju, postepeno je slabila i potiskivana u drugi plan. Kao rezultat ovakvog razvoja, iako je prihvaćeno da funkciju imama treba da obavlaju pravnici tokom perioda gajba*, uzdržavanje od idžtihada se donekle nastavilo sa idejom da se očuva sigurnost u zakonu. Otprilike tri ili četiri veka kasnije, Muhakkık el-Hillî i njegov student İbnu’l-Mutahhar el-Hillî su svatili idžtihad, koji je veoma blizak sunitskoj teoriji (Mebadiʾu'l-vusul, str. 242-243), te se to smatra da je to prekretnica u šiizmu ka razlikovanju između kijasa i idžtihada i uvažavanja idžtihada kao metode izvođenja presuda iz izvora prava, (gajb* - الغيبة - To je izraz koji se posebno vidi u vjerovanju İsnâaşeriyye, što znači da dvanaesti imam odlazi i skriva se od ljudi prije nego što umre. Prema rečniku, naziv potiče od korena neviđenog, što znači „ostati izvan ljudskog znanja, ne opažati čulima, biti sakriven“ i znači „izgubljen, skriven“. Ovaj koncept, koji se koristi još od vremena prije islama, odnosi se na nestanak nekih poslanika ili imama na neko vreme.

Najstariji podatak o gajbu je taj da je, kako je zabeleženo u Tevratu Hz.Idris (a.s.) „hodao sa Allah-om Teâlâ“ i nestao kao rezultat toga što ga je Allah Teâlâ poveo sa sobom (Tekvîn, 5/24). Ponovo, u Tevratu se navodi da dok je İlyâs (a.s.) išao sa Elişa-om, došla su ognjena kola koja su vukli ognjeni konji i odvojili ih jedne od drugih, a İlyâs (a.s.) se uz vihor podigao do neba (II. Krallar, 2/1-12), navodi se da će biti vraćen kao Poslanik pre nego što dođe veliki i strašni dan Gospodara i da će ispraviti ljude da svet ne bude proklet, (Malaki, 4/5-6).). U narednim vekovima, rasuđivanje zasnovano na pretpostavkama dobilo je legitimitet, povećao se značaj mudžtehida i usul misao (Misao Metodologije) je postala dominantna, što je proizvod ovih razvoja.

2). Konceptualni okvir.

Prve sistematske informacije o prirodi dokaza i zaključaka vide se kod Imama Šafije. Šafiija, koji kaže da se istina može saznati samo Allah-ovom Teâlâ objavom ili dokazom, navodi da u Allah-ovoj Teâlâ knjizi definitivno postoje dokazi koji ukazuju na rešenja svakog događaja sa kojim će se muslimani susresti, te da je način upoznavanja Allah-ovih Teâlâ odredbi i svatiti informacije u vezi sa ovim odredbama je putem nas i zaključivanja ((nas i inference) el-Um, VII, 298; er-Risale, str. 19-20). U ovom izrazu, nas se koristi u značenju „direktne izjave“, a istidlal se koristi u smislu „rasuđivanja i zaključivanja“. Činjenica da je Šafiija ponekad koristio termin "istinbat", a ponekad "kijas" umesto istidlal u svojim drugim izrazima te da je video idžtihad kao da se sastoji od kijas-a, omogućava da se kaže da su pojmovi idžtihad, istinbat, istidlal i kijas međusobni sinonimi u svojoj terminologiji. U ovoj upotrebi, koja je uobičajena u literaturi, idžtihad treba svatiti ne kao alternativu nassu, već kao način njegovog proširenja, (vidi el-Um, VII, 265, 298; er-Risale, str. 39). Ovaj konceptualni okvir, koji je Šafija sistematizovao kao nas i istinbat/istidlal, uveliko su sledili kasniji sunitski i mu'tezilijski učenjaci, iako su među njima postojale razlike u pogledu prirode zaključivanja, (Cessas, III, 387, 388; Ebu'l -Huseyn el- Basri, II, 207).Sa druge strane, čak i ako su šafijski stavovi o hijerarhiji dokaza nastavljeni kao isti opšti okvir, kasniji šafijski metodolozi su, paralelno sa svojim stavovima prema re’y-u i maslahatu, davali zaključak o širem sadržaju nego što je mislio Šafiija te su ćak i proširili obim kijasa do te mere da Šafija ne bi bio zadovoljan. Lako se može reći da su se proširili. Postoji konsenzus među svim mezhebima fikha, sunitskim, mutezilijskim i šiitskim, da presuda pripada Allahu Teâlâ, da su presude zakonske odredbe za dobrobit ljudi, da se presuda o svakom incidentu nalazi u svetim spisima, i da je pogrešno govoriti o dini islamu bez dokaza i znakova. Međutim, kada se smisao ovih tekstova, posebno značenja potencijalne dovoljnosti tekstova i način njihovog ostvarenja, počne dovoditi u pitanje, videće se da među njima postoje duboka neslaganja. Sa druge strane, iako sunitski mezhebi drugačije razmišljaju o njegovoj težini i veličini, uglavnom se slažu oko prihvatanja re’y-a kao metode te da je to ćak i neophodnost. Međutim, imam Šafija je suzio idžtihad re‘ya, koji su uveliko započeli Ebu Hanifa i imam Malik i koji je uključivao istihsan i istislah u širem smislu, i izjednačio aktivnost idžtihada sa kijasom, a Davud ez-Zahiri se takođe suprotstavljao kijasu, kao i istihsanu i istislahu, te se ujedno suprotstavljao i polju re’y-a, potpuno ga je zatvorio i sveo celokupnu aktivnost idžtihada na "istidlal" sa njegovim posebnim značenjem u sopstvenoj terminologiji. Međutim, treba napomenuti da Davud nije bio prva osoba koja je tvrdila da je pogrešno postupati poređenjem (kijasom).Prema Cessasu, tvrdnja da se kijas i idžtihad ne smatraju dozvoljenim došla je do izražaja sa pojavom zajednice koja nije poznavala fikh i njegov metod i koj nije priznavala metod selefa nakon prve tri generacije, dok prva osoba koja je odbacila kijas i idžtihad bio je Nazzam (el-Fusul fi'l -usul, IV, 23). Kasnije su neki teolozi (kelam-isti) u Bagdadu sledili Nazama, a Davud el-Zahiri i posle njega Ibn Hazm, najveći predstavnik zahiri misli, snažno su izrazili tvrdnju da je kijas nevažeći.

Zahirije, koji u zakonodavstvu i tumačenju gotovo da nisu dali mesta ljudskom razumu, posebno Ibn Hazm, tvrdili su da je dini islam potpuna i da stoga nema potrebe da se nastavlja ova zakonodavna vlast, te su dodelili zadatak idžtihada, koji su pripisivali iz različitog sadržaja, čitavom ummetu u različitom stepenu. Ibn Hazm vidi kijas, koji on definiše kao "određivanje suda o nečemu o čemu ne postoji sveto pismo, na osnovu jedinstva razuma ili neke vrste sličnosti između njih, prema prosuđivanju stvari o kojima postoji sveto pismo", kao dodatak Allah-ovim Teâlâ naredbama, i da sudija ili muftija - ne oslanjajući se na tekst - u ovom trenutku ili kao rezultat toga, pažljivo ga razlikuje od re'y-a, koji opisuje kao vladavinu onim što je prikladnije i razboritije. Idžtihad, koji on definiše kao "vršenje sve moći da zahteva rasuđivanje ili istinitost događaja na koji su naišli u Kuranu i Sunnetu", razlikuje se i od re'y-a i od kijasa.Prema njemu, u tom smislu, svaki zahtev je zaključak i svaki zaključak je idžtihad, (el-Ihkam, VI, 16-59; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36, 38). Iz tog razloga, takođe se vidi da se idžtihad ili neke vrste idžtihada smatraju među verskim dokazima.U stvari, koncept istinbat, koji se uobičajeno koristi u ovom smislu, u literaturi se naziva svedočanstvom te je (kao takav) uvršten među izvore odredbi, ili se prikazuje kao drugi način poznavanja verskih odredbi pored nas-a i idžma'a, (Ibn Rušd el-Džed, I, 14-15)., 18-19; Tufi, III, 357).Temelj legitimnosti idžtihada je uglavnom vršen kroz kijas, koji je vrsta idžtihada, a pojavila su se različita mišljenja da li je on uspostavljen racionalno ili kanonski.Neki su pokušali da dokažu legitimnost kijasa dokazima razuma, a neki su pokušali da to dokažu verskim dokazima kao što su knjiga, sunnet i idžma.Sunitski pravnici, generalno, brane potrebu za idžtihadom držeći se argumenta da događaji na koje se susreću nisu ograničeni na broj, dok su tekstovi ograničeni te da ograničeno nije dovoljno da ispuni neograničeno. Na taj način idžtihad preuzima funkciju razumevanja tekstova, proširenja polja primene i pronalaženja odredbi događaja koji nemaju odredbe.Većina Ehli Sunneta i Mu'tezilija, koji su nastavili zakonodavnu funkciju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa teorijom idžtihada, usvojili su idžtihad kao metod koji nije imao moć da otkrije bilo šta novo uopšte i koji nije imao nikakvo značenje osim „deklarisanja " postojećih tekstova. Prihvatanje aktivnosti idžtihada kao svojevrsne deklaracije ima za cilj, sa jedne strane, da pokaže da rezultat postignut idžtihadom nije osnivanje novog šerijata, a sa druge strane, da pripremi teren za prenošenje vlasti objave datog Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) Ummeta i mudžtehidima Ummeta.Međutim, opšte prihvatanje da presuda pripada Allahu Teâlâ je jedna od teoretskih poteškoća u uspostavljanju deklarativnog autoriteta mudžtehida. Metodisti su posebno isticali da u principu pravo i ovlašćenje da rasuđuje pripada Allahu Teâlâ i da re'y nije u početku pogodan za donošenje presuda, već služi samo da otkrije sud teksta i da ga prenese na slične događaje, (Šemsuleimme es-Serahsi, II, 90). Postavlja se problem koji će teoretski okvir legitimisati kiyas i idžtihad, izražen konceptom re'y-a. Jedan deo teoretskog okvira koji su po ovom pitanju osnovali zagovornici kijasa je uključivanje mudžtehida u okvir ulu'l-emr-a, kojem je naređeno da se poštuje u ajetu, a drugi je da ukaže da se rasuđivanje kroz idžtihad znači vladati onim što je Allah Teâlâ objavio.Sunitski pravnici, koji brane autentičnost prosuđivanja na osnovu mišljenja i idžtihada, rezultat idžtihada nazivaju deklaracijom, iako idžtihad potiče od zann-ı gālib-a (Zann-ı galib; To znači prevladavajuće mišljenje), ovaj autoritet daju mudžtehidu (Cessas, III, 30-31). Razlog zašto većina usulista definiše presudu kao "Allah-ovo Teâlâ obraćanje" je da se ostavi utisak da rezultati do kojih se dolazi putem idžtihada nisu van adrese. Fazlurrahman opisuje ovu definiciju kao najvažniju doktrinu koju je dogmatska teologija uvela u sistem fikha, (Problem islamske metodologije kroz istoriju, str. 157). Osim toga, insistiranje na tome da se analiza tekstova ne radi o donošenju nove odredbe, već samo o proširenju obima odredbe, i odabiru reči istinbat, što doslovno znači „vađenje vode iz bunara", da se izrazi značenje „ izvođenje presude" vezuje se za ideju da je glavni i potencijalni izvor vladavine Allah Teâlâ.

Razmatranje aktivnosti idžtihada kao nastojanja da se otkrije Božanska volja i sagledavanje ovog napora u okviru dini islama, trebalo bi da ima za cilj da objasni legitimnost odredbi koje su postignute kao rezultat aktivnosti idžtihada i neophodnosti njihovog poštovanja i pokoravanja.Međutim, rezultati dobijeni idžtihadom nemaju dogmatski sadržaj te su kao takvi otvoreni za kritiku, prihvatanje ili odbacivanje. Činjenica da je idžtihad nastojanje da se otkrije Božija volja, ali nije dogmatičan, može se objasniti činjenicom da je autoritet za razumevanje i tumačenje prepušten kvalifikovanim pojedincima iz ummeta, a ne određenim pojedincima ili institucijama kao u hrišćanstvu. Sa druge strane, posmatranje aktivnosti idžtihada kao nastojanja da se otkrije Božanska volja ne daje nikome za pravo da iznosi svoje mišljenje govoreći: „Ovo je Božija odredba“. Iako pojedinačni idžtihadi nisu obavezujući, za one koji nisu mudžtehidi, uzimanje jednog od ovih idžtihada - ne obavezujući nikoga ovim stavom i ne govoreći da je to ispravno, a da su ostali nevažeći - i postupanje u skladu sa tim proizilazi iz praktične, a ne teoretske neophodnosti. Isto tako, ako je jedan od različitih idžtihada donesen voljom javne vlasti, taj idžtihad postaje obavezujući. Iako se objašnjenja u vezi sa prirodom idžtihada u literaturi o metodologiji fikha slažu da je ono što će se dobiti kao rezultat idžtihada nagađanje, učenjaci uključuju termine "znanje" i "prepoznavanje" u definiciji idžtihada, ili ne uključiti oba i koristiti izraze kao što su "tražiti, zaključivati", što znači da je fikh definisan kao "koncepcija". To se može objasniti idejom da se razreši kontradikcija uočena između definicije "poznavanje šerijatskih odredbi" i definicija idžtihada kao „formiranja mišlenja u vezi sa šerijatskim odredbama“.Stilska razlika uočena u definiciji pojma idžtihada, koji se nalazi u središtu aktivnosti razumevanja dini islama i tumačenja tekstova još od vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a doktrinarno i sistematično izražavanje dobija procesom mezhebizacije u kasnijem periodu, u proceduralnoj literaturi, takođe se odnosi na preferencije vlasnika definicija u pogledu greške i tačnosti u idžtihadu. Oni koji smatraju da je svaki mudžtehid ispravan, uglavnom navode da ono što se želi postići idžtihadom nije Božija zapovest, već nagađanje, dok oni koji tvrde da je jedan od mudžtehida ispravan, a da su drugi u krivu, navode da ono što je nastojanje je da se dosegne sud Allaha Teâlâ. Iako se u literaturi često ponavlja da je svaki pravnik mudžtehid i da je svaki mudžtehid fakih, a termini fakih i mudžtehid se koriste naizmenično, kada se definicije fikha i idžtihada posmatraju zajedno, postoji suptilna razlika između ova dva pojmova. Može se reći da opisuje rezultat. To je razlog zašto se reč "znanje" preferira u definiciji fikha i "zan" u definiciji idžtihada, dok ljudi koji se bave naukom o fikhu i pamte mnoga pitanja fikha, odnosno znanje o rezultatima fikha, iako nemaju pomenutu kvalifikaciju, počevši od perioda pauze aktivnosti idžtihada, nazivaju se fakihima (pravnicima), a ne mudžtehidima, mogu se smatrati kao rezultat suptilne razlike. Osim toga, Teftâzânî, jedan od učenjaka muhakkika, rekao je da osoba može postati pravnik tek nakon idžtihada. Ovo bi takođe trebalo biti povezano sa ovom tačkom. Kada je u pitanju odnos između idžtihada i pojmova iftâ i kazâ /arp.kada/ (presuda), vidi se da su idžtihad i fikh povezani sa teoretskom dimenzijom i metodologijom nastojanja da se razumu tekstovi, dok su iftâ i kada više povezani sa dimenziju implementacije dobijenih rezultata. Drugim rečima, kada i u izvesnom smislu, iftâ, izražavaju institucionalno i službeno funkcionisanje fikha i idžtihada. Iako je po pravilu poželjno, pa čak i neophodno da sudija ima idžtihadsku kvalifikaciju, ovaj uslov nije bilo moguće ispuniti mnogo puta od tabiinskog perioda, pa iz tog razloga, u kasnijim periodima kada su sudije koji nisu dostigli stepen idžtihada počeli da se postavljaju, bili su primorani da odstupe od idžtihada koji su im prihvaćeni kako bi se osigurala pravna stabilnost i sigurnost. Zamoljeni su da ne izlaze. Može se reći da se, uz poluzvaničnu mezhebsku praksu, koja ima karakter legalizacije u pravosuđu, kazâ-i idžtihad se pretvorio u aktivnost ograničenog izbora na uskom području.

Iako su različiti idžtihadi međusobno jednaki u pogledu teoretske vrednosti, prihvaćeno je da javna vlast može primeniti jedan od postojećih stavova u slučajevima gde je potrebna stabilnost, a ova se preferencija ne svata kao osuda drugih idžtihada, već kao odluka sudije u pitanjima idžtihada kojom se otklanja prethodno neslaganje, (Karâfî, el-Furûḳ,, II , 103). U osmanskom pravu nastavak istog procesa je činjenica da su sudije bile dužne da presuđuju prema određenom mezhebu, pa čak i da ne izlaze iz okvira pouzdanih knjiga tog mezheba, iz razloga kao što su sudsko jedinstvo i pravna sigurnost.

3. Obim i vrste idžtihada.

Delatnost idžtihada je u pitanju u širokoj oblasti koja se kreće od nastojanja da se razume očigledno značenje formulacije do nastojanja da se razume značenje i svrha formulacije te da se upotpune praznine koje ostavljaju tekstovi (nas) u okviru istog sistema, te na jednom kraju spektra su pristalice strogog bukvalnog tumačenja, kao što je Ibn Hazm, koji ne traže drugo značenje osim onoga što se razume iz očiglednog (zâhira) značenja formulacije, a na drugom kraju spektra. , postoje gâî komentatori, kao što je Necmeddin et-Tufi, koji veruju u potrebu da se uzmu u obzir značenje i svrha na račun zanemarivanja doslovnog. Škole ili tendencije unutar Ehl-i-Sunneta i Mu'tezilija takođe se nalaze u određenim intervalima na liniji između ove dve tačke.Šafijev pristup, koji vidi da se sve aktivnosti idžtihada sastoje od kijasa, nisu prihvatili njegovi sopstveni sledbenici, osim nekoliko metodologa (usulista) kao što je Ibn Ebu Hurejra.Prema većini metodologa, idžtihad je opštiji od kijasa, jer se koristi za izražavanje i stvari koje nikada ne mogu irca (vratiti svoj raniji oblik) kao u procesu kijasa, kao i stvari koje nikada ne mogu irca (vratiti svoj raniji oblik).Prema tome, svaki idžtihad je idžtihad, ali nije svaki idžtihad kijas. Iako je prihvaćeno da je idžtihad opštiji od kijasa, kontroverzno je pitanje koje vrste mentalnih napora su uključene u obim idžtihada. Debata se vodi oko pitanja da li se razumevanje formulacije u smislu jezika može smatrati idžtihadom, i da li se istihsan i istislah, koji se prave fokusiranjem na mudrost (hikmet) i korist (maslahat), mogu oceniti u okviru idžtihada. Iz izjava metodologa može se reći da se koncept idžtihada uglavnom koristi sa sadržajem koji uključuje doslovno zaključivanje, konceptualno zaključivanje i zaključivanje značenja, (Cessas, IV, 17; Gazzali, I, 316; II, 229; Satıbi, IV, 95-99). Kada se ovome doda idžtihad u vezi sa primenom postojeće odredbe, moguće je idžtihadsku aktivnost kategorisati u tri grupe: izvođenje odluke iz prividnog značenja reči (lafzî istidlâl), izvođenje odluke iz značenja reči i primenom presude (tahkīk-i menât).

a). Sudska praksa izvlačenja presude idžtihadom sa rečju Zâhir-a.

(Prim.Prev. Samir Bhm: Pre nego li se upustimo u prevodu ove teme, dužni smo objasniti sam naslov ove teme tako što ćemo ovde dati sam njen originalni naslov na turskom jeziku. Njen naslov na turskom je ;“ a). Lafzın Zâhirinden Hüküm Çıkarma İctihadı. Tako da oni koji dobro poznaju turski jezik, nek sami ovde vide da li smo ovaj tekst ispravno preveli ili ne. Ako ne, nek nam se jave i nek nam prevod isprave.Hvala. Dalje, gornji naslov ove teme smo tako preveli, bazirajući se samo na „ … Lafzın Zâhirinden …“. Ovaj smo citat ovako preveli: „ Ako je značenje reči jasno i u potpunosti svaćeno sa aspekta zâhirî, ta reč se direktno prihvata kao zâhir, bez obzira na njene semantičke i gramatičke aspekte. Kada se razume zâhir, ne traže se druga značenja. Kraj citata. Hvala.).

Aktivnost idžtihada, koja je vezana za formulaciju, uglavnom podrazumeva uzimanje presude iz očiglednog teksta (zahira nas-a), a pored zaključivanja (istidlâl-a) u terminologiji Ibn Hazma, razumevanje suptilnosti opštih izraza i reči, izdvajanje opšteg (umuma), tumačenje (te'vil) apsolutnog u poređenju, i napori da se da se protumače teške formulacije (te'vil muškil lafz*), takođe su uključeni u ovaj obim, (el-Ghazzālī, II, 229; Šatibi, IV, 96), (te'vil muškil lafz* - Hanefije objašnjavaju zatvorene reči (lafz) kao što su hafi, muškil i muđmel sa određenom tvrdnjom, a određivanje značenja zajedničke reči sa određenom tvrdnjom nazivaju tefsir, a objašnjenje ovih reči putem spekulativnih sredstava (re'y i idžtihad) kao te'vil.). U stvari, Kelvezani navodi da je zaključivanje iz tekstova i pojava aktivnost koja se odnosi na razumevanje značenja na koja oni ukazuju u smislu jezika, (et-Temhid, IV, 371). Pored toga, moguće je oceniti pojam mefhûmu'l-muvâfakāt, koji je povezan sa značenjem, ali je usko vezan za formulaciju, pa čak i mefhûmu'l-muhâlefet, koji je prihvaćen kao neka vrsta sem'a od strane neki metodičari, u okviru doslovne indukcije. Na primer, jezičko značenje čina premlaćivanja je „udaranje po telu štapom", a njegovo značenje je „nanošenje bola", (Šemsuleimme es-Serahsi, II, 145). Pošto ovo izvedeno značenje ni na koji način nije bio potreban uslov mogućnostima jezika, Ibn Hazm nije odao priznanje značenju dobijenom na ovaj način.. Iako nema razlike u mišlenju o valjanosti ove aktivnosti, koja predstavlja jednostavno i formalno razumevanje značenja reči u smislu značenja i koja se može nazvati i „jezičkom interpretacijom", sporno je nazvati je idžtihadom. Postoje i mišlenja da ova vrsta idžtihada neće važiti nakon perioda as'haba. Definicija idžtihada prema nekim učenjacima kao „dobijanje šerijatske presude putem dedukcije" uključivanjem unosa zaključka u definiciju idžtihada (Zerkeši, VI, 197), verovatno ima za cilj da isključi aktivnost doslovnog zaključivanja iz obima idžtihada u tehničkom smislu.

b). Idžtihad (Jurisprudencija) izvođenja odluka iz značenja.

Delatnost jurisprudencije (idžtihada), koja je vezana za značenje i razumnost formulacije, jeste nastojanje da se odluka dobije na osnovu razloga njenog izricanja (illet), a to je ono što se podrazumeva pod pojmom idžtihad u tehničkom smislu. Iako postoji konsenzus da je kiyas, koji se vrti oko uzroka, uključen u ovu grupu, situacija istihsana i istisla, koje se vrte oko mudrosti (hikmet-a) i koristi (maslahat-a), kontroverzna je. Iako se ovi koncepti susreću u zajedničkoj tački „ostvarivanja interesa slugu", nema malo metodologa, kao što je Gazzali, koji suštinu interesa koje Šerijat smatra validnim upućuju na kiyas, što se opisuje kao citat vladajućeg iz značenja nas i idžme. Kiyas, koji je sistematski mehanizam rezonovanja koji se vrti oko razuma, služi za proširenje oblasti primene postojeće odredbe. Zbog ove karakteristike, kiyas se opisuje kao vladavina samo uz zadržavanje. U procesu kijasa, koji se odvija na tekstu određenog ajeta ili hadisa, uzimanje za osnovu značenja koje je pogodno za odredbu odredbe ili razloga koji je razlog za davanje odredbe čini njen aspekt biti u vezi sa značenjem. Idžtihad "tahrîcu'l-menât", što znači uklanjanje razloga za donošenje odredbe, i idžtihad "tenkihu'l-menât", što znači eliminisanje razloga iz kvaliteta koje nemaju uticaja na odluku, su takođe uključeni u ovaj obim zbog njihove komparativne relevantnosti. Usulisti su smatrali da je moguće prekinuti idžtihad tankihu'l-menât i idžtihad tahricu'l-menât, koji se naziva i „uporedni idžtihad". Poznavanje arapskog je posebno neophodno u ovoj vrsti idžtihada, jer se odnosi na izvođenje zaključaka iz Nasa (Şâtıbî, IV, 162-163). Tahrîcu'l ictihad uključuje značenje idžtihad je pomenuto gore. Navodeći da je tahricu'l-menât zaključak blizak tahkīku'l-menât i tenkīhu'l-menât, Gazzali kaže da su ovu vrstu idžtihada odbacili Zahirije, grupa bagdadskih mutezilija i svi šiiti (el- Mustaṣfâ, II, 233).-234). Aktivnost idžtihada, koja se vrti oko mudrosti, može se nazvati istihsan i istislah.

Ova vrsta aktivnosti idžtihada je u ranoj terminologiji procenjivana u okviru re'y idžtihada, a u kasnijoj terminologiji ocenjivana je u okviru koncepta istidlala, koji su neki metodolozi koristili kao opšti naziv načina izvodeći druge sudove osim knjige, sunneta, idžme i kijasa, a u konkretnijoj upotrebi, generalno se izražavao kao istidlal metodom, (Cessas, IV, 11-12). U ovoj vrsti idžtihada, ne uzima se određeni ajet ili hadis, kao u kijasu, već „univerzalno značenje", do kojeg se dolazi iz zbira nekoliko ajeta ili celog Kur'ana te se smatra da je svrha šerijata u obzir. Istihsan i istislah, koji se takođe mogu smatrati vrstama kijasa, mogu doći u igru kada se kijas koji se koristi u primeni zakona blokira ili dovede do nepravednih rezultata koji su u suprotnosti sa opštim ciljevima, a takođe mogu doći u igru tokom rekonstrukcija zakona.U tom pogledu, vidi se da predmetna univerzalna svrha služi, na neki način, da se proveri usklađenost postojećih pravila i zakona sa pravdom i pravičnošću.

c). Idžtihad o sprovođenju odredbe.

Ovaj oblik idžtihada naziva se tahkīku'l-menât. Cessas opisuje ovaj idžtihad, koji smatra jednim od dva tipa istihsana, kao „napor da se stekne utisak pobede bez ikakvog razloga" te pominje pitanja poput traženja pravca Kabe za one koji su daleko, mehr-i misl, nafaka, mut'a i određivanje cena izgubljenih stvari u okviru ove vrste idžtihada, (el-Fusul, III, 233-234; IV, 11-12; ista upotreba se takođe nalazi kod Serahsî'ja ; vidi el-Usul, II, 200). Usulisti su izjavili da je, za razliku od tahrîcu'l-menât i tenkīhu'l-menâtt, idžtihad tahkīku'l-menât je obavezan i trajan. Ova vrsta idžtihada, koja se odnosi na primenu šerijatskih odredbi, važi za muftije, sudije, ministre i poreske obveznike (mukellifine). U ubistvima se koriste dijet-a i erš, supružnička alimentacija itd. Određuje se takvim idžtihadom.U tahkīku'l-menât idžtihadu, nema potrebe da se znaju svrhe šerijata, niti postoji potreba za znanjem arapskog. Zâhirîje, koji nisu prihvatili kijas, usvojili su tahkīku'l-menât idžtihad Imamija i Ibazija.

4). Predmeti idžtihada.

Većina sunitskih i mutezilskih učenjaka prihvata da definitivni dokazi nisu obezbeđeni za sve šerijatske odredbe i da su neke od njih podložne nagađanjima, a valjanost nagađačkih dokaza u šerijatskim odredbama se objašnjava na osnovu širine i pogodnost.Pitanje koje je otvoreno i pogodno za idžtihad jer nema definitivnih dokaza o tome i čija se odluka proglašava kroz idžtihad se u literaturi naziva „mudžtehedun fih" ili „idžtihad pitanja". Iako se u konačnoj analizi ne razlikuje mnogo, postoji stilska razlika u definiciji pitanja idžtihadija među metodolozima. Neki metodolozi, uključujući Imamu'l-Haremeyn el-Cuveynia, Fahreddin er-Razi i Seyfeddin el-Amidi, ispituju pitanje idžtihada gledajući da li su dokazi konačni ili ne, i šerijatsku presudu za koju ne postoji definitivni dokazi ili čiji su dokazi pretpostavljeni, Adududdin el-Îcî, on je rezultat stavio u prvi plan i definisao ga kao zannîşer'î presudu za koju postoje dokazi.Prema obe definicije, odredbe sa konačnim dokazima, kao što je obaveza klanjanja pet dnevnih namaza, nisu predmet idžtihada, (Seyfeddin Amidi, IV, 171; Adududdin el-Îcî II, 289-290).Iako neki učenjaci objašnjavaju termin definitivni dokaz (katı') kao nas i idžma (Ibn Emiru Hac, III, 306), ovo objašnjenje je daleko od toga da u potpunosti izražava svrhu metodologa, jer uključuje i nass koji je pretpostavljen u smislu i potvrde i dokaza. Zbog toga bi bilo prikladnije pitanje idžtihada nazvati pitanjem čija odluka nije direktno i jasno izrečena. Pravilo „Nema mesta za idžtihad u Kur'anu" (Mečele, čl. 14) u suštini kaže da se idžtihad može izvršiti ne samo o stvarima za koje ne postoji u Kur'anu, već i o stvarima čija presuda nije direktno i jasno izrečena. Idžtihad dolazi u pitanje i preuzima funkciju kada ne postoji tekst koji se odnosi na temu ili ako postoji tekst koji direktno reguliše fikhsko pitanje sa kojim se susrećemo, ali se može svatiti na drugačiji način.

Iz tog razloga, iako pitanja za koja postoje definitivni dokazi nisu direktno otvorena za idžtihad, njihovi detalji mogu biti otvoreni za idžtihad. Na primer, iako postoji konsenzus da će abdest važiti vodom, ružinom vodom itd. Da li je dozvoljeno uzimati abdest tečnošću; Iako je izvesno da je vino haram, diskutabilno je da li je nečisto ili ne; iako je izvesno da je namaz petkom obavezan, da li je za njegovo obavljanje potrebna dozvola šefa države; iako je legitimnost braka izvesna, sporno je da li je potrebno imati svedoke u vreme sklapanja ugovora.

5). Uslovi nadležnosti u idžtihadu.

Čak i ako se mudžtehid definiše kao „osoba koja je stekla sposobnost da zaključi verska pravila tako što je u sebi prikupila potrebne uslovi“, među učenjacima je sporno šta su ti uslovi. Prvu poznatu odluku po ovoj temi doneo je Šafiija. Prema Šafiiju, koji prihvata kijas i idžtihad kao sinonime, samo osoba koja je prikupila neophodne uslove za kijas, odnosno poznavanje odredbi Allah-ove Teâlâ knjige, može da izvodi kijas, (er-Risale, str. 509-510) . Izreka koja mu se pripisuje: „Ko poznaje Allah-ovu Teâlâ knjigu kao tekst i dokaz, ima pravo da bude imam u veri“ ima za cilj da na sažet način predstavi identitet mudžtehida, (Zerkešî, VI, 205). Učenjaci nakon Šafiije su sakupili uslove idžtihada u dvije glavne tačke, a zatim su ih detaljno objasnili. Prema opšteprihvaćenom svatanju, prvi od dva osnovna uslova mudžtehida je poznavanje originala iz kojih će se izvoditi odbici, odnosno osnovnih izvora šerijatskih pravila, a drugi je prikupljanje procedura, pravila. a informacije koje će biti korisne za izvođenje sudova (istinbat) iz ovih izvora, drugim rečima, za prikuplanje iz ovih izvora, jeste poznavanje kvalitet prosuđivanja. Međutim, postoji različitost u objašnjenju ova dva principa, koja su rezultat razlika u perspektivi i mezheba među proceduralistima. Na primer, prema Gazzaliju, osnovni izvori su bili knjiga, sunnet, idžma i razum, dok je Ibn Rušd isključio um, a Necmeddin et-Tûfî je, sa druge strane, dodao i druge principe koji su predmet neslaganja, pored kijasa i zaključivanja prva tri principa. Zahtev za poznavanjem procedure za izvođenje sudova iz izvora i posedovanjem sposobnosti za to je kontroverzniji, delom zato što je predmet relativan. U suštini, pošto su uslovi za idžtihadsku kompetenciju sami po sebi pitanje idžtihada, neizbežno je naići na različite pristupe u literaturi u pogledu znanja, metode i ličnih sposobnosti koje mudžtehid mora imati.

a). Informacije o izvoru i o uslovima.

Neophodno je da mudžtehid poznaje verske dokaze, odnosno Knjigu (Kur‘an) i Sunnet, koji su primarni izvori verskih odredbi, kao i idžmu, koja je treći verski izvor. Iako nema neslaganja oko činjenice da je Kur‘an glavni izvor verskih pravila i da ga je neophodno poznavati, postoje različita mišlenja o meri ovog znanja. Većina muhakik učenjaka, poput el-Gazalija, smatra da nije neophodno znati celu knjigu, već da je dovoljno znati oko 500 ajeta koji se tiču šerijatskih pravila, te da nije dovoljno znati ih napamet, ali da znate njihove lokacije kako biste ih mogli pronaći kada zatreba. Pored onih koji ne prihvataju ograničavanje ajeta, pravila ili količine koju bi mudžtehid trebao da zna iz Kurana na ovaj broj, kao što su Necmeddin et-Tufi i Ibnu'n-Neccar, postoje i oni koji misle da poznavanje cela knjiga je obavezna, kao što je Ibn Dakikul'id. Uslov mudžtehida da zna hadise tretira se sličnim pristupom te se smatra da je dovoljno znati samo hadise pravila; Zahtev da se hadisi znaju napamet uglavnom nije potreban. Gazali je smatrao da je dovoljno da mudžtehid ima osnovnu knjigu koja prikuplja hadise pravila, kao što su Ebu Davudov ili Bejhakijev el-Sunan, ali neki kasniji učenjaci kao što su Ibn Dakikul'id i Nevevî nisu se složili sa ovim. Kazivanja za koje je Ahmed b. Hanbel smatrao da je neophodno znati najmanje 400.000 hadisa da bi postao pravnik kasnije su hanbelijski učenjaci, kao što je Ebu Ia'la, protumačili kao stvar opreza, (Ibn Kajim el-Cevziyye, I, 45).

Poznavanje sunneta koje usulisti traže od mudžtehida uključuje poznavanje hadisa kao teksta i lanca. Naročito, prema hanefijama, poznavanje načina prenošenja hadisa, odnosno da li je mutevatir, poznat (mešhur) ili haber-i vahid, kao i status prenosilaca, takođe su u okviru saznanja predaje. Iako se znanje o cerh i ta'dîl-u u vezi sa prenosiocima u meri razlikovanja sahiha od slabih i sahiha od nevažećeg hadisa, takođe razmatra u okviru znanja o predaji, Gazali i neki od učenjaka koji ga slede smatraju da nema potrebe ispitivati atribuciju (prenos) hadisa koji su opšteprihvaćeni od ummeta, a mudžtehidovo mišljenje o te'dilu je slično Buhariji i Muslimu. On smatra da može biti zadovoljan modifikacijama hadiski imami kao npr. Uslov mudžtehida da zna nâsih i mensuh (ukinuti) ajete i hadise, upotpunjuje uslov poznavanja Knjige i Sunneta. Pošto je nâsih za poseban i ograničen broj ajeta i hadisa, smatralo se da je dovoljno mudžtehidovo znanje o ukidanju nâsih-a na temu o kojoj će izdati fetvu. Kao što je mudžtehidima neophodno da znaju tekstove kako ne bi davali kontradiktorne fetve, većina učenjaka također zahteva poznavanje pitanja idžme iz istog razloga. Na primer, dok Šafiija kaže da osoba koja ne poznaje stavove, konsenzus i neslaganja selefa ne može činiti idžtihad, (el-Risale, str. 510), Ibn Hazm to ne vidi kao neophodnost i samo to smatra korisnim. Sa druge strane, pošto je čoveku teško da zna sva pitanja oko kojih je do njegovog vremena bilo idžma i neslaganja, navedeno je da će mudžtehidu biti dovoljno da zna samo pitanja koja se odnose na pitanja po kojima će izdati fetvu, a ne sva pitanja o kojima postoji idžma i neslaganje. Iako ima onih koji kritikuju Sadrušeriju, jednog od hanefijskih učenjaka, što ne spominje znanje o idžmi među uslovima idžtihada, (Taftazani, II, 118), ima i onih koji ovu kritiku smatraju nepravednom, govoreći da znanje o idžmi nije uslov za dobijanje idžtihadske nadležnosti, već da se ne odbaci data fetva na osnovu toga što je u suprotnosti sa idžtihadom. Uslov da mudžtehid zna arapski je zato što su Knjiga i Sunnet, dva glavna izvora šerijatskih pravila, na arapskom. Minimalna granica ovog znanja, kako kaže el-Gazali, je nivo sposobnosti razumevanja arapskog govora i navika upotrebe te da se može razlikovati između eksplicitnog i implicitnog, stvarnog i metaforičkog, specifičnog i opšteg, direktno ili indirektno značenje reči. Ne smatra se neophodnim posedovanje lingvističkog znanja na nivou arapskih lingvista. Hanefije su ovo stanje izrazile kao poznavanje Kur'ana sa njegovim bukvalnim značenjem i delovima. Da bi se knjiga upoznala u smislu njenog rečnika, potrebno je poznavanje rečnika, gramatike, sintakse, značenja i deklaracije, a da bi se poznavali njeni delovi, potrebno je poznavanje has, am, zajednički, sažeti, mufesser, nasih i mensuh (ukinuti). Ovo saznanje se razlikuje od znanja o značenjima knjige, (isto, II, 117). Ebu Is'hak eš-Šatıbi procenjuje neophodnost znanja arapskog jezika iz dve različite perspektive. S'hodno tome, ako se idžtihad radi o zaključivanju iz tekstova, potrebno je znanje arapskog.Ako idžtihad nema nikakve veze sa nasom, ili ako je zasnovan na podacima nekoga ko ima idžtihad o nas-u, i ako se tiče značenja kao što su interesi (maslahat) i nedostaci (mefsedet); nije potrebno poznavanje arapskog jezika ako se odnosi na značenja vrste arapskog jezika; On mora da zna opšte svrhe dini islama i specifične svrhe subjekta da bi mogao izvesti idžtihad. U stvari, u predmetima koji zahtevaju posebna znanja i stručnost, dovoljno je imati dubinsko znanje o toj temi. Nema potrebe da se poznaju zahtevi reči u komparativnom (Kıyasî) idžtihadu. Poznavanje arapskog jezika je od suštinskog značaja (makīsun aleyh*) samo po pitanju onoga sa kojim će se vršiti poređenje, (makīsun aleyh* - Onaj sa kojim se upoređuje, o kome postoji odredba u tekstu zakona.).Šātibī kaže da je iđtihad muđtehida ove prirode, (el-Muvafakat, IV, 112-113, 162-167).

b). Proceduralno (usul) znanje i veština.

Gore navedeni uslovi su proširenje stanja mudžtehida koji poznaje verske izvore. Drugi osnovni uslov za mudžtehida je poznavanje procedure za dobijanje presude iz ovih izvora. Pošto je široko prihvaćen način izvođenja zaključaka iz nas i kiiasa, učenjaci navode da je poznavanje uslova, odredbi, delova kiyasa, šta je prihvatljivo, a šta neprihvatljivo, uslov je za donošenje zdravih zaključaka.Šafiija pominje da osoba koja će izvoditi idžtihad mora imati zdravu moć rasuđivanja te biti u stanju da razlikuje slične stvari (muştebeh) (er-Risale, str. 510). Cessas, pak, govoreći o nadležnosti idžtihada, naglašava da je neophodno poznavati oblike zaključivanja i načine kijasa te navodi da nije dovoljno poznavati logički kijas, za koji ističe da se razlikuje od Šar'i kiyasa, naprotiv, potrebno je poznavati i šar'i kiyas, što je metod nasleđen od as‘haba i prenošen sa generacije na generaciju, (el-Fusul, IV, 273). Gazali ne ograničava ovaj uslov samo na pobožni kijas, već u ovom obimu uključuje i logički kijas. Prema njegovim rečima, da biste bili mudžtehid, potrebno je obezbediti dokaze i poznavati uslove koji čine da dokazi i definitivni dokazi daju rezultate. Ova nauka se sastoji od poznavanja delova, oblika i uslova dokaza te se može ukratko izraziti kao poznavanje nauke logike. Ibn Hazm, koji je poznavanje logike ubrajao u uslove idžtihada pre el-Gazalija, nije govorio o poznavanju oblika kijasa jer je smatrao da su kijasi suštinski nevažeći u verskim pitanjima, već je umesto toga tvrdio da je neophodno znati kvalitet dokaza koji razlikuju pravo od lažnog, kao i kako se ponašati u suočavanju sa neprilikama koje su spolja uvredljive. Iako se kasniji učenjaci nisu protivili da je poznavanje nauke logike uslov za njihovo vreme, oni su se protivili da se ovaj uslov pominje kao apsolutan, sa obzirom na činjenicu da je selef postao mudžtehid iako nije poznavao ovu nauku u ranim vremenima perioda kada ova nauka nije bila priznata, (Tûfî, III, 583). Međutim, broj proceduralista koji slede el-Gazalija i koji predviđaju poznavanje logike kao i pobožnog kijasa, nije mali (Bejzavi, III, 272; Zerkeši, VI, 201-202). Neki učenjaci, uključujući Fahreddin er-Râzîju, navode da je najvažnija nauka za mudžtehida nauka o metodologiji fikha (Usul-i-Fikh), dok drugi smatraju proceduralno znanje fikha, pored drugih uslova, jednim od neophodnih uslova za idžtihad. kompetentnost, te da mudžtehid mora imati poznavanje verskih izvora, pravila jezika i logike, a takođe, to znači isticanje neophodnosti priznavanja tradicije izvođenja presuda iz dokaza, naročito u novijoj proceduralnoj literaturi, spominjanje potrebe da mudžtehid zna svrhu šerijata može biti predmet sličnog objašnjenja. Na dnevni red stavljeno je i pitanje da li su poznavanje teologije (Kelam-a) i fikha, poznavanje uzroka objave i uzroka stvaranja, kao i znanje proračuna, fitneta i inteligencije neophodni za dostizanje nivoa idžtihada. Većina usulista je mišlenja da nije potrebno poznavati nauku o kelamu i grane fikha da biste bili mudžtehid. Zahtevanje čvrstog uverenja dovoljnog da osobu učini muslimanom umesto dubokog poznavanja teologije takođe je povezano sa očekivanjem da se mukalid u pitanjima verovanja ne smatra preprekom idžtihadu, te da mudžtehid nije jeretik i da ima čvrsto uverenje.Razlog zašto se Furu-i fikh ne smatra neophodnim je taj što je ova grana nauka nastala kao rezultat aktivnosti mudžtehida nakon što su stekli rang idžtihada. Iako je to teoretski tačno, učenjaci su takođe morali da ukažu da se u njihovo vreme nivo idžtihada mogao postići samo velikim zauzetošću potomstvom i da je to bio način da se stekne navika idžtihada. On kaže da Gazali i mnogi učenjaci koji su ga pratili nisu imali lozu koju bi naučili da bi napravili idžtihad, da su pravili idžtihad direktno iz Knjige i Sunneta, te da je moguće napraviti idžtihad bez uzimanja u obzir postojeće loze, baš kao u vreme as‘haba.

U literaturi se pominju i dodatni uslovi, kao što je poznavanje Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) Sirata (Životopisa), poznavanje opštih pravila, poznavanje društva i njegovih običaja u kome živi, izbegavanje ponašanja koje će dovesti do verskog optuživanja (adalet - pravde), pa čak se pominju i dodatni uslovi kao što je da se društvo smatra kompetentnim za fetvu i da sebe vidi kao kompetentnog, od kojih se neki mogu smatrati uslovom za obavezu fetve, a ne idžtihada, (Karâfî, el-Furûḳ, II, 110). Konkretno, očigledniji je odnos pravde, odnosno uslova ispunjenja obaveza i izbegavanja činjenja krupnih grehova, sa dužnošću fetve. Preovlađuje mišljenje da fetva osobe koja nema ovu osobinu, iako ispunjava ostale uslove potrebne za idžtihad, neće biti prihvaćena – kao što se ne prihvata ni njegovo kazivanje i svjedočenje. U tom smislu, Gazali je izjavio da uslov pravde nije uslov validnog idžtihada već prihvatanje fetve, (el-Mustasfa, II, 350).Gore pomenute kvalifikacije i diskusije se odnose na apsolutni mudžtehid, te se smatralo se da je dovoljno da mukayyed mudžtehid*, odnosno osoba koja će činiti idžtihad prema mezhebu imama kojem pripada, da zna metod tog imama, (Mulla Fenari, II, 416; Ibnu'n-Neccar, IV, 467-468)., (mukayyed mudžtehid* - Izraz fikhskog postupka u smislu reči koji označava neodređenu osobu ili pojedinca, registrovanog pridevom). U vezi sa stavom da se idžtihad može podeliti, Gazali navodi da je poznavanje svih gore navedenih nauka uslov za apsolutnog mudžtehida koji može da daje fetve u celom šerijatu, i da samo neko ko je stekao potrebna znanja o bilo kom pitanju može imati idžtihad po tom pitanju (el-Mustasfa, II, 353). Međutim, pod pojmom apsolutni mudžtehid, Gazali ne označava apsolutnog mudžtehida, što je ekvivalentno mudžadskom mudžtehidu, već mudžtehida koji je u poziciji da čini idžtihad u celom šerijatu – bez obzira da li je povezan sa mezhebom ili ne. Pitanje dozvoljenosti vršenja idžtihada samo na nekim predmetima fikha i oponašanja drugih na drugim predmetima, a ne na svim predmetima fikha, koja se u literaturi pominju kao „podela idžtihada“, takođe je usko povezano sa nadležnošću idžtihad. Prema grupi učenjaka, uglavnom hanefija, idžtihad je nedeljiv jer je sposobnost da se izvuče sud iz dokaza, a da bi se napravio idžtihad o verskom pitanju, neophodno je poznavati sve oblasti fikha. Većina proceduralista ima suprotno mišljenje. S'hodno tome, na primer, dovoljno je da osoba koja ispituje pitanje „zajedničkog“ u vezi sa ferâiz*-om bude fakīhu'n-nefs* i da zna proceduru i značenje ferâiz-a, ali nije neophodno da zna informacije o haramu opojnih sredstava ili braku bez staratelja. Međutim, među većinom pravnika ima i onih koji kažu da se nadležnost idžtihada može podeliti na podteme fikha, kao i onih koji ograničavaju podelu na glavne teme kao što su brak, kupoprodaja i ferâiz.

(ferâiz* - الفرائض - Grana nauke koja proučava islamsko nasljedno pravo.).

(fakīhu'n-nefs* - Učenjak psihologije).

6). Slojevi mudžtehida.

Najčešća binarna klasifikacija kojoj su mudžtehidi podvrgnuti je kao "mutlak-mukayyed*", "mustakil-gayri mustakil - odvojen-neodvojen" ili "mutlak-muttasib*",

(mutlak-mukayyed* - Reč koja nije zabeležena ni u jednom zapisu naziva se apsolutna (mutlak), a reč koja je zabeležena naziva se mukajjet. Ako bilo koja reč dolazi u apsolutnom obliku, na nju se postupa u svom apsolutnom obliku osim ako nema dokaza koji to potvrđuju. Ograničena formulacija se takođe tretira kao ograničena osim ako nema dokaza da je zapis uklonjen.

mutlak-muttasib* - Apsolutni sledbenik.).

Ima i onih koji to izražavaju kao „mudžtehid u šerijatu – mudžtehid u mezhebu“ (Zerkeši, VI, 212). Nema mnogo jasnih objašnjenja o značenju apsolutnog mudžtehida, pod pretpostavkom da je već poznato. Jedno od prvih tehničkih objašnjenja datih na ovu temu pripada Ibnu's-Salahu, on je naveo da bi se apsolutni stepen idžtihada postigao tako što bi se verske odredbe mogle upoznati putem zaključivanja iz njihovih dokaza, bez oponašanja i registrovanja kod bilo kojeg mezheba., te iz tog razloga, navodi da su Imamu'l-Haremeyn el-Đuveyni, Gazali i Ebû İshak el-İsferâyînî dostigli stepen ograničenog idžtihada unutar šafiijskog mezheba, a ne apsolutnog, (Fetva, I, 26, 203).Prema definiciji Ibn Abdulhaka el-Bagdadija, apsolutni mudžtehid je osoba koja asimiluje informacije potrebne za idžtihadsku kompetenciju na način koji se može odraziti u praksi bez ikakvih poteškoća i koja može sama rešiti bilo koji problem bez potrebe za bilo kim drugim, (Kavaʿidu 'l-usul, str. 44). Šafiijski i hanbelijski učenjaci generalno dele mukajidske (zabeležene) (muntesip - sledbenike) mudžtehida u četiri sloja:

a). Mudžtehid koji ne oponaša svog imama u odlukama i dokazima, već samo sledi svoj metod u idžtihadu i fetvi i koji poziva u svojm mezhebu. Poznat je i kao "apsolutni sledbenik mudžtehid".

b). Mudžtehid koji je u stanju da samostalno tumači dokaze, bez prekoračenja procedure i pravila svog imama, i koji je sposoban za tahridž i istinbat. Mudžtehidi u ovom sloju se takođe nazivaju "ashabu'l-vucuh".

c). Mudžtehid koji nije dostigao nivo onih koji imaju znanje, ali koji je fakihu'n-nafs, ima znanje o imamskom mezhebu, prepoznaje dokaze i može izneti i podržati dokaze.

d.) Osoba koja je zauzeta učenjem, prenošenjem i razumevanjem mezheba. Oslanjaju se na kazivanja ljudi u ovoj situaciji i fetve koje daju na osnovu predaja, (Ibnu's-Salah, I, 29-38; Ibn Emiru Hac, III, 348; Ibnu'n-Neccar, IV, 468-471).

Prva i jedina poznata klasifikacija koju su izvršile hanefije pod naslovom "tabakatu'l-fukaha" je apsolutni (mutlak) mudžtehid, mudžtehid u mezhebu, mudžtehid proučavaoc (mesâilde), as‘habu't-tahric (Učenjaci fikha koji donose rešenja za nove događaje držeći se metoda i stavova imama mezheba), ashabu't-tercih (To je termin koji znači da se jedan od dokaza koji se sukobljavaju jedan sa drugim u metodi fikha, i jedan od dokazanih sredstava u odnosu na drugi u fikhu.), ashâbu’t-temyîz (Termin jurisprudencije, što znači prihvatanje mišljenja učenjaka bez dokaza.), i mukallid (Mukallid je reč koja se koristi u našem jeziku i znači oponašaoc. Nakon konjugacije ličnog glagola reči taklid, pojavljuje se reč mukallid. Ova reč, koja je arapskog porekla, ima isto značenje i na turskom.).Iako nema procene teoretskih ili praktičnih zahteva za podelu mudžtehida na slojeve na ovaj način, ovo ocenjivanje se odnosi na pitanja kao što su debate o tome da li će vek biti bez mudžtehida, da li učenjci i na kom nivou mogu da oponašaju druge, promena uslova imenovanja u ifta i kazâ dužnosti tokom vremena, i redosled prioriteta unutar mezheba.

7). Presuda idžtihada.

Pod presudom idžtihada, mislimo i na status mudžtehidovog idžtihada u smislu verske obaveze i na versku i pravnu vrednost idžtihada u smislu greha-nagrade, uspeha-greške, obavezujućeg-neuspeha. Pošto je idžtihad nastojanje da se upozna verska vladavina događaja, smatra se da je farz-ı kifâye u smislu verske obaveze. Međutim, kontroverzno je da li ovu dužnost može ispuniti ograničeni mudžtehid kada ne postoji apsolutni mudžtehid. Hanefije smatraju mogućim postojanje jednog veka bez mudžtehida, a kako bi sprečili da se ummet smatra da je zgrešio kao celina u slučajevima kada nema mudžtehida, obezbeđivanje idžtihada pripisuju uslovu prisustva mudžtehida.Po pravilu, osoba koja je ispunila potrebne uslove je slobodna da izrazi svoje idžtihadijsko mišlenje, jer je to vršenje ovlašćenja koje mu je dao šerijat.Ograničenja i zabrane koje se susreću u literaturi i istorijskom iskustvu, mogu se objasniti idejom o kontroli nesposobnih ljudi ili fetvama i idžtihadom koji narušavaju društveni mir. Što se tiče posebnih situacija sa kojima se susreću mudžtehidi, idžtihad može biti farz-ı ayın, farz-ı kifâye ili mendub u zavisnosti od situacije, kao u fetvi. Ako se pojavi pitanje idžtihada te postoji samo jedan mudžtehid, njegov idžtihad se smatra farz-ı ayın. Pošto mudžtehidu nije dozvoljeno da oponaša drugog mudžtehida, njegov lični idžtihad je takođe isti. U slučajevima kada je moguće tražiti od drugog mudžtehida presudu o događaju koji se dogodio, idžtihad je farz-ı kifâye i ta obaveza se skida sa ostalih ako jedan od njih učini idžtihad. Iako se generalno smatra da je zabranjeno da mudžtehid čini idžtihad bez postavljanja pitanja ili na osnovu pitanja prije nego što se događaj dogodi, postoje i oni koji tvrde da nije dozvoljeno činiti idžtihad osim ako nije neophodno. Ibn Kajim je, sa druge strane, neophodnost idžtihada pripisivao koegzistenciji potrebe i sposobnosti.

a). Greh-Dobro delo.

Rasprava o tome da li će mudžtehid biti grešnik zbog svog idžtihada ima direktnu vezu sa pitanjem kojim subjektima je dozvoljeno činiti idžtihad, a indirektnu vezu sa pitanjem da li je istina specifična i jedinstvena u idžtihadu. Iako je prihvaćeno kao princip da se idžtihad ne smatra dozvoljenim u pravilima dini islama koja su utvrđena definitivnim dokazima, da će svako ko pravi idžtihad u ovoj oblasti biti nevernik, jeretik, grešnik u zavisnosti od svog mesta, te da je idžtihad bez kvalifikacije greh, kvalifikacija idžtihada i taabbüdî-aklî* (taabbudî-aklî - „Neke od šerijatskih radnji se zovu 'taabbudi'; one ne zavise od razmišljanja uma; rade se zato što im se naređuje. Razlog je naredba.), karakterizacija subjekta, uslovi idžtihadske kompetencije u određenoj meri.Pošto se razlikuje u zavisnosti od relativnosti i škola, postoje ozbiljne razlike među proceduralistima u ilustraciji ovog principa. Ova opredeljenja su delimično proizvod odraza zabrinutosti u ovoj oblasti, kao što je neotvaranje opšte prihvaćenih preferencija i praksi društva za diskusiju osim ako ne postoji veoma jak razlog, sprečavanje društvenih previranja, zaštita osnovnih i karakterističnih pravila dini islama od izobličenja, i zaštita misli ehli sunneta od poljuljanja. Na primer, među učenjacima iz klasičnog perioda, gde su ove brige bile veoma očigledne, istina je samo jedna bila u pitanjima teologije (kelama) kao što su postojanje, stvaranje dela, atributa, poslanstvo i vizija, kao i u proceduralnim pitanjima kao što je dokaz idžme., kiias i jedinstvene vesti, te da bi svako ko barem nije mogao da ide u korak sa istinom bio je grešnik. Procena je uobičajena.Ponovo, u istom periodu, pokušano je stav manjine da su „itikadî* i kelam (teološka) pitanja takođe idžtihad te da se svaki mudžtehid može smatrati uspešnim u tim stvarima, pod uslovom da uloži ozbiljne napore“, što je izneto kao kontra-teza, pokušano je da se opovrgne po sličnim osnovama, (Tufi, III, 611; Mulla Fenari, II , 416). Možda se najrazumnije po ovom pitanju može doneti uzimanjem konsenzusa muslimana kao kriterijuma u pogledu razumevanja tekstova, njihovog tumačenja i primene.

Predmet su pitanja fikha kao što su obaveza namaza i posta, haram, kamate i alkohola, koji su pouzdano poznati u veri i van ograničenih odredbi o kojima postoji konsenzus, a za koje ne postoje definitivni dokazi idžtihada, dok za onoga ko čini idžtihad u skladu sa procedurom, u obe hipotetičke stvari, istina je jedna i onaj ko je potvrđuje je jedini. Prema onima koji kažu da je svaki mudžtehid ispravan, nema greh. Međutim, učenjaci koji su usvojili prvo gledište, zasnivali su činjenicu da nema greha na činjenici da je mudžtehid učinio svoj deo posla, dok oni iz druge grupe na ideji da u idžtihadu nema greške, prema Gazaliju, jedan od onih koji podržavaju drugi stav, greh i greška su sinonimi jedan za drugog i postojanje jednog i drugog zahteva, dok njegovo odsustvo je odsustvo drugog. Ako nema greha, nema greške. Uslov da ne dođe do grešaka je da idžtihad moraju obaviti kompetentni ljudi i na pravom mestu. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî je postupao suprotno ovom opštem prihvatanju te je procenjivao pitanja zanni-fikha (furu) kao definitivna fundamentalna pitanja, te je tvrdio da je istina u tim pitanjima izvesna i jedinstvena, pa će stoga, ko god pogreši, biti grešnik. Merîsî je tvrdio da postoji određena istina o kojoj postoje dokazi u pitanjima potomaka, pa je osoba koja ne može da se povinuje ovoj istini grešnik, ali za razliku od pitanja teologije i poslanstva, oni koji pogreše u tom pogledu neće biti proglašeni tekfirom. Svi poricatelji kijasa, kao što su İbn Uleyye i Ebû Bekir el-Esam, kao i İmâmiyye i Zâhiriyye, koji su usvojili kijas, složili su se sa njegovim stavom. Jedan od dokaza koje je Gazali izneo da bi ukazao nekonzistentnost Merîsîjevog gledišta je da smatranje mudžtehida tačno odgovornim za hipotetička pitanja za koja ne postoje definitivni dokazi i konkretna istina, značilo bi smatrati ga odgovornim za nešto nemoguće. Ako nije potrebno da čovek pogodi metu, nije moguće da počini greh ako ga promaši.Drugi dokaz protiv Merîsîjevog gledišta je konsenzus sledbenika. Iako su as'habi oštro kritikovali haridžije i one koji su izbegavali davanje zekata, on nije reagovao na one koji su imali različite stavove po pitanjima o kojima se raspravljalo i izazvalo neslaganje. As'habi su se konsultovali jedni sa drugima te se često nisu slagali; Međutim, nisu jedni drugima zabranili da daju fetve javnosti, niti su zabranili ljudima da ih oponašaju.

b). Greške i tačnosti.

Pitanje greške i tačnosti u idžtihadu je u središtu diskusija o vladavini idžtihada, učenjaci su po ovom pitanju podeljeni u dve grupe: oni koji tvrde da je svaki mudžtehid tačan (musavvibe) i oni koji tvrde da je samo jedan od njih koji će biti tačan, (muhattıe). U ovom kontekstu, musîb znači „onaj koji je uspešan u svom idžtihadu“, a muhti znači „mudžtehid koji čini greške“. Prva tendencija, koja ima tezu da svaki mudžtehid drži istinu, uglavnom se pripisuje Mu'tezilijiama Basre i vodećim mu'tezilskim učenjacima Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Ebu Hašim i Ebu Ali el-Cübbâî. Međutim, vidi se da su mnogi istaknuti sunitski učenjaci kao što su Bâkıllânî, Gazali i Necmeddin et-Tûfî, takođe usvojili ovo mišljenje. Većina hanbelija, posebno hanefija i malikija, i neki šafiijski učenjaci su u drugoj grupi. Ebû İshak el-İsferâyînî, od Šafiija su Ebû İshak eş-Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî; od Malikija su takođe iz ove grupe Ebu'l-Velîd el-Bâcî, İbn Ruşd ve Cemâleddin İbnu'l-Hâcib. Postoje kontradiktorne priče u vezi sa mišljenjima Ebu Hanife, Malika, Šafiije i Ahmed b. Hanbela i Ešarija po ovoj temi.Osnova pitanja tačnosti greške je debata o tome da li Allah Teâlâ ima konkretnu odluku o pitanjima idžtihada. Prema većini onih koji tvrde da je svaki mudžtehid ispravan, ne postoji odluka prije idžtihada o takvim pitanjima za koja ne postoji nass. Naprotiv, presuda je zasnovana na mudžtehidovom mišljenju, dok je Allah-ova Teâlâ presuda svakom mudžtehidu rezultat njihovog idžtihada. Ova situacija je u literaturi izražena izrazom "taaddudu'l-hukūk" (množina istina). Oni koji brane stav o višestrukosti istina, koje se mogu smatrati vrstom pravnog relativizma, nazivaju se i „čistim musavvibe-ima“.

Prema Gazaliju, koji je u ovoj grupi, nema apsolutno nikakve sigurne istine u pitanjima idžtihada u kojima se pitanja čije odluke nisu jasno izrečene pridružuju logici putem analogije i idžtihada. Pošto se presuda sastoji od fiksnog obraćanja sa konačnim dokazima, a pošto nema obraćanja ili govora u pitanjima idžtihada, ne postoji odluka po ovim pitanjima osim one koja prevladava nad mišljenjem mudžtehida. Jedan od razloga zašto mnogi proceduralni stručnjaci koji zastupaju ovo stanovište prihvataju svatanje da se presuda odnosi na postupke poreskih obveznika (mutekellifina), a ne uglednih, jeste potreba da se održi doslednost. U stvari, Ibn Rušd el-Hafid je izjavio da nije moguće da oni koji brane svatanje da su presude lični atributi smatraju svakog mudžtehida musibom (eż-Żarûrî, str. 138-139).Svatanje da je sud Allaha Teâlâ u pitanju idžtihada podložan mudžtehidovom mišlenju nije problematično za Mu'tezilije, koji tvrde da presuda nije večna (kadîm), već hadis, dok je već za Ešarije,koji tvrde da je vladavina večna. Prema jednom od objašnjenja iznesenih za rešavanje ovog problema, Allah Teâlâ ima adresu po pitanju idžtihada, ali da li će to obraćanje postati jasno kao neophodno ili haram, zavisi od mišljenja mudžtehida; Drugim rečima, ono što zavisi od mišlenja mudžtehida nije sama adresa, već odnos koji se uspostavlja sa adresom. Prema Bâkıllânîju, odluka koja je fiksirana za stvarnost prije idžtihada je presuda za koju se zna da se ostvaruje mudžtehidovim idžtihadom. Budući da je idžtihad obavezan za mudžtehide te da će svaki zaključak biti drugačiji, mnoštvo mudžtehida će zahtevati mnoštvo presuda.Prema nekim učenjacima iz grupe Musavvibe, iako ne postoji posebna odluka u prisustvu Allaha Teâlâ u vezi sa pitanjima idžtihada, postoji presuda u vezi sa incidentom koja se može reći: „Da je Allah Teâlâ doneo odluku, doneo bi odluku samo sa ovim." Prema ovom svatanju, koji se u literaturi izražava kao "el-kavl bi'l-eşbeh", Allah Teâlâ nema konkretnu odredbu, ali je jedan od stavova mudžtehida "najsličniji" ciljevima šerijata. Oni sa ovim svatanjem, za razliku od prvih, ne prihvataju jednakost istina, već da je tačnija jedna od njih. Usvajanje ideje o pronalaženju „eşbeh-a“ od strane nekih proceduralista, što je otkriće potencijalno postojeće presude, može se pratiti u brizi za izbegavanje nedostataka koji bi proizašli iz razumevanja jednakosti istina. Međutim, prema njihovim sopstvenim izjavama, jedan od glavnih razloga je „neophodnost potražnje“; Drugim rečima, to je mišljenje da svaki zahtev mora imati objekat. Prema ovom svatanju, postoji nešto što mudžtehid zahteva, a to je ešbe (hrabrost).Takođe se može reći da ovo gledište postavlja osnovu za dozvoljenost mudžtehida da oponaša as'haba ili nekog drugog koji je bolje upućen od njega samog. Nakon što je prihvatio da je presuda Allah-ova Teâlâ adresa, Gazali kaže da je nedosledno da se mudžtehid traži Allah-ovom Teâlâ presudom u događaju za koji još uvijek nema teksta ili adrese. Jer, mudžtehid nije po sudu Allah-a Teâlâ, već da stvori pobedonosno mišlenje, (el-Mustasfa, II, 377-378). Jedna od teoretskih osnova svatanja mnogostrukosti istina je neophodnost postojanja onog što je najprikladnije (aslah*), (U islamskoj teologiji, koncept aslah je termin koji znači da Allah Svemogući čini najkorisnije, najbolje i najprikladnije stvari za svoje sluge. Reč aslah je izvedena iz korena salah, što znači biti dobar, koristan, prijatan i radostan za čoveka, a označava najprikladnije, najkorisnije i najbolje u vezi sa slugama.), a druga je ideja o nemogućnosti nametanja tereta koji nije podnošljiv ili predstavlja veliku teškoću. Prvi predstavlja razlog zašto Mu'tezilije imaju ovu ideju, a drugi čini razlog da sunitski teolozi usvajaju ovu ideju. Prema Allaho-vom Teâlâ mišlenju o njegovoj obavezi, najprikladnija stvar za robove je da svi oni budu u nevolji kako bi svi mogli dobiti nagradu. Drugo opravdanje je objašnjeno na sledeći način: Mudžtehid je dužan dati fetvu i mora dati fetvu sa istinom. Ako ne bi mogao da pronađe istinu, od njega se ne bi tražilo da uz nju da fetvu. Jer, Allah Teâlâ nikome ne nameće ono što ne može. Da bismo rekli da je svaki mudžtehid pronašao istinu, ne postoji drugi način nego prihvatiti mnogostrukost istine. S'hodno tome, rezultat svakog mudžtehidovog idžtihada mora biti istinit za njega, (Ebul-Berekat en-Nesefi, II, 171; Abdulaziz el-Buhari, IV, 1151).

Prema Musavibeju, činjenica da je moguće istovremeno poslati dva različita Poslanika u dva različita plemena te ostvariti fenomen abrogacije (opozivanje) zbog promene položaja ljudi unutar istog šerijata, ukazuje da se istine mogu promeniti i diverzifikuju (menjati način rada) u zavisnosti od promene mesta i vremena.Ako je obavezivanje moguće uz promenu vremena i mesta, moguće je i ako se promene poreski obveznici (mutekellifini). Štaviše, prema onima koji zastupaju ovaj stav, sumnjivi znaci sami po sebi nisu dokaz te se razlikuju od osobe do osobe. Dokazi koji izražavaju sumnju za jednu osobu ne mogu izraziti sumnju za drugu. Ponovo, isti dokazi mogu izraziti sumnju za osobu u jednom slučaju, ali ne i u drugom. Prema tome, ne postoje dokazi koji bi definitivno ukazali istinu u hipotetičkim stvarima; Stvari koje se nazivaju dokazi, metaforične su i relativne u odnosu na orijentaciju duše. Gazali ističe da je osnova greške u ovoj stvari to što pravnici pridaju toliku težinu nagađanim dokazima da misle da su oni objektivni, a ne subjektivni dokazi, te da će im, baš kao što magnet pokreće gvožđe, a ne bakar, znakovi aktivirati prikladne prirode i stoga će razlike u situacijama, navikama i oblastima interesovanja dovesti do sumnji, sugeriše da bi to zahtevalo da bude drugačije. Šerijatski uzroci su takođe relativni, a ne stvarni. Na primer, prema Ebu Hanifi i Ahmedu, razlog zašto je riba (Kamata) haram je „mogućnost vaganja“, a prema Šafiji, to je „biti supstanca za hranu“.Pre nego što mudžtehid objavi presudu, to je potencijalna, a ne stvarna presuda. Kada mišlenje mudžtehida prevlada kroz idžtihad, ono postaje de facto presuda. Pošto odredbe kao što su haram i halal nisu suštinske, već kontingentne situacije, nemogući rezultat kao što je nešto što je i halal i haram ne nastaje; Pošto su to relativni kvaliteti, mogu se pripisati dvema različitim individuama. Na primer, u slučajevima dozvole (ruhsat), presuda se može promeniti iz haram u dozvoljenu (mubah). Da je haram suštinsko (zatî) značenje, ne bi se promenilo. Greška se može koristiti srazmerno onome što je potrebno, kao i srazmerno onome što se traži. Prva je bukvalna upotreba, druga je figurativna upotreba. Greška čoveka koji pogreši u nečemu što treba da uradi jeste greška u bukvalnom smislu, a greška čoveka koji pogreši zahtevajući nešto što još nije postalo obavezno je greška u prenesenom smislu. Greška mudžtehida je ove druge vrste. Međutim, ova grupa proceduralista takođe prihvata da do greške može doći ako idžtihad dolazi od nekoga ko nije kompetentan, ako mudžtehid odluči pre završetka ispitivanja, ako izvrši idžtihad na temu za koju postoje definitivni dokazi, ili ako je u suprotnosti definitivan dokaz u njegovom idžtihadu. Grupa muđtehida, koja smatra da će samo jedan od mudžtehida pronaći istinu, slaže se da Uzvišeni Allah ima konkretnu odluku o pitanju za koji ne postoji spis. Međutim, da li među njima postoje dokazi koji ukazuju na ovu odluku, oni koji prihvataju da postoje dokazi, misle drugačije o prirodi ovih dokaza. Neki ljudi su tvrdili da nema dokaza ili indicija u ovom pravcu, da je ova odredba baš kao blago koje tragalac slučajno pronađe te da će onaj ko slučajno pronađe ovu odredbu dobiti dve nagrade, a onaj ko ne može da nađe neće dobiti ni jednu nagradu zbog svog truda i zahteva. Njegove reči, koje definišu idžtihad kao nastojanje da se saznaju odluke događaja za koje Allah Teâlâ nije pružio nikakve dokaze koji bi doveli do saznanja nameravanog is‘hoda, te da je čovek obavezan da ne postigne is‘hod u takvim stvarima, već da uloži sve svoje snage i dođe do mišlenja pobede, odaje se utisak da je Cessas sklon ovom stavu, (el-Fusul fi 'l-usul, IV, 11-12). Oni koji tvrde da postoje dokazi koji upućuju na ovu odluku, razlikuju se u tome da li su ti dokazi konačni ili nagađani. Iako se oni koji tvrde da su dokazi nedvosmisleni slažu da je mudžtehid odgovoran za utvrđivanje istine, oni se ne slažu oko toga sa kakvom će se vrstom sankcija suočiti presuda idžtihada i mudžtehida kada se to ne može postići. Navodi se da su Ebû Bekir el-Esam i İbn Uleyye u ovoj grupi sa Bişr b. Gıyâs el-Merîsîjem na krajnjem kraju, a da Ebû Mansûr od hanefija i Ibn Ebû Hureyre od šafiija, takođe imaju tendenciju da to učine. Oni koji tvrde da su dokazi hipotetički, takođe se ne slažu oko toga da li je mudžtehid odgovoran za njihovu potvrdu.

Neki su tvrdili da mudžtehid nije dužan da to dokazuje zbog prikrivenosti i tajnosti dokaza, te je stoga opravdan i prinuđen da ga zadrži.Prema onima koji zastupaju ovaj stav, mudžtehid je ispravan na početku, ali pogrešan na kraju. Drugim rečima, on je odgovoran što je učinio svoj deo idžtihada, ali nije u pravu kada je reč o odluci događaja koje je tražio. Ovo je mišlenje većine pravnika, uključujući Rustuğfenîja i Pezdevîja. Druga grupa učenjaka je mišjenja da je mudžtehidu naređeno da traži ovaj spekulativni dokaz, te ako pogreši, neće biti slobodan, ali će greh biti uklonjen sa njega, (Şîrâzî, et-Tebṣıra, str. 498-499; Sirâceddin el-Urmevî, II, 290-297; Abdulaziz el-Buhârî , IV, 1138-1142). Muhattienovi* razlozi su uglavnom zasnovani na predaji, a prema njima, u Kur'anu se navodi da su Poslanici Hz.Dâvûd (a.s.) i Hz.Suleyman (a.s.) u jednom slučaju dali odvojene presude i da je jedna od njih bila tačna, (el-Enbija 21/78-79); pozivajući se na znanje ljudi koji su zaključivali i onih koji su visokog znanja, (Al-i-Imran 3/7; en-Nisa 4/83), ocrnjivanje neslaganja i razdvajanja, (Al-i Imran 3/103, 105; el-Enfal 8/46; Hud 11/118), kao i hadis koji kaže da ako je sudija ispravan u idžtihadu, dobiće dve nagrade, a ako pogreši, dobiće jednu nagradu, ukazuje da postoji samo jedna istina, (Muhattienovi* - Pitanje greške i tačnosti u idžtihadu je u centru diskusija o vladavini idžtihada, učenjaci su podeljeni u dve grupe po ovom pitanju: oni koji tvrde da je svaki mudžtehid tačan (musavvibe) i oni koji tvrde da će samo jedan od njih biti ispravan (muhattije).). Konsenzus as'haba, koji je prihvaćen kao najjače opravdanje za muhattije, sastoji se od reči i stavova as'haba o izbegavanju grešaka.Tako vide Re'y u dilemi dobrog i lošeg te traže od Allaha Teâlâ da saznaju da li je to istina od njih samih ili od šejtana (đavla) ako je pogrešno.

c). Poništavanje idžtihada.

Poništavanje idžtihada znači poništavanje presude prethodnog idžtihada. Pošto se prihvata jednakost svakog od različitih idžtihada u smislu idžtihada, po pravilu, propisno napravljen idžtihad ne može biti u suprotnosti sa drugim idžtihadom, bilo da ga je izvodio mudžtehid, sudija ili muftija. Međutim, promena idžtihada koja se dešava kod mudžtehida može imati neke posledice, (za detaljnije informacije videti Vehbe ez-Zuhaylî, str. 5 [1992], str. 40-57). Prva posledica ovoga je obaveza mudžtehida da postupa u skladu sa svojim novim idžtihadom.Na primer, mudžtehid koji brani da je muhâleat poništenje, mora napustiti svoju ženu ako se, nakon što je tri puta muhâletio sa svojom ženom, njegov idžtihad promeni u smeru da je muhâleat razvod; Više mu nije dozvoljeno da je oženi suprotno svom idžtihadu. Isto tako, kontroverzna je situacija mukellida (oponašaoca) koji postupa po fetvi muftije koji menja svoj idžtihad. Prema prihvaćenom stavu, ovaj muškarac mora da se odvoji od svoje žene, kao što se idžtihad osobe koju oponaša u pogledu Kible menja u toku namaza.Situacija je drugačija u pogledu sudskog prava. U istom primeru, ako sudija brani stav da je muhâleat raskid i tri puta odlučuje o muhâletu, pa zatim promeni svoje mišljenje, bračni drugovi koji nastave svoj brak u skladu sa prethodnom presudom suca, ne mogu se razdvojiti, a prethodna presuda o verodostojnosti braka, ne može se odbaciti. Jer, ako se zanemari prethodni idžtihad, može se desiti da se kasnije zanemari i ovaj; Time se gubi pravna stabilnost i sigurnost. Iz tog razloga, prihvaćeno je da idžtihad ne može biti zamenjen idžtihadom u pravosuđu, (Mecelle, član 16). Svatanje da će odluka sudije po pitanjima idžtihada otkloniti ranije postojeća neslaganja po tom pitanju, takođe je vezano za ovaj princip. Naime, prema Gazaliju, sudija koji donese presudu suprotno tekstu (nasu), pod uslovom da nije neispravan, kriv je i da se njegovo rasuđivanje ne može poništiti, pod uslovom da se njegovo neznanje nastavi, baš kao i u slučaju mukellefa koji misli da je pod abdestom, (a nije).

d). Mudžtehidovo oponašanje nekog drugog.

Iako postoji konsenzus da nije dozvoljeno da mudžtehid koji je izvršio svoj idžtihad i formirao čvrsto mišljenje o presudi da napusti svoju misao i postupa u skladu sa idžtihadom nekoga sa drugačijim mišlenjem, postoje različiti pogledi na vladanje osobe koja je sposobna za idžtihad i oponašanjem nekog drugog nečinjenjem vlastitog idžtihada. Ova rasprava se odnosi i na pitanje vladavine kasnijih mudžtehida koji oponašaju mudžtehide as'haba. Većina iračkih pravnika je mišlenja da učenjak može da oponaša drugog učenjaka, kako po pitanjima o kojima daje fetve tako i po pitanjima koja se odnose na sebe, dok neki drugi učenjaci smatraju da je dozvoljeno oponašati drugog učenjaka po pitanjima specifično za sebe, ali ne i po pitanjima o kojima daje fetve. Od hanefija, Muhammed b. Hasan eš-Šejbani kaže da učenjak može samo da oponaša nekoga koga smatra da ima više znanja od njega samog, ali ne može da imitira nekog sebi ravnog ili inferiornog. Većina proceduralista (usulista) imaju suprotna mišlenja. Na primer, Bakillani je preferirao stav da mudžtehid ne može oponašati as'habe i one koji su došli posle as'haba. Gazalijeva tendencija je takođe u ovom pravcu. Gazali nastavlja isti pristup u pogledu mudžtehidovog oponašanja nekoga ko je upućeniji od njega samog. Prema njegovim rečima, potrebno je razmišljati i rasuđivati. Ako na kraju ovog rasuđivanja osoba dođe do mišlenja koja je u skladu sa mišlenjem osobe koja je upućenija od od njega samoga, problem je otklonjen. Ako je stekao mišljenje koje je suprotno mišljenju učenije osobe, onda nije bitno da li je druga osoba upućenija, a u ovom slučaju mišlenje upućenije osobe je oslabljeno u očima ovog učenjak. Hanbelije su tvrdile da apsolutni mudžtehid ne može da oponaša nekog drugog, bez obzira na oskudicu ili širinu vremena, te da ne može davati fetvu o nečemu o čemu nije razmišljao, što je logična posledica činjenice da ima potencijal i kapacitet da reši problem sa kojim se sam susreće bez ičije pomoći, pošto je internalizovao potrebne informacije. Izveštava se da su Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye i Sufyân es-Sevrî bili mišlenja da bi učenjak mogao oponašati drugog učenjaka.

8). Pitanje kontinuiteta idžtihada i idžtihadskih pokreta.

Da bi se na uravnotežen način uspostavila veza između nas-a, dinamike života i društvene stvarnosti, postoji jasna potreba da se nastavi idžtihadska aktivnost koja će to osigurati u svakom periodu i društvu. Međutim, takođe je poznato da se formiranjem mezheba i kodifikacijom njihovog fikha, prvo se naširoko suzilo i ograničilo značenje idžtihada na primenu postojećeg znanja. Prema opredeljenju Jozefa Šahta, iako nije bilo ograničenja za idžtihad sve do sredine (III), (IX) veka, svatanje da su samo prethodni mudžtehidi imali kvalifikaciju idžtihada, počelo je da postaje široko rasprostranjeno nakon ovih datuma. Od početka IV. (X.). veka, postalo je opšteprihvaćeno, a nakon ovog perioda sve funkcije pravnika sastojale su se od tumačenja doktrina prethodnih imama. Ovo pitanje je u literaturi izraženo kao "zatvaranje vrata idžtihadu". Diskusija o zatvaranju vrata idžtihadu usko je povezana sa formiranjem mezheba, njihovim osnivanjem i sticanjem opšteg prihvatanja i fenomenom oponašanja.Generalno, imami, osnivači mezheba, priznati su kao apsolutni mudžtehidi u smislu da su uspostavili sopstvene procedure idžtihada te da su u poziciji da prave idžtihad i daju fetve u celom šerijatu. Uzimajući u obzir sposobnost uspostavljanja sopstvenog metoda i davanja fetvi po svim verskim temama kao odlika apsolutnog mudžtehida, sa obzirom na težinu posla koji treba da se ostvari u smislu klasičnog perioda, može se smatrati početkom ideje o zatvaranje vrata apsolutnog idžtihada. Jer, jasno je da, počev od kraja III, (IX). veka, nije bilo mnogo novog da se kaže o proceduralnim pitanjima iz perspektive dominantne perspektive u to vreme.

U stvari, čak ni šiitski učenjaci, koji su u to vreme mogli da dođu do ideje idžtihada i pokušati da formiraju metod po prvi put, nisu uspeli da formiraju alternativni metod, osim nekoliko pitanja koja su proizašla iz razlike u principima verovanja, a bili su pod uticajem Bagdadske ili Basre škole Mu'tezilija ili sunitskih škola po mnogim pitanjima. Prvi znaci pitanja zatvaranja vrata idžtihadu nalaze se u raspravi o tome da li je dozvoljeno birati (ihticar) između mišlenja koja su postojala do tada nakon određenog perioda ili ljudi. Sa tim u vezi, posle hanefijskih učenjaka Ebû Hanîfe, Ebû Yûsufa, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânîa i Zufera, Bekir b. Alâ el-Kuşeyrî el-Mâlikî, verovatno se odnosi na Mâlikia, posle 200. godina (816); neki od njih su Evzâî, Sufyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh i İbnu'l-Mubârek, i nekih drugih posle Šafija, oni su tvrdili da nije dozvoljeno činiti staru stvar, pa je tako postalo široko rasprostranjeno mišljenje da to nije dozvoljeno nakon 200. (816.), (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 275-277).Prema Ibn Hazmovoj odluci, oponašanje je počelo otprilike, sredinom II. (VIII) veka. Postalo je takođe naširoko rasprostranjeno od početka III. (IX) veka, te su počeli da se oponašaju mezhebski imami, (el-İḥkâm, VI, 142, 146). Ibn Kajjim, koji se slaže sa ovom odlukom, takođe kaže da se od istog perioda pojavio običaj da se sledi mudžtehid te da se njegove fetve zamenjuju verskim tekstovima, pa čak i da se one stavljaju ispred tekstova i da se zadovoljavaju oponašanjen, (İ'lâmu'l-muvaḳḳı'în, II, 263). Da li je moguće imati vek u kome nema mudžtehida ili ne, kako se to u literaturi izražava, „pitanje huluva*“,

(huluv - Korist koja se fiksira kroz iznajmljivanje i onoga koji daje najam je huluv. Poznati ljudi koji se bave ovim interesom zovu se huluv. U tom smislu, huluv ne daje nikakva prava svom vlasniku.),te mora da je izbilo u prvi plan sa ovim svatanjima. Nema jasnih informacija o izvoru tvrdnje da su vrata idžtihada zatvorenai ko je to prvi izneo. Suština određenja mnogih savremenih istraživača o razlozima koji su doveli do zatvaranja vrata idžtihada je činjenica da su određene škole rođene i institucionalizovane kao rezultat idžtihadskog svatanja i aktivnosti koje su viđene i sistematski nastavljene, posebno od tabiinskog perioda. Prema predajama, navodili su ga uglavnom neki učenjaci koji su živeli krajem III. (IX) veka i početkom IV. (X) veka. Iako je jasno svatanje da idžtihad nije više bio dozvoljen od početka III. (IX) veka i da samo veliki učenjaci iz prvog perioda, koji se neće više vraćati, imaju apsolutno pravo na idžtihad, vezano je za ideju da nema potrebe da se idžtihad nastavlja, nije jasno da li se navodi na mišljenje da su ova vrata zatvorena. Čini se da je aktivnost slobodnog rasuđivanja (re'y-a), koja je pratila veoma dinamičan tok u ranim periodima, bila obuzdana od strane Šafiije i zamenjena sistematskim rasuđivanjem (kijasom), koju je predvodila grupa Bagdadskih Mu'tezilija, a takođe i od šiita i zahirija. Pojava anti-re'y-skog trenda i uspostavljanje teorije idžme, značajno su uticali na proces zatvaranja vrata idžtihadu. Činjenica da je fikh, sledeći kurs formiranja, nezavisno od političke moći, možda je naterala nekoga da oseti potrebu da se stvori kontrolni mehanizam u toj oblasti, kako bi se obezbedila stabilnost pravnog života, te možda je naterala pravnike da preduzmu takve mere, posebno radi sprečavanja političkih zloupotreba. Sa idejom stabilnosti dužnosti sudije i muftije, date su učenjacima koji pripadaju četiri opšteprihvaćenih mezheba, a izražavanje mišljenja osim ovih, dovelo je do niza optužbi, počevši od bida'a na mnogim skupovima, a takođe je izazvalo situacija koja se naziva "fesâdu'z-zamân", odnosno bida'at i ljudi. Zabrinutost da bi njihova sve veća vezanost za svet dovela do pogrešnog tumačenja tekstova, mora da je odigrala ulogu u utvrđivanju mišlenja da idžtihadska aktivnost treba biti zaustavljena, (videti Karaman, str. 169-191 po ovom pitanju).

Nedavno su mislioci poput Muhammeda Ikbala, naglasili efekat formiranja uslova koji se traže kod osobe koja će činiti idžtihad, i koja je prilično savršena i stroga u uspostavljanju ovog svatanja. Međutim, uslovi koje traže metodolozi kao što su Ebû İshak eş-Şîrâzî i Gazzâlî, koji su živeli u periodima kada se tvrdilo da su vrata idžtihada zatvorena, bili su lako dostupni mudžtehidima, što ukazuje da ovo mišlenje ne odražava stvarnost. U stvari, Fazlurahman smatra da poricanje idžtihada u praksi nije rezultat naizgled izuzetno teških kvaliteta, već želje da se pruži kontinuitet mogućoj pravnoj strukturi, koja je uspostavljena, kako bi se osiguralo jedinstvo i solidarnost Islamskog Ummeta. Jedan od savremenih istraživača koji se ne slaže sa stavom da su vrata idžtihada zatvorena je Vâil b. Hallâk (Wael b. Hallaq). Pravnici koji su bili sposobni da vrše idžtihad, postojali su u skoro svakom periodu, a nakon perioda formiranja, idžtihadska aktivnost na razvoju grana fikha (furû-i fıkhı), nastavila se na različitim nivoima, kao što su ictihad, tahrîc i tercih, sve do V. (XI.) veka. On je tvrdio da je tvrdnja da su vrata idžtihada zatvorena bila netačna i da je rasprava o tome da li je postojao mudžtehid, ostala na teoretskom nivou, na osnovu razloga zato što nije bilo izjave da su vrata idžtihad bila zatvorena te da je stalna razlika u mišljenju o zatvaranju vrata idžtihadu ili odsustvu mudžtehida, sprečila formiranje idžme u ovom pravcu.Ovo gledište dele mnogi savremeni islamski učenjaci i istraživači. Iako je prihvaćeno da je apsolutni idžtihad u svom klasičnom izrazu zatvoren, sa ciljem uspostavljanja novih metoda za novi mezheb, aktivnosti kao što su tahkīku'l-menât ictihadı, mukayyed ictihad, navodi se da su aktivnosti poput idžtihada po tom pitanju nastavljene gotovo neprekidno na različitim nivoima, a napredni pravnici u ovom pogledu nisu zaostajali za prethodnim, (Sava-paša, I, 110-115; Šaht, Uvod u islamsko pravo, str 73-75). Drugo pitanje koje je usko povezano sa pitanjem kapije idžtihada je debata o tome da li je obavezno imati mudžtehida u svakom veku. Iako postoje suprotna gledišta unutar svakog mezheba, učenjaci osim hanbelija generalno smatraju da je moguće imati vek bez mudžtehida. Većina kaže o ovoj temi: „Allah Teâlâ ne oduzima znanje, ali oduzima učenjake malo po malo; Kada više nema učenjaka, ljudi usvajaju neupućene vođe i postavljaju im pitanja, a oni daju fetve, i tako odstupaju i zalutaju", (Buhari, „ʿIlim", 34; Muslim, „ʿIlim", 13), dok oni sa suprotnim stavovima koriste hadis kao opravdanje za ideju kontinuiteta idžtihada: Grupa iz mog ummeta će uvek biti na pravom putu", (Buhari, „Iʿtisam", 10; Muslim, „Imare", 170-174) i, „Allah Teâlâ će poslati nekoga ovom ummetu početkom svakog veka da obnovi njihovu veru", (Ebu Davud, „Melâḥim", 1; Ahmed b. Huseyin el-Beyhaki, I, 208). Suyuti daje detalne informacije o stranama i opravdanjima debate u svom delu pod nazivom er-Red ʿalâ men aḫlede ile'l-arż ve cehile enne'l-ictihâde fî kulli ʿaṣrin farż, (Bejrut 1403/1983). Kada je većina rekla da može postojati vek bez mudžtehida, mislili su da se angažuju u apsolutnim idžtihadskim aktivnostima na način koji bi formirao novi metod, te u tom su smislu od ranih perioda tvrdili da apsolutnog mudžtehida nije bilo. U stvari, Zerkeši je mišlenja da više nije dozvoljeno izvoditi idžtihad osim metodom četiri opšteprihvaćenih mezheba, (el-Baḥru'l-muḥîṭ, VI, 209). Ako hanbelije misle da se apsolutni mudžtehid može naći u svakom veku, u smislu izraženom u izreci „Nema veka bez mudžtehida", u istoriji hanbelijskog mezheba nije bilo nikoga ko je to postigao, osim nekoliko izolovanih pojava. Iako su kasniji učenjaci İbn Teymiyyu opisali kao apsolutnog mudžtehida, on sam ne iznosi takvu tvrdnju. Na ovom mestu se može reći da je Tûfîjev nastanak originalan u perspektivi i da, iako nije mogao da postane samostalni mezheb, njeni efekti sežu do današnjih dana. Takođe treba napomenuti da su učenjake kao što su İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin es-Sübkî ve İbn Dakīkul'îd, među šafijskim pravnicima, njihovi savremenici ili kasniji su ich opisivali kao apsolutne mudžtehide.

Počevši od VII. (XIII) veka, potreba za apsolutnim idžtihadom ponovo je ušla na dnevni red muslimanskih učenjaka, te je ta potreba počela da se izražava, iako stidljivo, počeo je da se formira diskurs u tom pravcu. İzzeddin İbn Abdusselâm, Takıyyuddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye i Takıyyüddin es-Subkî su vodeći arhitekti ovog diskursa. İbn Teymiyyeova pojava predstavljala je referentnu tačku gotovo svih reformskih projekata u narednim periodima. Ovi učenjaci su imali za cilj da ublaže duboko ukorenjenu mezhebsku podelu i otvore puteve za korist od drugih mezheba, a kao važan korak na tom putu naveli su činjenicu da je rešenje u skladu sa osnovnim ciljevima i tekstovima iznetih od strane drugih mezheba, ne bi trebalo da budu prepreka za njeno prihvatanje.U XIX. veku, inovatori kao što je Muhammed Abduh ponovo su pozivali na idžtihad, tvrdeći da islam u suštini ima kapacitet i potencijal da zadovolji potrebe savremenog sveta i da su glavni razlozi zaostalosti islamskog sveta zatvaranje vrata idžtihadu i širenja taklida. Osnova ovog projekta reidžtihada i reformacije, koji generalno ima defanzivni i donekle ideološki stil, ima za cilj da dokaže validnost verskih pravila islama u svim vremenima i mestima, jeste napuštanje tradicionalnih svatanja, koja se vide kao glavni i odgovorni za trenutnu negativnu situaciju, te uključivanje tekstova Kur'ana i Sunneta. Bila je to ideja da se odgovori na potrebe vremena i ukaže dovoljnost islama, na osnovu principa koji se ovde nalaze. Ovaj poziv je odjeknuo u mnogim delovima islamskog sveta. Intelektualci koji su prihvatili ovaj diskurs, izjavili su da nezavisni idžtihad nije samo pravo prethodnih generacija, već da je to više verska obaveza nego pravo, kako bi se obezbedio sklad između dini islama i života. Međutim, treba napomenuti da je sadržaj ovog poziva na idžtihad u to vreme svako ispunjavao različito, neko je podrazumevao fikh idžtihad, a neko značenje koje je prevazilazilo ovo. Muhammed Ikbal, koji poziva na idžtihad na isti način i sa naglaskom na filozofskoj dubini, vidi idžtihad u apsolutnom smislu kao stožer kretanja i obnove u islamskoj misli. Prema njegovim rečima, pravnici su u ovu vrstu idžtihada doveli takve uslove da nije moguće da se ostvare u jednoj osobi.Uprkos lenjosti razmišljanja, koja se može pripisati mnogim razlozima kao što su uništenje Bagdada od strane Mongola i širenje sufizma, islamska misao je, prema Ikbalu, pokazala svoj snažan potencijal za obnovu u ličnosti Ibn Tejmijje. Legitimno je i neophodno za novu generaciju muslimanskih inovatora da reinterpretira fikh principe u skladu sa sopstvenim posebnim iskustvima i promenljivim životnim uslovima. U poslednjem veku islamskog sveta moguće je govoriti o tendenciji koja smatra da je ovo isticanje idžtihada preterano i pokušava da kombinuje tradicionalna svatanja sa ovim novim tendencijama. Ova tendencija ide u prilog odabiranju odgovarajućih između tradicionalnih idžtihada, umesto idžtihada u pravom i modernom smislu, te rešavanju novonastalih problema kroz „kolektivni idžtihad“. Međutim, pristup odabira „odgovarajućeg“ iz tradicionalnih pristupa, daleko je od toga da donosi realna i trajna rešenja, jer zanemaruje transformaciju kroz koju svet prolazi i nije metodološki, kao i diskurs kolektivnog idžtihada, koji ima za cilj da ne prepusti teren tupim imitatorima i nesposobnim falsifikatorima, otkriva osećaj nedostatka samopouzdanja. Mogu se prigovoriti da je to protiv prirode idžtihada i da ima potencijal da zatvori vrata idžtihada koja se pokušavaju otvoriti. Iz ovih se rasprava vidi da se broj istraživanja i publikacija o idžtihadu u današnjem islamskom svetu povećava, te se formira bogata literatura iz ove oblasti, (za neke od njih vidi bibl.). Iako ove publikacije imaju niz različitih tendencija u pogledu analize klasične teorije i funkcije idžtihada, one su na kraju proizvod potrage za boljim razumevanjem i tumačenjem dini islama, doprinoseći tako formiranju savremene islamske misli.

Predloženo je da klasična teorija idžtihada vezuje nadležnost idžtihada za uslove do kojih je teško doći, da su pravila tuposti koja im ne dozvoljava da se promene, da ovo svatanje dovodi do toga da se vrata idžtihada zatvore nakon određenom periodu i da se od ovog perioda pa nadalje svi napori usmeravaju ka primeni postojećih odredbi ili rešavanju novonastalih događaja u okvirima predviđenim prethodnim. Iako ovo opredeljenje ima opravdanja, nije dovoljno da ukaže da je samo razumevanje idžtihada glavni i odgovorni za probleme sa kojima se islamski svet suočava u ovoj oblasti. Pitanje se ne odnosi na strukturu teorije idžtihada, već na činjenicu da u današnjem islamskom svetu konceptualni okviri i metodologija nisu dovoljno zreli i da se neizostavni doprinos idžtihada u tom procesu zanemaruje na osnovnim pitanjima kao što su odnos nassa i društvenih pojava, religije i prava, metod u razumevanju klasičnog učenja fikha, legitimnost zakonodavnih napora zasnovanih na društvenoj koristi i stvarnosti, doprinos religije u formiranju prava, uloga pojedinca i ljudske volje.

BIBLIOGRAFIJA

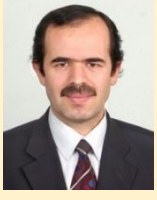
Buhârî, "ʿİlim", 34, "İʿtiṣâm", 10, 13, 21. Muslim, "Aḳżıye", 15, "İmâre", 170-174, "ʿİlim", 13. Ibn Madže, "Fiten", 8. Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1, "Aḳżıye", 11. Tirmizi, "Aḥkam", 3. Šafija, al-Um, Bejrut 1393/1973, VII, 265, 298-299. a.mlf., er-Risâle (Ahmed M. Şâkir), Kairo 1399/1979, str. 19-20, 39, 509-510. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuvajt 1405/1985, III, 30-31, 233-234, 239-244, 387-388; IV, 9-13, 17, 23, 273-384. Kadi Abdulcebâr, el-Muġnî, XVII, 270, 278, 282, 296-300, 326-327. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (Halîl el-Meys), Bejrut 1983., II, 207, 230-232, 240, 243-244, 357-400. Ibn Hazm, el-Iḥkam (Ahmed M. Shakir), Beirut 1403/1983, II, 89; V, 70-86, 121-141; VI, 16-59, 118-119, 125, 142, 146, 152; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36-38, 133-151. Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī, es-Sunenü'l-kubrâ, Haydarâbâd 1344, I, 208.Bâcî, İḥkâmu'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (Abdulmecîd Turkî), Bejrut 1407/1986, str. 707-730 (prikaz, ostalo). Şîrâzî, el-Lumaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Bejrut 1405/1985, str. 127-134 (prikaz, ostalo). a.mlf., et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (M. Hasan Heyto), Damask 1403/1983, str. 496-509, 519-525. Cuveynî, et-Telḫîṣ (Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şubbeyr Ahmed el-Umerî), Bejrut 1417/1996, III, 395-401. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Bejrut 1393/1973, I, 10, 127; II, 90-92, 95-96, 109, 129, 144-145, 200, 378. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 316; II, 229, 233-234, 264, 278-288, 350-387.Kelvezânî, et-Temhîd (Mufîd M. Ebû Amşe), Džeda 1406/1985, III, 412; IV, 307-393. Ibn Rušd, el-Muḳaddimâtu'l-mümehhidât, Bejrut, ts. (Dâru sâdır), I, 14-23. İbn Berhân, el-Vuṣûl ile'l-uṣûl (Abdulhamîd Ali Ebû Zuneyd), Rijad 1404/1984, II, 337-382. Alâeddin es-Samerkandî, Mîzânu'l-uṣûl (Abdulmelik es-Sa'dî), Bagdad 1407/1987, II, 1049-1063. Ibn Rušd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (Cemâleddin el-Alevi), Bejrut 1994., str. 137-146 (prikaz, ostalo). Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Rijad 1401/1981, II/3, str. 7-128 (prikaz, stručni). Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (Seyyid el-Jumeylî), Bejrut 1986, IV, 169-225. Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî, Aḳyisetü'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed (Ahmed Hasan Câbir - Ali Ahmed el-Hatîb), Kairo 1393/1973, str. 75-76 (prikaz, ostalo). İbnu's-Salâh, Fetâvâ ve mesâʾilu İbni'ṣ-Ṣalâḥ (Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Bejrut 1406/1986, I, 21-41, 203. İbnu'l-Hâcib, Muntehe'l-vuṣûl, str. 209. Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (Abdulhamîd Ali Ebû Zuneyd), Bejrut 1408/1988, II, 281-297. Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kairo 1393/1973, str. 429-444 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Furûḳ, Kairo 1347, II, 100-110. Beyzâvî, Minhâcu'l-vuṣûl, Bejrut 1405/1984, III, 260-299. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Keşfu'l-esrâr, Istanbul 1986., II, 169-175.Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Bejrut 1990., III, 357, 575-649. Hillî, Mebâdiʾu'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Abdulhuseyin M. Ali el-Bakkāl),Kum 1404, str. 240-250 (prikaz, ostalo). Abdulazîz el-Bukhari, Kešfü'l-esrâr, IV, 1134-1152.

İbn Abdulhak el-Bağdâdî, Ḳavâʿidu'l-uṣûl ve meʿâḳıdu'l-fuṣûl (Ahmed M. Şâkir), Bejrut 1986., str. 43-45 (prikaz, ostalo). Ebu's-Senâ el-İsfahânî, Beyânu'l-Muḫtaṣar (M. Mazhar Bekā), Dževda 1406/1986, I, 14, 18-26; III, 288-349, 362-365. Ibn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn, I, 39, 43-45; II, 230, 263, 275-279. Adududdin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Muntehâ, Bulak 1316, II, 289-304.Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbu'r-râye, [nema mesta za štampanje] 1393/1973 (al-Mektebetu'l-İslâmiyye), I, 23.Takıyyuddin es-Subkî – Tâceddin es-Subkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc, Bejrut 1404/1984, II, 246-275. Teftâzânî, et-Telvîḥ, II, 117-118. Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (Abdussettâr Ebû Gudde), Kuvajt 1413/1992, V, 13; VI, 197-269. Mulla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedayiʿ, Istanbul 1289, II, 415-436. İbnu'l-Humâm, et-Taḥrîr (u İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr), Bulak 1316, III, 291-340. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, III, 306, 307-308, 348. Mulla Husrev, Mirʾâtu'l-uṣûl, Istanbul 1308, str. 365-370 (prikaz, ostalo). Suyûtî, Taḳrîru'l-istinâd fî tefsîri'l-iđtihâd (Fuâd Abdulmun'im Ahmed), Aleksandrija 1983., str. 33-37, 48, 63-66.İbnu'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-munîr (Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd), Damask 1980, I, 42; IV, 457-527, 545. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 89-243. Aclûnî, Keşfu'l-ḫafâʾ, II, 64-65, 350-351. Bahrululûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (u Gazzâlî, el-Mustaṣfâ), Bulak 1324, II, 362, 366, 368. Şevkânî, İrşâdu'l-fuḥûl, Bejrut 1979., str. 250-264 (prikaz, ostalo). Mecelle, art. 14, 16. Sıddîk Hasan Han, Muḫtaṣaru Ḥuṣûli'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl, Kairo 1406/1985, str. 115-118 (prikaz, ostalo). Sava-paša, Studija o teoriji islamskog prava (prev. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 110-115. J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, str. 69-75 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Iǰtihād", EI2 (Eng.), III, 1026-1027. Abdulcelîl Îsâ, İctihâdu'r-Resûl, Kuvajt 1389/1969. Hayreddin Karaman, Idžtihad u islamskom pravu, Ankara 1975. Muhammed Bahrululûm, el-İctihad: Uṣûluhû ve aḥkâmuh, Bejrut 1397/1977. Seyyid Abdullatîf Kessab, Eḍvâʾ ḥavle ḳażıyyeti'l-iđtihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kairo 1404/1984. Abdulkerîm el-Hatîb, Seddu bâbi'l-iđtihâd ve mâ terettebe ʿaleyh, Bejrut 1405/1984. Nâdiye Şerîf el-Umerî, el-İctihad fi'l-İslâm, Bejrut 1405/1985.a.mlf., Iđtihadu'r-Resul, Bejrut 1405/1985. M. Fethî ed-Dirînî, el-Menâhicu'l-uṣûliyye fi'l-iđtihâd bi'r-reʾy fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Damask 1985.Abdulmun'im Ahmed en-Nemr, el-İctihad, Kairo 1987. Mehdî Feyzullah, el-İctihâd ve'l-manṭıḳu'l-fıḳhî fi'l-İslâm, Bejrut 1987.M. Sâlih Mûsâ Huseyin, el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Damask 1989.Yûsuf Kardâvî, el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kuvajt 1410/1989. Muhammed b. Ibrahim, el-Iđtihad ve ḳażâya'l-ʿaṣr, Tunis 1990. El-Hađ Moinuddin Ahmed, Hitnost idžtihada, New Delhi 1992. Umer Muhtâr el-Kādî, İḥyâʾu'l-iđtihâd fi'ş-şeḳāfeti'l-İslâmiyye, Kairo 1414/1993.Tāhā Đābir el-Alvānī, Iđtihād, Herndon 1993.a.mlf., "The Crisis in Fiqh and the Methodology of Iđtihad", The American Journal of Islamic Social Sciences, VIII/2, Herndon 1991, str. 317-337 (prikaz, ostalo). Yunus Vehbi Yavuz, Filozofija idžtihada u hanefijskom mezhebu, Istanbul 1993.Fazlurrahman, Problem islamske metodologije kroz historiju (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995., str. 157, 176. Eric Chaumont, "Iđtihad et histoire en Islam sunnite classique selon quelques juristes et quelques théologiens", Islamic Law: Theory and Practice (ur. R. Gleave – E. Kermeli), London-New York 1997., str. 7-23 (prikaz, ostalo). a.mlf., "La problematique classique de l'iđtihād et la question de l'ictihad du prophète: Ijtihad, Wahy et 'Isme", St.I, LXXV (1992), str. 105-139 (prikaz, ostalo). Ahmed Hasan, "Rani oblici idžtihada: Re'y, Qıyās i Istihsān", IS, VI/1 (1967), str. 47-79 (prikaz, ostalo). Abdulkadir Şener, "Mišlenje i idžtihad u islamskom pravu", AÜİFD, XIX (1973), str. 123-132 (prikaz, ostalo).a.mlf., "İctimai Usul-i Fiqh Discussions", AÜ Teološki fakultet, časopis Instituta za islamske nauke, str. 5, Ankara 1982., str. 231-247 (prikaz, ostalo).Bernard Weiss, "Tumačenje u islamskom pravu: teorija idžtihada", The American Journal of Comparative Law, XXVI, Berkeley 1978., str. 199-212 (prikaz, ostalo).a.mlf., "Iđtihād", ER, VII, 90-92.Wael B. Hallaq, "Jesu li vrata idžtihada bila zatvorena?", IJMES, XVI (1984), str. 3-41 (prikaz, ostalo).

a.mlf., “O poreklu kontroverze o postojanju mudžtehida i vrata idžtihada”, St.I, LXIII (1986), str. 129-141 (prikaz, ostalo).Saâd Ghrab, “L’iğtihâd ou l’effort de rénovation continue en Islam”, Islamochristiana, XI, Rim 1985., str. 135-154 (prikaz, ostalo).Subhî Sâlih, “Mecâlâtu’l-ijtihâd fi’l-muctemaʿi’l-ʿaṣrî”, el-Akademiyye, str. 3, Rabat 1986., str. 45-92 (prikaz, ostalo).M. Sellâm Medkûr, “Ehemmiyyetu istiṣmâri’l-ḫıṭaṭi’l-menheciyye fî ʿameliyyeti iđtihâd”, ed-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, XXII/1, İslâmâbâd 1987, str. 5-26 (prikaz, ostalo). Abd Halîl, “el-İctihâdu’l-cemaʿî ve ehemmiyyetuhû fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîṣ”, Dirâsât, XIV/10, Amman 1987., str. 109-235 (prikaz, ostalo).Vehbe ez-Zuhaylî, “Teġay Yuru’l-iđtihâd”, Mecelletu Kulliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, str. 5, Dubey 1413/1992, str. 40-57 (prikaz, stručni). Rahimin Affandi Abd. Rahim, “Historijski razvoj šī‘ī doktrine idžtihada”, HI, XVII/4 (1994), str. 11-26 (prikaz, ostalo).Osman Taştan, “A Literature Review on the Problem of Ijtihad”, İslâmiyât, I/3, Ankara 1998, str. 73-91 (prikaz, ostalo).D. B. Macdonald, “Idžtihad”, İA, V/2, str. 927-928 (prikaz, ostalo).Ahmed Pâketçî – Ebu’l-Kāsım Gurcî, “İctihâd”, DMBİ, VI, 599-611. Aron Zysow, “Eđtehād”, EIr., VIII, 281-286.

Tur.MEZHEP- Bos.MEZHEB - Arp. MEDHHEB – المذهب - Sistem mišlenja sa sopstvenim jedinstvenim pristupima razumevanju i tumačenju principa verovanja ili praktičnih odredbi religije; naučna i intelektualna akumulacija, koja je proizvod školovanja koje je nastalo oko ovih pristupa.

Autor:



İLYAS ÜZÜM

U rečniku, reč mezheb, koja je i infinitiv od korena zehab što znači „ići“ te imena mesta što znači „mesto i put kojim se ide“, definisana je kao celina mišlenja koja su izneli učenjaci koji se smatraju autoritetima u pronalaženju dokaza na kojima se zasnivaju primarne ili sekundarne odredbe religije i u izvođenju i tumačenju sudova iz njih, može se definisati kao „sistem koji su oni utvrdili”. Primarne odredbe u definiciji ciljaju na principe verovanja u religiju, a sekundarne odredbe se odnose na ibadet i međuljudske odnose. Mezhebi koji se fokusiraju na principe vere nazivaju se religioznim mezhebima, a ostale se zovu fikh mezhebi. Iako su neke savremene mezhebe kao što je Muhammed Ebu Zehra podvrgle istorijske autore podeli grupa izvan fikh mezheba kao političke (Šija, Hariđije) i'tikadî (Mu'tezile, Eš'arijje, Maturîdijje, itd.), ne deluje prikladno bazirati pomenutu podelu na osnovu činjenice da su politički mezhebi kasnije formirale sopstvene religiozne i fikh stavove. U islamskoj historiji, verske i političke grupe su se zvale "as'hâbu’l-makālât" tokom svoje faze formiranja. Razlog za to je taj što neki učenjaci pišu rasprave pod nazivom „makāle“ (mišljenje, reč) o društvenim problemima ili izražavaju svoje mišlenje usmeno o nekim pitanjima. Ovi stavovi, koji su postajali sve jasniji, poprimili su oblik grupisanja tokom određenog vremenskog perioda, dok as'hâbu’l-makālât je počeo da znači „grupe koje se okupljaju oko zajedničkih ideja pod vođstvom osnivača“. Kasnije je reč fırka (množina fırak) postala najčešći izraz koji izražava grupisanje u istoriji islamskih mezheba.

Na primer, Nevbahtî je svoj rad o šiitskim grupama nazvao Fıraḳu'ş-Şîʿa, dok je Abdulkāhir el-Bağdâdî, koji je proučavao verske i političke grupe, nazvao svoju knjigu el-Farḳ beyne'l-fıraḳ. Reči milel i nihal nastale su kao rezultat širenja islamske geografije te susreta sa grupama verovanja koje pripadaju drugim religijama. Milel je množina od nacije, što znači "religija", a nihal je množina od nihle, što znači "tvrdnja, mišljenje i verska grupa". S'hodno tome, fraza "el-milel ve'n-nihal" korišćena je u značenju "religije i mezheba". Pored toga, složenica „ehl-i ehva" nastala od reči heva („nedosledna misao", množina ehva) izražavala je grupe čije su osnove bile slabe i neosnovane. Kao primeri ovih upotreba mogu se pomenuti Ibn Hazmov el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvaʾ ve'n-nihal i Šehristanijev el-Milel ve'n-nihal. Iako se verske i političke grupe uglavnom pominju rečju as'hab el-makalat, mezheb i nihle u klasičnoj literaturi, a grupe praktičnog fikha se nazivaju rečju mezheb, u poslednje se vreme preferira sveobuhvatnija upotreba mezheb. Iako je koren zehab sa svojim različitim izvedenicama uključen u mnoge ajete u Časnom Kur'anu (M. F. Abdulbaki, el-Muʿcem, "zhb" art.), reč mezheb se ne sreće. Mezheb se pominje u rečniku u značenju u ajetu (et-Tavbe 9/122), a nihal i makalat se ne vide u Kur'anu. U hadisima se mezheb ne pominje kao pojam, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je generalno izrazio sukobe u koje bi njegov ummet upao sa rečju mezheb. Ova upotreba u hadisu igra ulogu u činjenici da se muslimanske razlike u verovanjima i idejama susrećemo sa više mezheba u klasičnim izvorima.

KELAM (REČ, TEOLOGIJA).

Iako su principi verovanja, ibadeta i pravila društvenog života islama otkriveni kroz objavu te preneti u život kroz verbalni i stvarni sunnet Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), svatanje i tumačenje ovog modela od strane krugova sa različitim pogledima i segmentima različitih kultura, prouzrokovale su stvarnost mezheba. Islam ima Božanski i ljudski aspekt koji ljudi razumeju i praktikuju. Realnost mezheba odgovara drugom od ovih. Dakle, mezheb nije jednostavna pojava koju formira neko ko razvija jedinstveno razumevanje jednog ili nekoliko pitanja i suprotstavlja se drugom i drugima, već se odnosi na celinu ideja i dela, kao i običaja, tradicije i običaja grupe koja prihvata Islam, (Yörukân, str. 197). Počelo je posle Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) smrti, nastavilo se do V. (XI.) veka, zatim je zastalo u XII. veku. Sa obzirom na preporod grupa od (XVIII.) veka, o fenomenu mezheba može se istaći sledeće:

a). Da bi neki misaoni ili politički pokret postao mezheb, on mora imati karakteristike pripadnosti islamu, koncentrisanost na verska ili politička pitanja, pri čemu se ova koncentracija pretvara u grupisanje, originalnu metodologiju ili doslednost u sebi. Među njima, članstvo u islamu, u suštini znači, posvećenost islamskoj veri. Prihvaćeno je da svi teološki mezhebi, osim Gālî i bâtınî mezheba, uzimaju islam kao direktnu referencu te zasnivaju svoje doktrine na Kur'anu i Sunnetu, koji su glavni izvori ove religije. Međutim, neki istoričari islamskih mezheba su kao posebnu kategoriju u svoje radove uvrstili grupe koje sebe vide u okviru islamske kulture uopšte ili govore o svom kontaktu sa islamom u labavijoj vezi. U stvari, ezoterične grupe kao što su Ismailiijje i Nusairijje, čija je verska pripadnost islamu kontroverzna, razmatrane su u studijama o istoriji mezheba, u smislu njihovog značaja za islamsku kulturu i geografiju. Zahtev da se koncentrišemo na teološka ili politička pitanja razlikuje koncept mezheba koji se ispituje u istoriji teologije i mezheba od fikh mezheba i mističnih grupa. Grupisanje je jedno od najvažnijih obeležja realnosti mezheba i ono odvaja ovaj fenomen od delatnosti koja ostaje čisto u teoriji. Iako metodologija i unutrašnja doslednost idealno važe za svaki mezheb, čini se da to više važi za glavne mezhebe.

Važno je da su neke od ideja koje su u početku bile istaknute u formiranju mezheba, učenjaci su obrađivali uporedo sa razvojem mezheba, te su utvrđivali njihove osnovne principe, pisali radove po ovoj metodologiji. Zbog toga su mezhebi, koji nisu mogli uspostaviti čvrstu metodologiju, povučene sa pozornice historije.

b). Mezhebi nisu nove religije, to su oblici koje su stečeni kao rezultat karakteristika društava koja su usvojila religiju. U tome se mogu uočiti neki tragovi društvenog okruženja, političkih dešavanja, starih verovanja i kultura. Iako je čisto razumevanje pod imenom Selefija bilo dominantno u geografiji gde je islam rođen, posebno u ranim periodima, pojava grupa kao što su Batinijja i Karamita u iranskoj geografiji, gde postoji mešavina starih verovanja i kultura duž sa islamom, ukazuje ovo, (ibid, str. 200-201).

c). Mezhebski pokreti u oblasti itikad-a bili su instrumentalni u identifikaciji i obradi osnovnih pristupa islama u pogledu vere i politike. U tom smislu, moguće je videti islamske mezhebe kao škole islamske misli u jednom aspektu. Na primer, u razvoju ideje El - Đebrija i Kaderija, koje su u skladu sa duhom nas i daleko od tecsîm'a i teşbihten'a**, u predstavljanju uravnoteženih i zdravih misli o ljudskoj volji i sudbini, veroispovesti, posebno Selefija i Mu'tazila, imaju veliki udeo. Sa druge strane, grupe Hariđija i Šiija doprinele su formiranju i sazrevanju osnovnih ideja i stavova o političkim pitanjima.

(tecsîm*'a – (Videti. MUCESSİME - Izraz koji se odnosi na one koji o Allahu Teâlâ misle kao o telu ili Mu pripisuju telesna svojstva. Isto na ovo videti. TEŞHİS - Književni termin u smislu pripisivanja ljudskih osobina životinjama, biljkama, neživim i nematerijalnim stvarima.

teşbih*'a - التشبيه - Izraz koji označava uspostavljanje sličnosti između Allaha Teâlâ i stvorenih stvari u smislu Njegove suštine, osobina i obožavanja.

U rečniku, poređenje znači „uporediti, reći da je slično ili ekvivalentno". Poređenje, koje je po značenju slično poređenju, znači „sličiti; musul što znači "sličiti". Izvodi se iz korena i znači „uspostaviti stepen sličnosti između dve stvari". Prema tome, svaka predstava je poređenje, ali nije svako poređenje predstava. Iako postoji analogija između dve stvari u smislu reči i značenja u poređenju, postoji i sličnost u pogledu suštine i atributa u predstavljanju. Prema sunitskim teolozima, poređenje je učešće u svim osobinama nekog atributa koji se nalazi i u Tvorcu i u stvorenom (Imamu'l-Haremejn el-Đuvejni, str. 168-169). Mu'tezila teolozi su, sa druge strane, smatrali pripisivanje najposebnijeg kvaliteta i Tvorcu i stvorenom kao poređenje. Prema nekim filozofima i Batinijima, poređenje znači pripisati Allahu Teâlâ bilo koje atribute koji se pripisuju stvorenjima, i bukvalno i po značenju. Sa ove tačke gledišta, Allaha Teâlâ ne treba nazivati „postojećim, živim, sveznajućim". Svemogućeg Allaha treba opisati samo bukvalnim pojmovima (Nureddin es-Sabuni, str. 30). Iako reč tešbih nije uključena u Kur'an, u jednom se ajetu idoli koje mnogobošci povezuju sa Allah-om Teâlâ pitaju: „Da li su oni izvršili čin stvaranja kao što je Allah-ovo stvaranje, i stoga se sličnost dogodila u činu stvaranja?" (er-Ra'd 13/16) te skreće pažnju da se tako nešto nikada ne može dogoditi. Osim toga, opisano je rečima „nid, šerik, misl, kukuv" (el-Bekare 2/22; el-Isra 17/111; eš-Šura 42/11; eš-Šura 42/11; el- Bekare 2/22), koji je ontološki bez premca sa Allah-ovim Teâlâ rivalom, partnerom, vršnjakom ili ravnopravnim. el-Ihlas 112/4). Imena kuddus, muteali, vahid u Imenima Husna su među imenima koja ukazuju da On Teâlâ ne liči na stvorenja. Reč poređenje se ne pojavljuje u hadiskim predajama. Musned , VI, 36, 199; Muslim, „Libas", 91-92).).

Klasifikacija mezheba.

Imajući u vidu primarne i sekundarne izvore i savremena istraživanja islamskih mezheba, vidi se da su izvršene klasifikacije zasnovane na sledećim principima:

a). Opšta klasifikacija. Islamski mezhebi se smatraju u tri grupe u smislu njihovih osnovnih oblasti neslaganja: verovanja, prakse i politike. Teološki mezhebi su grupe koje iznose različite poglede na principe vere u religiji. Pošto su predmeti na koje se ove grupe fokusiraju takođe u okviru teologije, oni se takođe nazivaju teološkim mezhebima. Međutim, umesto da se bavi istorijskim razvojem ovih grupa, nauka teologije je zainteresovana bila za njihovu doktrinarnu dimenziju i podvrgla ih nekoj vrsti prosuđivanja, ispitujući njihova verovanja i ideje i određujući u kojoj meri se ona preklapaju sa opštim islamskim verovanjima. Osnovna pitanja koja dovode do formiranja mezheba u oblasti vere su pitanja kao što su monoteizam, sudbina, odnos vere i dela. Što se tiče ovih principa, pitanja kao što su Allah-ova Teâlâ svojstva, odnos između ličnosti i atributa, razumevanje alegorijskih ajeta, ru'yetullah, Allah-ova Teâlâ volja, uputstvo i zabluda, da li su dela deo vere ili ne, i onih situacija gde se govori o onima koji čine velike grehe, (Abdulkahir el-Bagdadi, str. 10-11). Svaki od mezheba formiranih oko ovih pitanja videla je sebe na pravom putu te opisala sebe kao „ljude istine". Međutim, većina se smatra u dve grupe kao Ehl-i-sunnet i Ehl-i-Bida' u smislu veroispovesti. Sa raširenim uvođenjem sunitskih učenjaka, Ehl-i-sunneh, oni koji usvajaju put kojim idu Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i as'habi o osnovnim pitanjima vere, dok su ljudi bid'a oni koji iznose različite poglede na osnovna pitanja vere ne oslanjajući se na bilo kakve šerijatske dokaze. S'hodno tome, iako Ehl-i-Sunnet ima više ili manje raznolikosti u sebi, on uključuje glavninu muslimana, a ne izražava grupu, dok je Eh-i-Bid'ah naziv grupa koje su se odvojile od glavnog tela iz različitih razloga . I i II. u (VII i VIII) veku, kada su različite grupe iznosile svoje stavove o različitim verskim pitanjima i u izvesnoj meri postale rasprostranjene u društvu, učenjaci koji su pripadali većini, borili su se protiv ovih grupa te osećali potrebu da objasne osnovne principe religije. , pa je glavnina na neki način doživljavana kao najveći mezheb. U stvari, Abdulkahir el-Bagdadi pominje Ehl-i-sunne kao sedamdeset treći mezheb, (ibid, str. 26). Sve do sredine III.(IX.) veka, ehli-sunnet je nastavio sa pokornim stavom koji su usvojili as'habi i tabiuni. Krajem veka, pojavile su se škole Maturidiije i Eš'ariije, koje su uključivale razum kao i Sveto pismo. Prema ovome, mezhebi Ehl-i-sunne bile su tretirane u tri grupe kao što su Selefije, Ešarije i Maturidije, (Izmirli Ismail Hakkı, str. 61). Ehl-i bid'at mezhebi, sa druge strane, variraju u zavisnosti od autora, ali su uglavnom navedene kao podogranci kao što su Revâfız'ije (Šiije), Havariđi'je, Mu'tezile, Murđije, Neđđarijje, Dırariije, Karramiije i Musebbih'hije, (na primer, videti Abdulkahir el-Bagdadi, str. 28) -29; Muvaffakuddin Ibn Kudame, str. 37-38). Politički mezhebi su formirale grupe koje su nastajale u zavisnosti od sukoba vezanih za administraciju. Ovi mezhebi, čiji je istorijski razvoj istorija islama i istorija islamskih mezheba, njihove misli i ideje su predmet teologije, svoje misli i doktrine nisu ograničavale na politička pitanja, one su takođe iznosile stavove o metodu i nastanku religije u vremenu, oni su u literaturi uglavnom proučavani u okviru verskih mezheba. Sa druge strane, politički razlozi su odigrali ulogu u nastanku nekih verskih mezheba.

b). Hronološka klasifikacija.

Izvršenjem klasifikacije uzimanjem u obzir datum nastanka mezheba u klasičnim izvorima, nije uobičajena. Iako se čini da su autori koji su svoja dela poređali po hadisu sedamdeset i tri mezheba, u izvesnoj meri, vodili su računa o hronološkom redosledu, činjenica da proces nastanka mezheba nije bio baš jasan te činjenica da grupe prvog perioda koje su se uglavnom javljale u prva tri veka, uticale su na ovu klasifikaciju. Na primer, Eš'ari navodi mezhebe kao deset grupa na osnovu njihovog nastanka, (Makalatu'l-Islamiijjin, I, 65), dok ih Himjeri pominje kao šest grupa, (el-Huru'l-ʿin, str. 148). Radovi u kojima je češći hronološki red, pisani su nedavno. U ove studije, pored ranih mezheba, uključene su i grupe poput vehabizma i kadijanizma koje su se pojavile u novijem periodu.

c). Sedamdesettrostruka klasifikacija.

Druga klasifikacija koja se u izvesnoj meri uzima u obzir u izvorima, zasniva se na predanjima poznatim kao „iftirak hadis“. Dok neki od njih navode da će Jevreji biti podeljeni na sedamdeset jednu sektu, hrišćani će biti sedamdeset dve, a islamski ummet će biti podeljen na sedamdeset tri sekte, (Ebu Davud, „Sunen“, 1; Tirmizi, „ Iman“, 18), u nekima od njih se takođe navodi da će sedamdeset i dve sekte biti u paklu, a jedna će biti u raju, (Musned, III, 120; Darimi, „Sijer“, 75; Ibn Mađe, „Sunen“ , 1), nakon ponavljanja istih kazivanja u drugima, navodi se da su navedene karakteristike sekte koja će postići spas (fırka-i nađije) i da su „oni zajednica“, (Musned, III). , 145; Ibn Mađe, “Fiten”, 17; Ebu Davud, “Sunen”, 1; Tirmizi, “Iman”, 38). Osim ovih, iako nije uključen u hadiske izvore, u predaji koju prenosi Muhammed b. Ahmed el-Makdisi, navodi se da će sedamdeset i dve sekte otići u raj, a jedna sekta u pakao, a to je zenâdıka, (Ahsenu't-tekasim, str. 39). Uopšteno se navodi da je poslednja predaja izmišljena, a da su ostale autentične, (za diskusiju o predajama videti Ca'fer Subhani, I, 23-28; Ozler, 73 Sects Concept in Islamic Thought, str. 29-39). Pojavila su se različita svatanja o tome da li se ovde pod izrazom „sedamdeset tri“ podrazumeva stvarni broj ili ne. Učenjaci kao što su Makdisi, Ibnu'l-Cevzi, Fahreddin er-Razi, Celaleddin ed-Devani i Satıbi, izjavili su da se ovaj broj ne koristi u pravom smislu, da brojevi poput sedam i sedamdeset na arapskom ukazuju mnogo, a sa ovim se priča da će islamsko društvo biti podeljeno na mnoge sekte sa sporednim ograncima. Autori kao što su Ebul-Husejin el-Malati, Abdulkahir el-Bagdadi, Šefur b. Tahir el-Isferajini, Šahristani, Adududdin el-Iđi, sa druge strane, pokušavali su da dostignu sedamdeset tri dok su klasifikovali sekte uzimajući broj u njegovom pravom značenju, ali nisu mogli ostati verni broju sedamdeset-troje sa vremena na vreme, pošto između njih nije bilo harmonije u glavnim sektama i njihovim podređenim ograncima.

Razlozi za nastanak mezheba

Pojava mezheba bila je usko povezana sa mnogim razlozima. Glavni razlozi za to su što su teme o kojima se govori teško razumljive, različiti su zahtevi zainteresovanih za ovo pitanje, razlika u stepenu obrazovanja i oblasti interesovanja, usvajanje tradicionalne društvene strukture na zdrav način bez preispitivanja, i liderske ambicije nekih ljudi, (M. Ebu Zehre, str. 7-). 10). Moguće je navesti glavne faktore koji su pripremili nastanak mezheba na sledeći način:

a). Karakteristike Nas.

Iako su glavni principi koji se nazivaju zarurijjat-ı dinijje svaćeni uopšteno u Kur'anu i Sunnetu (nas), koji su osnovni izvori islama, pitanja u vezi sa njihovim detaljima nisu jasno uključena u tekstove. Navodi se da su u samom Kur'anu ajeti podeljeni na muhkem i mutešabih delove i da mutešabih mogu razumeti samo oni koji su stekli dubinu u nauci, (Al-i Imran 3/7), a ne navodi se koji ajeti su muhkem i koji su mutešabih. Na primer, mi Allaha Teâlâ nazivamo „rukom" (el-Fat'h 48/10), „licem" (el-Bekare 2/115), „prestoljem" (Taha 20/5), „nemoj dolaziti" (el. -Fadžr 89/22). Ajeti koji pripisuju atribute; raj, pakao, sirat, mizan itd. Dok neki učenjaci nisu našli za s'hodno da tumače pitanja koja se odnose na zagrobni život, čija je priroda nepoznata, te harfove na početku nekih sura, neki su smatrali da se ona mogu tumačiti. Ovo je pitanje bilo jedno od važnih faktora za pojavu teologa koji se zovu Selefije i Ehl-i-Hadis (ljudi hadisa), Musebbihe i Muđessime, a kasnije nazvani halef, od ranih perioda.

b). Problem sudbine.

U pogledu direktnog povezivanja sa delima koja nameću odgovornost na ovom i na onom svetu, pitanje sudbine je počelo da se raspravlja za vreme vladavine Hulefa-i Rašidina, i Hz. Umar i Hz. Alija (r.a.h.) su izneli neka mišlenja o sudbini. Politički i društveni događaji koji su se odigrali tokom perioda as'haba, doveli su na dnevni red pitanje sudbine, a nakon ratova kod Džemela i Sifina, mnogi ljudi su ušli u rasprave o važnosti ovih ratova i sudbine. U narednim godinama, Emevijsko tumačenje verovanja u sudbinu u skladu sa svatanjem prinude u cilju legitimisanja svojih nepravednih postupaka, dalo je ovom pitanju političku dimenziju, pa je pitanje razmatrano sa različitih aspekata. Pokret, koji je imao kontakt sa ljudima kao što su Ma'bed el-Cuheni i Gajlan ed-Dimaski, čija su imena došla do izražaja u ovim diskusijama, dovelo je do formiranja sekte Kaderijje. Sa druge strane, Ca'd b. Dirham i Cehm b. Safvan su okupili pristalice, iznoseći stavove zasnovane na sili, te su time doveli do rađanja sekte Đehmijja. Pitanje sudbine, koje je nastalo usled faktora kao što su unutrašnji sukobi, politički faktori i susret muslimana sa jevrejskom i hrišćanskom teologijom, utrlo je put nastanku nekih sekti te je uvek zadržala svoj kvalitet kao važan problem u kome su gotovo sve sekte iznosile svoje stavove.

c). Politički razlozi.

Dok Šahrastani u uvodu svog rada ističe da je najveći sukob u islamu taj oko koga se vadu mačevi je halifat (el-Milel ve'n-nihal, I, 13), orijentalisti takođe navode da politički razlozi imaju posebno mesto u formiranje sekti. Hz.Ebu Bekir, izabran je za halifu na sastanku koji je održan neposredno nakon Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) smrti. Međutim, ovo pitanje su prijavile ensarije, koji su podržali Sa'd b. Ubâde'evu kandidaturu za halifat, Hašimije su želeli da Hz.Ali, koji nije mogao da prisustvuje sastanku zbog Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) sahrane, bude izabran za halifu. On nije mogao da spreči podelu as'haba u četiri grupe: muhađeri koji su sproveli halifat Ebu Bakru, i oni koji nisu usvojili nijednog od postojećih kandidata, ostali su neutralni. Sa druge strane, politička previranja koja su nastala iz raznih razloga, iz druge polovine Hz.Uthman'ovog perioda, proširila su se i rezultirala šehadetom (mučeništvom) halifa. Ovi događaji su učinili neizbežnim da se neke grupe pojave na osnovu političkih ciljeva i razumevanja. Ove grupe nisu propustile da se oslanjaju na verske tekstove da opravdaju svoje političke misli ili da pokriju svoje ciljeve iza svojih političkih ciljeva. U stvari, grupa koja nije pristala na arbitražnu praksu u bitci kod Sifina dok je učestvovala u Hz.Ali'jevim redovima te se povukla u Haruru, dovela je do rađanja haridžita, koji su bili prva sekta.

Isto tako, u raspravama o halifatu, oni koji su bili za Hz.Aliju, podeljeni su u grupe u zavisnosti od političkih događaja koji su se razvijali tokom vremena, a pojavile su se mnoge sekundarne sekte koje su se ujedinile oko stava da je halifat pravo Hz.Alije i njegove dece, ali su se međusobno razlikovali u pojedinostima. Politički razlozi doveli su do formiranja dve glavne sekte poput haridžita i šiita, a takođe su igrali važnu ulogu u drugim aktivnostima grupisanja.

d). Plemenska razdražljivost.

Iako je loza i plemenska razdražljivost, koja datira još od antičkih vremena, te je u poodmakloj fazi bila u Dobu neznanja (Đehalijeta), bila je sprečena principom superiornosti zasnovanom na pobožnosti u islamu, (el-Huđurat 49/13) te se nije mnogo videla za vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ponovo se pojavila nakon njegove smrti, izazvala je mnoge nesuglasice i političke sukobe, bivajući jedna od faktora aktivnosti frakcija. Hz.Uthman'ovo imenovanje njegovih rođaka na važne položaje oživelo je dugogodišnji sukob Hašemita i Emevija, predstavljalo je jednu od glavnih pritužbi pobunjenika. Muavija b. Ebu Sufjan nije odao odanost Hz.Aliji na osnovu toga što je bio ravnodušan prema Hz.Uthmanovom stradanju te da je skrivao pobunjenike u svojoj vojsci, te kao rezultat toga, došlo je do bitke kod Sifina. Isto tako, velike borbe u prošlosti između plemena Mudar i Rebia dovele su do toga da Mudar stane na stranu Hz.Alije, takođe je uticajan bio u tome što je Rebija napustio Hz.Alijevu vojsku i pridružio se haridžijima.

e). Sociokulturni razlozi.

Religiju islama, koja je počela da se širi od vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.), usvojili su i Jevreji, hrišćani i zoroastrijanci. U zavisnosti od konvertitskih pokreta, osvajačkih aktivnosti i političke dominacije, islam je zahvatio širok prostor od Sirije, Palestine, Iraka, Egipta i Severne Afrike, Andaluzije, Irana, Horasana, Turkestana, Kavkaza i Indije, te su u tom procesu islam prihvatili pripadnici mnogih, različitih religija. Dok su neki od ljudi, koji su napustili svoja stara verovanja te prihvatili islam, za kratko vreme su prihvatili osnovna načela nove religije, neki su , posle dugog vremena, uspeli da je usvoje, dok neki drugi, koji su se pretvarali da veruju, iako zapravo nisu verovali, kovali su razne planove da se osvete. Oni koji su prihvatili islam pokušali su da formiraju svoja nova verovanja i misli pod uticajem svojih starih verovanja i tradicija, te kao rezultat toga, ovi razlozi su doveli do formiranja nekih sekti.

Historija.

Dok su muslimani uspeli da uspostave savez na polju vere i društvenog života u vreme Alahovog Poslanika, incident koji se dogodio tokom njegove smrti i koji se u izvorima naziva „događaj Kirtas" tumačen je na različite načine tokom formiranje sekti. U vreme kada se njegova bolest pogoršavala, Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je tražio da mu se donesu papir i olovka i da se zapiše ono što će reći. Neki drugovi, uključujući Hz.Umera, rekli su da nema potrebe za tim, te da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) uputio takav zahtev jer mu se bolest pogoršavala, da će im Allah-ova Teâlâ knjiga i sunnet Hz.Poslanika (s.a.v.s.) biti dovolni, dok su drugi izrazili suprotno mišljenje, nakon čega je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „On im je rekao da se ne svađaju sa njim i da ga ostave na miru (Buhari, "'Ilim", 39; Muslim, "Vasiiet", 22). Ovaj događaj je u izvorima ispričan na različite načine. Dok šiitske grupe kažu: „Da mu je želja bila ispunjena, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bi diktirao da Hz.Ali bude imam posle njega", većina as'haba i drugih muslimana je zaključila iz ajeta u kojem se navodi da je vera završena, (el-Maide 5 /3) te da je Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) saopćeno sve što je potrebno.

On je naveo da savet od kojeg je Resûl-i Ekrem odustao zbog rasprave ne može biti u vezi sa suštinom vere, inače bi ga bez ikakve prepreke preneo svom ummetu, (Fıglalı, Imamijje Šiija, str. 17-22). Prvo važno neslaganje koje se dogodilo nakon smrti Hz.Poslanika (s.a.v.s.) je nesumnjivo bila rasprava o halifatu. Neki od Ensarija, koji su saznali da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) preminuo, okupili su se kod poglavice plemena Hazređ Sa'd b. Ubâde'ja, da bi mu odali svoju odanost. Ebu Bekir, Umer i Ebu Ubejde b. Cerrâh, bili su svesni situacije. Kada je Cerrâh došao na sastanak, tok događaja se promenio i kao rezultat toga, odanost je data Ebu Bakiru. Hašimiti, posebno Hz.Ali, koji nisu mogli da prisustvuju tom sastanku, takođe su odobrili legitimitet halifata Ebu Bakiru. Od ovog perioda do perioda kada su mezhebi formirani, sukobi oko intelektualnih i političkih pitanja nastavili su da se javljaju (za više informacija videti Šahristani, I, 13-26). O istoriji mezheba u vezi sa sukobima moguće je raspravljati pod dva naslova.

a). Politički mezhebi.

Prva politički mezheb su haridžije. Kada je Hz.Ali trebalo da pobedi u svojoj kampanji u Sifinu protiv Mu'avije, koji mu se nije zakleo na vernost na osnovu toga što nije pronašao kātile halife Uthmana i kaznio ih što je pre moguće, stvar je prosleđena arbitrima kada je Mu'avijina vojska stavila stranice Kur'ana na vrh koplja i pozvala drugu stranu na arbitražu po Knjizi Allaha Teâlâ, (10 Safar 37 / 28. jul 6017). Kada je odluka počela da se čita među vojnicima, neki pripadnici plemena Temim usprotivili su se praksi sloganom „Presuda pripada samo Allahu Teâlâ" te su tražili od Poslanika da prekrši sporazum. Apelovali su na Hz.Aliju da prekrši dogovor, ali, kada nisu mogli na to da ga ubede, povukli su se u Harûrâ'ju. Ova grupa, koja broji oko 12.000, između sebe je birala imama i vremenom razvijala svoje ideje. Ova grupa, koja nije sklona da prihvati promene u svojim društvenim slojevima i da svati suštinu religije, te stoga, blisko vezana za vanjski izgled religije, ispoljava negativan stav prema nastojanjima pomirenja, postaje sve oštrija, počinje da ubija one koji nisu prihvatili njihove stavove čineći tekfir prema Hz.Uthmanu i Hz.Alije. Haridžije, koji su se često pobunili u Kufi i Basri tokom perioda Emevija, širili su strah i trepet, svaki put su bili podvrgnuti oštrom progonu, nisu odustajali od političkih aktivnosti te su nastavili svoju pobunu u Severnoj Africi dvadeset godina, počev od 102. (720. -21). Sekta, koja se podelila u različite grane u prvim godinama Abasidskog perioda, razvila je pobunjeničke pokrete pronalazeći prilike da se šire posebno u Iraku i njegovoj okolini i u severnoj Africi. Ogranak Ibazije osnovao je Rustemi državu u Tahertu, a Sufrî Midrârî'je su postigli određeni uspeh oko Sicilmâse. Vremenom su Ibazije formirale privremene vlade u Libiji i Tunisu, dok uprava koju su uspostavili u Umanu opstala je do današnjih dana. Druga politička sekta su šiiti. Nakon što je Hz.Alija ubijen od strane haridžija u Kufi, nakon neuspešne arbitraže i borbe protiv haridžija, njegove pristalice su se zaklele na vernost njegovom sinu Hz.Hasanu, ali se Hz.Hasan složio sa Muavijom i odrekao se halifata, tako da je Muavija uspostavio državu Emevija kao halifa Islamskog sveta, (41/661). U danima blizu njegove smrti, Muavija je imenovao svog sina Jezida za halifu, ali je to izazvalo reakcije. U danima blizu njegove smrti, Muavija je imenovao svog sina Jezida za halifu, ali je to izazvalo reakcije. Mučeništvo Hz.Huseina, koji je insistirao da se ne povinuje Jezidu, u Kerbelâ (10 Muharam 61/ 10. oktobar 680) predstavljao je jedan od najvažnijih razloga za dalju borbu u razvoju. Kada je pokret Tevvâbîn propao, pojavio se Muhtar es-Sekafi, koji je tvrdio da je ortak Imama i Mehdia Husejnovog sina Muhammed b. Hanefiyye, kako bi se osvetio Husejnovim ubicama. Previranja koja su počela u drugoj polovini Hz.Uthmanovog perioda te se nastavila sve do incidenta u Kerbelâ, dovela su do pojave nepovezanih sekti koje su se vremenom ujedinile oko ideje da halifat pripada Hz.Aliji i njegovoj deci.

Ove zajednice, koje se uglavnom nazivaju šiiti, autori istorije sekti (Šehristani, I, 145; up. Es'ari, I, 65) dele ih na grupe Keysâniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, İmâmiyye i Gāliyye. Kejsaniije, koji je dobio ime po Ebu Amre Kejsanu, prema preovlađujućem mišljenju, to je prva ekstremna šiitska grupa koja tvrdi da je Muhammed b. Hanafija imam i mehdi. Sekta, koja je ponekad usvojila ekstremna verovanja kao što su tenâsuh, hulûl ve rec'at, bila je podeljena na ogranke kao što su Muhtâriyye, Hâşimiyye, Kerbiyye i Rizâmiyye, počela je da nestaje sredinom II (VIII.) veka, a nestala u istoriji oko vek kasnije. Zeydiyye, to su oni koji su usvojili imamet Zeyd b. Zeynelâbidîna i njegovog sina Jahje. Zejd, koji se pobunio protiv Emevija u Kufi 122. (740), nije uspeo, jer su ga pristalice ostavile usamljenog te je ubijen. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je naveo da HzAlija nije imam po imenu već po svom karakteru i da halifat čestitog čoveka važi čak i ako postoji neko vrliji.U tom pogledu, Hz. Zejdija, koja prihvata da se halifat Ebu Bekira i Umera jednoglasno smatra legitimnim, je sekta koja je sa svojim umerenim idejama najbliža Ehl-i-Sunnetu. Zejdi (Abdulkahir el-Baghdadi, str. 30-38), koji su bili podeljeni u grupe kao što su Cârûdiyye, Suleymâniyye (Cerîriyye) i Butriyye, dugo su ostali u neorganizovanom stanju te su uspostavili države u Tabaristanu i Jemenu koristeći prednost slabljenja abasidske administracije. Zejdije iz Tabaristana su nastavili svoje postojanje do 305. godine (917-18), dok se Zejdije Jemena nastavljaju do danas. Ismailije, koji se smatraju među Bâtınî'je i gālî'ije grupama, prihvataju da je nakon smrti Džafera es-Sadika, imamat prešao na njegovog najstarijeg sina Ismailija, a sa njega na njegovog sina Muhammeda.Mejmun el-Kada i njegov sin Abdullah, koji su rukovodili pokretom, postavili su sektu u Bâtınî karakteru, daleko od islamskog svatanja, sa elementima koje su prikupili iz starih religija Bliskog istoka i nove platonističke filozofije. Stekla je značajne pristalice u Kufi, Basri, Jemenu, Bahrejnu, Iranu i Severnoj Africi, ostvarila je velike političke uspehe sa pokretom Kurmati u Bahrejnu, osnovala fatimidsku državu u Egiptu 297 (910), a kasnije se podelila na ogranke Nizarija i Musta'lija. Danas Ismailije imaju članice u više od dvadeset zemalja pored Irana, Avganistana i Indije. Imamije, koja čini najveću granu šiita, nazvana je ovim imenom jer smatra da Hz.Alija i njegovu generaciju treba smatrati legitimnim imamima. Ograničavajući broj imama na dvanaest unutar ove grupe, koja je podeljena bila na nekoliko grana, Isnašarije su vremenom postale predstavnikom svih šiita. Sekta, koja je imala priliku da slobodno piše i širi svoje veroispovesti, posebno tokom Buvajhidskog perioda, sledila je politiku zasnovanu na takıyye* tokom perioda Seldžuka, te je pratila promenljiv kurs tokom Ilhanidskog perioda, ponovo je došla do dominantne pozicije sa osnivanjem Safavidske države (1501).

(Takiyye – التقية - To je izraz koji znači sakriti svoja uverenja i reći suprotno kada je to neophodno pred opasnost po život ili imovinu.).

Iako su se pojavili i razvili u Iraku, šiiti, koji su dobili veliku podršku u Iranu, nastavili su svoje postojanje u različitim oblicima tokom perioda Avšara, Kadžara i Pahlavija nakon Safavida, te su preuzeli vlast pod vođstvom Homeinija 1979. godine. Danas je sekta zvanična sekta Irana. Osim ovih, postoje i gālî-bâtınî sekte kao što su nusajrizam i druzi, koji su uglavnom povezani sa šiitima.

b). Verne sekte.

Sekte koje su nastale u istoriji islama iz intelektualnih i verskih razloga različito su navedene u istorijskim izvorima sekti. Ebul-Hasan el-Eš'ari sekte verovanja, Havari, Šiiti, Murdžije, Mu'tezile, Cehmiije, Dirariije, Husejniije, Bekriije, Amme, As'habu'l-hadis i Kullabiije (Maḳālâtu'l-İslâmiyyîn, 65) ; Abdulkahir el-Bagdadi Kaderiije-Mu'tezile, Murcie, Neccariije, Cehmiije, Bekriije, Dırariije, Karramiije i Musebbihe (el-Fark, str. 114-230); Šahristani ga pominje kao Kaderiije i Sıfatiije (el-Milel ve'n-nihal, I, 6). Pored toga, sa obzirom na pokrete kao što su Vehhabiije i Kadijaniija, koji su se pojavili nedavno, moguće ih je podeliti na dve sekte kao rane sekte i novije sekte.

Sekte prvog perioda.

Prva od ovih sekti su Kaderiije. Iz razloga kao što su politička previranja među muslimanima, rezultati bitaka kod Džemela i Sifina i činjenica da su Emevijei neke od svojih loših praksi pripisivali sudbini, počeo je pokret oko ideje da se dobrovoljne akcije ne mogu pripisati sudbini. , pod vođstvom Ma'beda el-Cuhenija i Gailan ed-Dimaskija, i u II. Polovini (VIII.) veka ujedinila se sa mutezilima koji su imali paralelne stavove. Prema opštem mišljenju Mu'tezila, čiji se nastanak različito vrednuje u klasičnim izvorima i savremenim studijama, nakon što je Vasil b. Ata napustio skupštinu predavanja Hasan-i Basrija, rekavši da osoba koja počini veliki greh neće biti vernik ili nevernik, već će ostati u rasponu između vere i neverovanja, on i njegove pristalice su nazvane "Mu'tezile" (oni koji su otišli). Sa prvim nastankom pokreta i davanjem ovog imena, bilo je neophodno objasniti islam masama i oceniti razvojna politička dešavanja u smislu islamskih verovanja. Pod vođstvom Ubejda, počelo je intelektualno grupisanje. Pokret, koji se prvi put pojavio u Basri, postepeno se razvijao i pronašao pristalice u Bagdadu, sa učenjacima kao što su Nazam i Cahiz, koji su pripadali školi Basre, i Bişr b. Mu'temir, koji je pripadao bagdadskoj školi. Uz uticaj učenjaka kao što su Mu'temir, Ebu Musa el-Murdar, Ca'fer b. Harb, proširio se u mestima kao što su Sirija, Irak, Egipat, Isfahan, Curcan i Horasana. Članovi sekte, koji su sebe nazivali „ehlu'l-adl ve't-tevhid", isticali su rad na racionalnom utemeljenju osnovnih islamskih verovanja, te doprineli razvoju islamske misli i doveli do pojave sunitske teologije. Me'mûn, jedan od Abasida, imao je svoj najsjajniji period za vreme vladavine Mu'tasım-Billâh i Vâsiḳ-Billâh, ali je pao u nemilost za vreme vladavine Mütevekkil-Alellah, U IV. (10.) veku dolazi u dodir sa šiitima te ponovo dobija uticaj te se širi u oblastima Horasane i Transoksijane (Mâverâunnehir), a od kraja ovog veka gubi karakter samostalne sekte te njegove ideje, osim pitanje imamata, uglavnom su usvojili Zeydiyye i İsnâaşeriyye šiiti. Murdžije, koja se pojavila u ranom periodu, bivala je sve očiglednija usvajanjem umerenog razumevanja protiv politike Emevija, zasnovane na arapskim elementima i strogom haridžijskom mentalitetu, te je počela da formira grupu pred kraj I. (VII) veka., te je dobila najveću podršku halife Umer b. Abdulazîz'a tokom perioda Emevija. Sekta, koja je krenula iz Meke i Medine i našla značajne pristalice u Iraku, Damasku, Horasanu i Transoksijani, sprovodila je naučne aktivnosti posebno u mestima kao što su Belh, Nišapur, Rej, Herat, Samarkand, Buhara i Fergana. Murdžije su se, podržane od Abasida protiv haridžija i šiita, ubrzo stopile u maturdijsku tradiciju ehl-i-sunneta, koja je bila uticajna u regionu, (za druge sekte videti Abdulkahir el-Bagdadi, str. 204-229). U periodu kada su uočeni prvi intelektualni pokreti i formirane sekte, islamsko društvo je uglavnom bilo u jedinstvu u veri, ibadetu, društvenom životu i političkim pitanjima. Neki od učenjaka koji pripadaju ovom glavnom telu, osetili su potrebu da izraze svoje mišljenje pred opozicionim sektama. U II i III. (VIII-IX.) veku, učenjaci kao što su Hasan-ı Basri, Ebu Hanife, Malik, Šafii, Ahmed b. Hanbel, dali su važne izjave i dela zaštićena autorskim pravima u ovom kontekstu.

Među njima, grupa koja se razvila pod vođstvom Ahmad b. Hanbela i koja poznata bila po imenima kao što su Selefije, Ešeriije, Ehl-i hadis, Sıfatijje, oslanjala se na Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, kao i u principe prenošene od as'haba (drugova) i koja je oštro kritikovala ljude koji su se nadmetali. Međutim, učenjaci koji su videli da selefijski metod nije dovoljan protiv Mu'tezila, počevši od kraja III. (IX.). veka, koristili su isti metod te su osnovali teologiju Ehl-i-Sunnah, poznatu kao Maturidiije i Eš'ariije. Paralelno sa razvojem ove dve škole, Selefije su u velikoj meri nestale te je mogla da bude zastupljena samo od nekoliko učenjaka u svakom veku. U kasnijem periodu, selefističku liniju su nastavili Takıyyuddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah İbnu'l-Vezîr ve Şevkânî, te su ušli u poseban intelektualni i politički medij sa pokretom Vehabizma. Maturidije, koja je nastala pod vođstvom Ebu Mensur el-Maturidija u Transoksijani, kao nastavak linije Ebu Hanife, postala je škola za kratko vreme iako je manje poznata od Eš'ariija, sistematizovala je veru Ehl-i-Sunneh te je sarađivala sa Mu'tezilama u regionima gde je bio uticajan te se borila sa drugim frakcijama. Maturidiije, koji su stekli snažnu strukturu preko Ebu Ahmeda el-Ijazija, Ebu Bekira el-Ijazija i Rustufeğnîja, jednog od Maturidijevih učenika, predvodili su Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ûşî, Buharalı Nûreddin es-Sâbûnî, İbnu'l-Humâm ve Hızır Bey, sa delima koje su napisali takvi učenjaci, on je usvojio Akidu Ehl-i-Sunneh za široku publiku, (Topalolu, str. 120-134; Kutlu, Imam Mâturîdîdî ve Maturidilik, pp. 398-408). Škola Eš'ariiia, osnovana u sirijsko-iračkom bazenu pod vođstvom Ebu'l-Hasana el-Eš'arija, ubrzo se brzo proširila te je postala verski mezheb. Nakon Eš'arija, učenjaci kao što su Bâkıllânî, İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî i Devvânî, izradili su važna dela te su uticajni bili dugim vekovima. Velike države kao što su Abasidi, Seldžuci i Osmanlije, videli su ih i usvojile Ehl-i-Sunneh kao pravi islam te su ga, u velikoj meri, štitile. Danas, osim šiita i nekih malih sekti, islamski svet se u pogledu verovanja pridržava mentaliteta ehl-i- sunneta.

Nedavni pokreti.

Među pokretima koji su se pojavili u poslednjem periodu, oni sa sektaškim karakteristikama su bahaizam, čiji je odnos sa islamom kontroverzan, kao i vehabizam i kadianizam. Bahaizam je oblik šejhizma, koji je rođen u mezhebu İsnâaşeriyye, i babističkog pokreta, koji je njegov proizvod, koji je izneo Mirza Husejin Ali Nuri u Iranu. Iako je u početku bio zasnovan na islamskoj kulturi u pogledu nekih svojih pogleda, prihvaćeno je da je proizašao iz kruga islama. Vehabizam je u XVIII. veku u oblasti Nedžd u Arabiji. Nastao je kao pokret verskog i političkog karaktera pod vođstvom Muhammed b. Abdulvehaba. Kadijanizam je osnovao Mirza Gulâm Ahmed Kadijani na indijskom potkontinentu, tvrdeći da objava nije prekinuta, a Gulâm Ahmed'ov hicrî, to je škola koja tvrdi da je mudžedid XX. veka, a 1914. godine podeljena je na kadijski ogranak, koji se zalagao za strogost u svojim mislima, i ogranak u Lahoru, koji je bio umereniji.

Geografija.

Teološki i politički mezhebi su nastavile svoje postojanje sa različitim geografskim obimom i različitim životnim vekom. Od IV. (X.) veka, uspostavljanjem teologije Ehl-i-Sunne, utemeljenje principa verovanja na racionalnim principima kao i Kur'an i Sunnet, te podrška islamskih država, posebno Abasida, Seldžuka i Osmanlija, drugi teološki mezhebi, osim nekih bâtınî grupa, prešle su u istoriju. Ova glavna struktura, koju čine teolozi, pravnici, učenjaci hadisa, učenjaci jezika i književnosti, kiraet imami i komentatori, sekundarne sufije, mudžahedini, angažovani u islamskim osvajanjima i opšta muslimanska populacija (Abdulkahir el-Baghdadi, str. 26), postala je glavna struktura dominantnog svatanja celokupne islamske geografije. Selefije, jedna od osnovnih teoloških škola ovog svatanja, proširila se uglavnom u regionu Hidžaza. Eš'arije je pronašla priliku da se proširi na mestima kao što su zemlje Magriba, Egipta, Sirije i Iraka, dok je Maturidije pronašla priliku da se proširi u Centralnoj Aziji sa svojim rodnim mestom, Transoksijanom, i u Anadoliji i na Balkanu sa Osmanlijama. Oni koji su hanbelije u fikhu, uglavnom pripadaju selefijama, skoro svi malikiji i većina šafija i mali deo hanefija pripadaju mezhebu ešarije, a većina hanefija pripada mezhebu maturidije. Danas, stopa ehli sunneta među muslimanima prelazi 90%. S'hodno tome, moguće je reći da su 1 milijarda 350-400 miliona od 1,5 milijardi muslimanskog stanovništva danas suniti.Ibazije žive u ograničenom broju u Umanu, Hadramutu, Zengibaru, Libiji, Tunisu, Alžiru i raznim delovima Zapadne Sahare. Otprilike 40-45% Umana je Ibazi. Vidi se da se ova populacija smanjila nedavnim preobraćenjem Ibazija u Zengibaru u šafijskom mezhebu. Sekta je i dalje rasprostranjena među berberskim plemenima u severnoj Africi. Danas se procenjuje da je broj svih Ibazija oko 2-3 miliona (DIA, XIX, 260-261). Najveća manjinska sekta koja je opstala do našeg vremena su šiiti te nastavljaju da postoje u regionima kao što su Azerbejdžan, Jemen i Bahrejn, osim Iraka i Irana. Pokazano je da odnos šiita prema islamskoj populaciji varira između 6-12%. Iako je Imamija izgubila svoju sektašku moć od 92% u Iranu (Momen, str. 260), u Azerbejdžanu ona čini 70%. Stopa u ostalim zemljama je procenjena na sledeći način: Irak 57,1%; Bahrejn 54,4%; Liban 29,8%; Kuvajt 18,8%; Pakistan 14,5%; Saudijska Arabija 2,3%; Indija 1,8%. Uz to, potrebno je ovome dodati i ljude koji su migrirali u Evropu i Ameriku sa oko 40-50.000 konfesija u Severnoj Africi (DIA, XXIII, 146). Zeydiyya, koja se nekada širila u različite regione Iraka, Tabaristana, Dailama i Jemena, danas se nalazi samo u Jemenu. Pre ujedinjenja 1990. Zeydiyya je zvanična sekta bila Jemenske Arapske Republike. Danas, iako se uticaj sunitskih učenjaka povećava iz mesta u mesto, stopa zejdija koji održavaju svoje prisustvo u centru i severnom Jemenu je oko 55-60% (Balta, str. 385). Pripadnici Ismailije, sa svojim ograncima Nizari i Musta'li, živeli su u Indiji u Bombaju, Kalkuti, Barodi, Suretu, Ahmedabadu, Hajderabadu, Sidhpuru, Dohadu, Gudžaratu; Karači u Pakistanu; Kabul, Bedahšan u Avganistanu; Rušan na zapadu Pamira; Kajn, Birđend, Muminabad, Nasrabad, Mezdab, Nisabur i Dizbad, uglavnom u oblasti Horasan u Iranu; Oni žive u odvojenim zajednicama po različitim stopama u mestima kao što su Haraz i Havzan u Jemenu. Kaže se da je Ismailija iz Musta'lija bilo oko 2 miliona, a nizarita oko 8 miliona (DIA, XXIII, 132). Danas druzeizam nastavlja da postoji u Libanu, Siriji, Palestini i Jordanu te ima procenjenu populaciju od oko 450-500.000 (ibid, X, 47). Bâtınî (Ezoterična) Nusayriyye postoji u Siriji, Libanu i na jugu Turske. Njeni članovi, čije se stope u Siriji kreću između 7-12%, uglavnom žive u regionu Latakije (EI2 [Eng.], VIII, 146). Nusajrije u Libanu imaju veoma malu populaciju. Populacija ove grupe, koja živi oko Hataja, Adane i Tarsusa u Turskoj, procenjuje se na nekoliko stotina hiljada. Teško je dati tačne brojke o populaciji Aliyyullāhîle (Ehl-i-Hakk) u nekim regionima Irana i Iraka, koji se smatraju unutar bâtınî (ezoteričnih) i gali šiitskih sekti.

Narod Kızılbaš, koji se danas uglavnom zove Alevi, živi u Turskoj i u nekim regionima, u veoma ograničenom obimu, i na Balkanu. Kadijani imaju ukupno oko 2 miliona stanovnika, u zavisnosti od organizacija koje su osnovali u Evropi, Aziji, Pacifiku, Americi i delimično u Africi, posebno u Pakistanu (DIA, XXIV, 139).

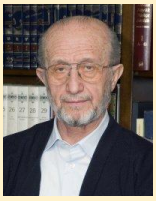
BIBLIOGRAFIJA

Lisânu'l-ʿArab, "ẕhb" čl. M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, "ẕhb" čl. Musnad, III, 120, 145. Dârimî, "Siyer", 75. Buhari, "ʿZnanje", 39. Muslim, "Vašijjet", 22. Ibn Madže, "Sunen", 1, "Fitan", 17. Ebû Dâvûd, "Sunen", 1. Tirmizi, "Îmân", 18, 38. Ibn Qutaybe, Teʾvilu muḫtelifi'l-ḥadîṯ, Kairo 1326, str. 80-87 (prikaz, ostalo). Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (ur. M. Cevâd Meşkûr), Teheran 1341 hş./1963, tip.lokacija. Hayyât, el-İntiṣâr, tur.yer. Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Beirut 1404/1984, str. 17-18, 93, vidi također. vrsta.mjesto. Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (ur. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Beirut 1411/1990, I, 65-66, 167; vidi također vrsta.mesto. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd (ur. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, str. 683-687 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Huseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (ur. S. Dedering), Istanbul 1936., str. 10, vidi također vrsta.mesto. Makdisî, Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 37-43 (prikaz, ostalo). Şeyh Mufîd, Evâʾilu'l-maḳālât (izd. İbrâhim el-Ensârî), [bez mesta izdanja] 1413. (Matbaatu'l-mihr), str. 34-39 (prikaz, ostalo). Abdulkāhir el-Baghdādi, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid), Bejrut 1411/1990, str. 10-11, 26, 28-29, 30-38, 114-230, vidi također. vrsta.mesto. Ibn Hazm, el-Faṣl (Umayra), II, 265-267; vidi također vrsta.mesto. İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), str. 13-25, vidi također. vrsta.mesto. Batalyevsi, el-Inṣaf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Damask 1403/1983, str. 33 i dalje. Šahristani, ul-Milel wa'n-niḥal (nsr. Ahmed Fehmi Muhammad), Bejrut 1410/1990, I, 6, 12-26, 145, 176-201; vidi također vrsta.mesto. Neşvân al-Himyerî, el-Ḥûru'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kairo 1948., str. 148. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, Telbîsü İblîs (nşr. M. Munîr ed-Dımaşkī), Kairo 1368, str. 5-23, 82-85, 90-112. Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), tur.mesto. Muvaffakuddin Ibn Kudâme, Lümʿatü'l-iʿtiḳad (Bekir Topaloğlu, The Science of Theology: In Introduction), Istanbul 1981., str. 37-38 (prikaz, ostalo). Ebû Muhammed el-Yemenî, ʿAḳāʾidu'ş-şelaṣ ve's-sebʿîn frḳa (M. Abdullah el-Gāmidî), Medina 1414, I-II, spec. mesto. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (Istanbul 1341-43) (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, str. 61, 107-108. I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ et al.), Kairo 1946. → Bejrut, ts. (Dâru'r-râidi'l-Arabî), str. 167-222 (prikaz, ostalo). J. Wellhausen, Uvod u najstariju historiju islama (trc. Fikret Işıltan), Istanbul 1960., str. 102-130 (prikaz, ostalo). Uzunçarşılı, Naučna organizacija, str. 21-27, 40. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibu'l-İslâmiyyîn, Bejrut 1971, I, 33-34; II, 7-9. W. Montgomery Watt, "The Study of the Development of the Islamic Sects," Acta Orientalia Neerlandica (ur. P. W. Pestman), Leiden 1971, str. 82-91 (prikaz, ostalo). a.mlf., "The Great Community and the Sects", Theology and Law in Islam (ur. G. E. von Grünenbaum), Wiesbaden 1971, str. 25-36 (prikaz, stručni). a.mlf., Period formiranja islamske misli (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, tip.lokacija. M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Kairo 1394/1974, str. 7-20 (prikaz, ostalo). S. Wild, "Muslim und Madhab", Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (ed. U. Haarmann – P. Bachmann), Bejrut 1979, str. 674-689 (prikaz, ostalo). Ethem Ruhi Fığlalı, Religious Islamic Sects in Our Time, Istanbul 1980, ur.place. a.mlf., The Birth of İbadiye and Its Views, Ankara 1983, str. 19-52 (prikaz, ostalo). a.mlf., Imamiyya Šia, Istanbul 1984., str. 17-22 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Razlozi koji utiču na rađanje sekti", Časopis Instituta islamskih nauka Teološkog fakulteta AU, str. 4, Ankara 1980., str. 115-131 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Ibâziyye", DIA, XIX, 260-261. a.mlf., "Isnaashariyya", a.e., XXIII, 146. a.mlf., "Kadijanizam", a.e., XXIV, 139. Bekir Topaloğlu, The Science of Theology:

Introduction, Istanbul 1981., str. 23-34, 57-61, 97-98, 109-261. L. Gardet, Les Hommes de l'Islam, Pariz 1982., str. 197-216 (prikaz, ostalo). Mahmûd Şâkir, Sukkanü'l-ʿâlemi'l-Islami, Bejrut 1403/1983, str. 25-41 (prikaz, ostalo). W. Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, članak br. Raditi. 233-254; članak br. II, str. 109-168; članak br. III, str. 32-39 (prikaz, ostalo). Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, New Haven 1985, str. 260. Ali Abdulfettah el-Mağribî, el-Fıraḳu'l-kelâmiyye, Kairo 1986, ur. mesto. J. Strayer, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, XI, 135-140. Fuad I. Khuri, Imams and Emirs, London 1990., str. 27-28, 49-60, 61-96. G. Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam, Hampshire 1991., str. 37-80 (prikaz, ostalo). Mahmud Muhammed Mezrua, Târîḫu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, Kairo 1412/1991, str. 11-53 (prikaz, ostalo). Abdulmun'im al-Hifnî, Mevsû'atü'l-fıraḳ ve'l-cemâ'ât ve'l-meẕâhibi'l-Islâmiyye, Kairo 1413/1993, str. 5-10 (prikaz, ostalo). Ca'fer Subhânî, Buḥûṯ fi'l-milel ve'n-niḥal, Kum 1413, I, 23-28. P. Balta, Islam u svijetu (tr. Nihal Önol), Istanbul 1994., str. 382-400 (prikaz, ostalo). Mîsem b. Cenâbî, ʿİlmü'l-milel ve'n-niḥal, [nema mjesta za ispis] 1994. (Muessesetü Îbâl), tur.yer. İsmâil el-Arabî, Muʿcemü'l-fıraḳ ve'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Maghrib 1413/1993, str. 9-35 (prikaz, ostalo). M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, Bejrut 1415/1995, str. 37-53 (prikaz, ostalo). Mevlut Özler, Koncept 73 sekte u islamskoj misli, Istanbul 1996., str. 29-39, 65-85. a.mlf., Nomenklatura ehli-sunneta i ehli-bid'ata u islamskoj misli, Erzurum 2001., str. 37-85 (prikaz, ostalo). Murat Ergin, Uloga plemenskih asabijja u rađanju političkih i teoloških sekti (doktorska teza, 2000.), Institut društvenih znanosti Sveučilišta Harran.Sönmez Kutlu, Murjiah i njegovi utjecaji u procesu islamizacije Turaka, Ankara 2000., str. 1-18 (prikaz, stručni). a.mlf., "Bibliografija vezana za Ebû Mansûr el-Mâturîdî i Maturidi Cultural Environment", İmam Mâturîdî and Maturidiism (ed. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, str. 385-432 (prikaz, ostalo). Anke von Kuegelgen – Ashirbek Muminov, "Samarkandski teolozi u periodu Maturidi", a.e., str. 259-270 (prikaz, ostalo). Yusuf Ziya Yörukân, Ebû'l-Feth Şehirstânî: Komparativna studija o "Milel i Nihal" i Usûl u proučavanju sekti (ur. Murat Memiş), Ankara 2002., str. 197, 200-201. W. Thomson, "Sekte i islam", MW, XXXIX (1949), str. 208-222 (prikaz, ostalo). Osman Aydınlı, "Uloga Mevâlîja u formiranju sekti", Časopis Teološkog fakulteta Sveučilišta Gazi Çorum, II/3, Çorum 2003., str. 1-26 (prikaz, stručni). Cemil Hakyemez, "Napori da se stavovi vernih sekti utemelje hadisima", a.e., II/4 (2003), str. 59-88 (prikaz, ostalo). D. Gimaret, "el-Milal wa'n-niḥal", EI2 (Eng.), VII, 54-55. H. Halm, "Nuṣayriyya", a.e., VIII, 145-148. M. Hašim Kamali, "Mezheb", ER, IX, 66-70. Avni İlhan, "Bâtiniyye", DİA, V, 191-194. İrfan Abdulhamid, "Cebriyye", a.e., VII, 205-208. Şerafettin Gölcuk, "Cehmiyye", a.e., VII, 234-236. Mustafa Öz, "Durzizam", a.e., X, 39-48. a.mlf – Mustafa Muhammed al-Shek'a, "Ismailiye", isto, XXIII, 128-133. Hamid Algar, "Ehl-i Hak", a.e., X, 513-515. İlyas Uzum, "Kızılbaş", a.e., XXV, 546-557.

Religijska odredba razdvajanja na mezhebe.

Autor:



BEKİR TOPALOĞLU

Glavni razlog zašto se islam naziva religijom monoteizma je vera u jedinstvo Allaha Teâlâ, a prihvaćeno je kao uslov monoteizma da sledbenici ove religije održe društveno jedinstvo i solidarnost. Nakon što je u Časnom Kur‘anu navedeno da je verovanje u monoteizam uključeno u zdravo stvaranje ljudskih bića, vernici su upozoreni da ne narušavaju integritet svoje vere te da se ne razdvajaju u različite grupe, (er-Rum 30/30-32; v. Maturidi, vr 564a). U drugom ajetu se navodi da se tačka triangulacije religije koja je otkrivena poslednjem Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), kao i Hz.Nuhu, Hz.Ibrahimu, Hz.Musau i Hz.Isau (a.s.), sastoji u tome da se drži zdrave vere koja se zasniva na principu tevhida i da ne pada u podelu, (eš-Šura 42/13). U Kur‘anu se navodi da su ljudi bili jedinstvena zajednica (ummeh el-vahida), iako su do njih dolazili jasni podaci i dokumenti, kasnije su zapali u neslogu u verovanju, i nakon toga je Allah Teâlâ slao nove Poslanike, (el-Bekare 2 /213; Junus 10/19). ; el-Mu'minun 23/52-53), posebno zbog strasti, ljubomore, okrutnosti i preteranih sklonosti ljudi iz knjige, uprkos tome što im dolazi dovoljno informacija (bagi; vidi Ragıb el-Isfahani, el-Mufredat, „bgi” art.). Prijavljeno je da su se podelili u grupe i da su prekoračili granice prava i legitimiteta, prikrili istinu i napustili vođstvo zarad svetskih želja, (el-Bakara 2/174-176, 253; Al-i Imran 3/19; Merjem 19/37-38; ez-Zuhruf 43/63 - 65; el-Đasije 45/16-17).Promene u svetim tekstovima prethodnih monoteističkih religija te potreba da se neke odredbe obnove kao odgovor na potrebe koje su se javljale tokom vekova, dovele su do slanja poslednje objave. Časni Kur'an je Hz.Muhammedu (s.a.v.s.) dao dužnost da prenosi objavu i da očuva društveno jedinstvo svojih članova. Jer, nikakvo nova objava neće doći, i nijedan drugi ummet neće preuzeti zadatak da naređuje dobro i zabranjuje zlo, uvek birajući alternativu vere, prateći srednji put između dve krajnosti, i ovim stavom bivajući svedoci istine, (al-Bakara 2/134, 141; Al-i Imran 3/110). Poznato je da je u periodu Medine, gde je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) osnovao prvu islamsku državu, uložio je velike napore da obezbedi i zaštiti društveno jedinstvo, i da pravilno svati objavu koja predstavlja izvor religije, te da približi ajete knjige iskreno. Detalji njegove borbe da uspostavi i održi jedinstvo i solidarnost između Ensarija i Muhadžira, kao i Evs i Hazređ koji čine Ensarije, te da eliminiše subverzivne pokrete koji mogu doći od licemera u zemlji i stranih elemenata u inostranstvu, uključeni su u izvore. U celoj suri Al-i Imran potrebno je iskreno pristupiti ajetima objave, ne upadati u duboke nesuglasice po verskim pitanjima, pokoravati se Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), ne izazivati ga od strane Naroda Knjige i drugih grupa, da veruje u sve Božanske objave, stara i nova, da štiti društveno jedinstvo, da ratuje itd. Vidi se da ima mnogo naređenja i saveta kao što su strpljenje, hrabrost i odanost u slučaju nevolje. Sigurno je da su ideološke razlike koje narušavaju društveno jedinstvo i solidarnost, kao i sukobi koji imaju za cilj da eliminišu ili neutrališu objavu kao i izvorne i osnovne odredbe religije koju ona stvara, zabranjeni u Časnom Kur‘anu.

Međutim, Kur'an objavljuje da će doći do sukoba u društvu koje se sastoji od ljudi kojima je Allah Teâlâ dao slobodu volje. U Kur'anu se takođe pominje da bi AllahTeâlâ , da je hteo, učinio da svi ljudi imaju isto verovanje i razmišlanje, ali se navodi da bi se okrenuli različitim pravcima zbog svrhe svog stvaranja i svog statusa (el -Maide 5/48; Hud 11/118-119). Islam je sistem koji obuhvata i samog čoveka, prirodu u kojoj živi i šire, kao i mnoge subjekte kao što su Tvorac i Vladar univerzuma, Njegov odnos sa čovekom i prirodom i život posle smrti. Nije lako razumeti ovaj sistem, učestvovati u njemu i s'hodno tome prilagoditi svoje ponašanje. Kao što je naznačeno u poglavlju Al-i Imran (3/7), nemoguće je da svi na isti način razumu ajete (mutešabihat), koji uključuju predmete koji prevazilaze polje iskustva i mentalnog zaključivanja, a koji su pogodan za ljudsko razumevanje za tumačenje na različite načine. Osim ovoga, postoje i drugi faktori koji su uticali na pojavu mezheba u islamskoj istoriji, (ibid.). Različiti pogledi na verska pitanja vezana za ibadet i praktičan život, a samim tim i podela na mezhebe, čak ni konzervativni učenjaci ne smatraju štetnim, (Topaloglu, str. 101-103). Ovi učenjaci, koji se generalno nazivaju Selefije, nikada nisu našli za s'hodno da daju različita tumačenja o osnovnim principima i odredbama religije. Ono što oni podrazumevaju pod „različitim pogledima" su misli koje su u suprotnosti sa sadržajem pojmova „sunnet" i „zajednica" prisutnih u nekim tekstovima koji se prenose kao hadis. Ovaj sadržaj je u istim tekstovima objašnjen kao „put kojim smo ja i moji saputnici". Oni koji ostaju verni dotičnom sadržaju nazivaju se "ehli sunne vel-džema'at", što znači "oni koji slede put kojim su Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i njegovi as'habi (drugovi) išli na polju verovanja". Iako se u hadiskoj literaturi pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) u vezi sa presudom o podeli na mezhebe, gotovo da ne postoji predaja čija je autentičnost van sumnje. Uopšteno govoreći, kritičari hadisa prihvataju da su predanja koja se iznose o mezhebima i njihovim osnivačima izmišljena (Kandemir, str. 170). Kao što dokazuju hadisi da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.⟶ „ sallallahu alejhi ve sellem"), imao naređenja i savete da se ne napušta muslimanska zajednica (džema'at) (Tirmizi, "Fiten", 7; Vensinck, el-Mu'cem, "cmʿa" [cemaʿat] čl.) pokazao je mnogo primera za to u medinskom periodu posle seobe, što je takođe poznato. Pored toga, Resulullah (s.a.v.s.) je izjavio da su stvari koje su kasnije nastale bile bid'at i jeres, te je zabranio takvo ponašanje (DIA, VI, 129-131). Međutim, kada se uzmu u obzir tekstovi ovih hadisa, položaj i uslovi stvarnog sunneta, podrazumeva se da se pod pomenutim sunnetom i činom napuštanja zajednice ne podrazumeva usul-i-din. Naime: Tokom mekanskog perioda, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) se borio sa idolopoklonstvom, tiranijom i moralnim problemima koji su bili nespojivi sa superiornom čašću čoveka. Tokom perioda Medine, pokušao je da izgradi uzornu zajednicu iz društva koje je uključivalo licemere, kao i generaciju koja je postala muslimanska nakon što je ogrezla u tradiciji Neznanja, kao i Jevreje koji su davali prioritet svojim interesima. Ovo novo društvo hvaljeno u Kur'anu (et-Tevba 9/100; el-Hašr 59/8-9) predstavljalo je prvu zajednicu koja je sledila put i metod (sunnet) koji je oblikovao Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.). Islamski učenjaci uglavnom svataju sunnet Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) kao put koji je on (a.s.) odredio i pokušao da oblikuje. Kada se ispitaju brojni sunnetski hadisi, podrazumeva se da ovaj koncept znači način i metod koji treba slediti u pogledu oblika tokom obavljanja ibadeta i toka života. Naime, poznato je da kasnija pitanja vere nisu bila na dnevnom redu u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) nisu postavljena pitanja iz ove oblasti. S'hodno tome, cilj Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) da se svojim naredbama i preporukama ne odstupa od Sunneta i zajednice, je postizanje društvenog jedinstva i solidarnosti, što je opisano kao "sibgatullah" (Božanska boja) u Časnom Kur'anu (el-Bakara). 2/138).

To znači, usvajanje islamskog načina života. U stvari, „ponašanje svakoga ko zasniva stvar koja nije uključena u naše delovanje i stav je neprikladno“, (Buhari, „Sulh“, 5; Muslim, „Akzıje“, 17) i „Delavanje svakog ko izmisli neki stil delovanja osim našeg ponašanja je neprikladan i Hadisi koji kažu „to je netačno“ (Ebu Davud, „Sunnah“, 5; za druge izvore videti Vensinck, el-Muʿcem, „hds“ art.) ukazati na ovo pitanje. Ebu Mensur el-Maturidi, u svom tumačenju ajeta koji kaže da se Poslanici (a.s.) neprestano šalju u društva tako da ljudi nemaju nikakve dokaze (huđđat) ili izgovore koje mogu izneti protiv Allaha Teâlâ (en-Nisa 4/165), navodi da ako se to uzme u smislu istine, ovde dokaz su ibadet i praksa koje se mogu spoznati putem prenošenja. On kaže da se sastoji od praksi vezanih za život (šerâi‘); jer, osnovni principi religije su ona vrsta pitanja koja se mogu saznati putem zaključivanja, čak i ako nema obaveštenja Hz.Poslanika, (Teʾvilatu'l-Kurʾan, vr. 172a). Darimi, koji pridaje veliki značaj pitanju poštovanja Sunneta i izbegavanju iznošenja ideja o verskim pitanjima u zavisnosti od sopstvenog svatanja i kulture, kako se vremena menjaju, posvetio je uvod u svom es-Sunen ovom pitanju. Darimijevi merfû hadisi, koji se tiču ove teme, uglavnom pripadaju oblasti sekundarnih odredbi religije i načina života. Gotovo sve njegove predaje koje se tiču religijskih pitanja i mezheba, sastoje se od predaja koje se ne pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Uz Kutub-i Sitte, Malikov el-Muvattaʾ, Ahmed b. Izrazi koji izazivaju podele, diskriminatorne i štetne za veru u predajama hadisa u Hanbalovom el-Musnedu i Darimijevom el-Sunanu, (Vensinck, el-Muʿcem, "mrk" art.) Inspirisani konceptom otpadništva), pripisani su grupi zvanoj Marika i češće Havariđijima. Međutim, kada se prouče pomenuti hadiski tekstovi, vidi se da su izjave Resulullaha (s.a.v.s.) vezane za praktični život, kao što je podela plena.U stvari, iz hadisa se razume koji prenosi Buharija da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) tumačio reč "marik" kao "onaj koji napušta religiju i napušta zajednicu", ("Diyât", 6; up. Lisanu'l-ʿArab , "mrk" art.). U suštini, poznato je da su haridžije politički pokret koji je napustio zajednicu. Sedamdeset i tri mezhebska hadisa, kojima konzervativni učenjaci i pisci istorije mezheba, koji ne smatraju za s‘hodno da ih dele na mezhebe u osnovnim odredbama religije, pridavajući značaj njima, treba ispitati u smislu teksta, atribucije, misije koju muslimani treba da nose kao i sociološku stvarnost. Hadis klevete, koji kaže da će se ljudi iz Knjige podeliti na sedamdeset jednu ili sedamdeset dva mezheba te da samo jedan mezheb može ući u Dženet, a da će se njegov sopstveni ummet podeliti na sedamdeset tri mezheba te da će samo jedna od njih ući u Dženet (ili Džehennem) pripisuje se Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) preko nekoliko as‘haba kao i Ebu Hurejri. Osim Buharije, Muslima i Nesaija, autori Kutub-i Siittea, postoji dosta razlika u tekstu hadisa koji prenose Ahmed b. Hanbel i Darimi. Najsveobuhvatniji od različitih tekstova koji pripadaju početku hadisa je taj da su Jevreji podeljeni na sedamdeset jednu sektu, a hrišćani na sedamdeset dve sekte, (Ibn Mejs, „Fiten“, 17; Ebu Davud, „Sunnet“, 1). Postoje razlike u skoro svakoj reči ostalih tekstova vezanih za ovaj deo, a samim tim i u njihovom sadržaju. U nastavku teksta su još neka dodatna kazivanja da samo jedna od sedamdeset jedne ili sedamdeset i dve sekte može ući u Dženet. Sledeći deo teksta hadisa je da će Hz.Muhammedov (s.a.v.s.) Ummet biti podeljen na sedamdeset i tri sekte. Predaja koju prenosi Ebu Hurejra i koja se nalazi u Musnedu (II, 332), Ibn Madže („Fitan”, 17), Ebu Davudu („Sunnet”, 1) i Tirmizi („Iman”, 18) završava se ovde. U kazivanjima koja dolaze od drugih as’haba, navodi se da su sve osim jedne od sedamdeset i tri sekte predodređene za Džehennem (pakao), a na pitanje ko će se u nekoj od njih spasiti, kažu „oni koji nisu napustili zajednicu“ ili „oni koji su išli putem kojim smo išli ja i moji saputnici“, (Za izvor predaje videti Ozler, str. 22-27). Predaja koju su preneli Makdisi i Ibn el-Vazir, koja u potpunosti menja odluku izraženu sadržajem u poslednjem delu hadisa iftiraka, je sledeća: „Sve od sedamdeset i tri sekte su na nebu osim jedne.“ Prema ovim učenjacima, druga predaja nije autentična i pouzdana, (Ahsenu't-tekasim, str. 39; el-ʿAvasım ve'l-kavasım, I, 186-187; III, 170-172; Aclunf. , 149-150).

Ibn Hazm je rekao da hadis klevete nije dobar u smislu pripisivanja, i da se hadis u ovoj situaciji ne kvalifikuje kao dokaz čak ni od onih koji prihvataju vest o jedinstvu (el-Fasl, III, 247-248), i Ibn el-Vezir je rekao da je hadis prenet od Ebu Hurejre te da je validan samo deo u kome se navodi da će se pripadnici nebeske vere podeliti u grupe, (el-ʿAvasım ve'l-kavasım, I, 186-187 III, 170-172). Drugi učenjaci i izučavaoci hadisa, prihvatili su predanje Ebu Hurejre kao autentično, ali nisu smatrali verodostojnim predanje da će sve muslimanske sekte osim jedne biti na nebu, jer, atribucija nije pomenuta, (za diskusiju o autentičnosti predaja , videti Acluni, I, 149-151; Nasır b. Abdullah b. Ali el-Kıfari , I, 36-37; Ozler, str. 29-39). Abdurahman Beduin je, uzimajući u obzir sadržaj i položaj hadisa sedamdeset i tri sekte, izjavio da je mišljenja da se takva kazivanja ne mogu prihvatiti kao autentična. Zato, što je nezamislivo da neparne brojeve na početku kazivanja Hz.Poslanik (s.a.v.s.) pomene pre nego što se to desi. Pored toga, činjenica da svaka sekta sebe smatra da je postigla spasenje čini nevažećim sadržaj i rezultate hadisa, (Mezahibu'l-Islamiijjin, I, 34). Kada se ispituje da li je verski dozvoljeno podeliti se na sekte, od velike je važnosti razmotriti misiju koju muslimani treba da nose. Među izjavama Kur'ana (a.m.) je da je Hz.Muhammed poslednji Poslanik (s.a.v.s.), da islam, koji je on (a.s.) propovedao i pokazao način primene, ima sadržaj koji je kriterijum istine za sve religije, te da njegov ummet preuzima dužnost da svedoči istini, (lk.bk.). Teško je prihvatiti u smislu predaje i razuma da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) islama izjavio – na samom početku – da će dužnost kao što je „predstavljanje istine", koja će trajati sve dok postoji svet, biti poništena. Jedina osnova za takav koncept je hadis koji ima problema u pogledu atribucije i teksta.Sa druge strane, pored ajeta od kojih su neki gore pomenuti, postoje i hadisi koji govore da će Hz.Poslanik (s.a.v.s.) biti ponosan na mnoštvo svog ummeta na Sudnjem danu, (Ibn Mace, „Nikah", 1; Ebu Davud, „Nikah", 3; Acluni, I, 318-319). Ne čini se logičnim tumačiti da će većina njegovog ummeta otići u raj nakon mučenja u paklu. Vidi se da su autori istorije mezheba, koji su uzeli u obzir hadis sedamdeset i tri sekte, imali poteškoća da popune broj sedamdeset tri u svojim delima, pripremali su različite planove sadržaja i uključivali različite klasifikacije u određivanje glavne i sporedne sekte. Među njima su i učenjaci kasnijeg perioda, kao što su Šahristani (Topaloglu, str. 106). Ovaj veštački stav ukazuje da su sedamdeset i tri sektaška gledišta nespojiva sa stvarnošću. Akaidskih mezhebi, po njihovom nastanku i razvoju od IV. (VIII.) veka., i od kraja X. veka do danas, više od 90% muslimanskog stanovništva bili su suniti (selefiji, maturidije, ešarije), 6-7% su bili šiiti, a preostala mala manjina, bila je povezana sa ekstremnim i ezoteričnim (bâtınî) pokretima.Prema svatanju koje je usvojeno i široko rasprostranjeno od Ebu Hanife i koje je postalo princip, muslimani koji su iz naroda Kible, ne mogu se držati izvan granica religije, (vidi TEKFIR). Da bi zaštitila svoju egzistenciju i vrednosti, da bi predstavljala misiju nasleđenu iz istorije te ispunila svoje dužnosti, muslimanska društva moraju biti u stanju da prevaziđu stereotipne sektaške percepcije kada je to potrebno i proizvedu teze koje će rešiti probleme dana u vezi sa tekstovima. Međutim, ova aktivnost ne bi trebalo da naruši društveno jedinstvo i solidarnost, niti treba da ima za cilj ukidanje ili neutralisanje osnovnih principa i odredbi religije.

BIBLIOGRAFIJA

Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, "bġy", "snn" čl. İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, "snn" čl. Lisânu'l-ʿArap, "bġy", "snn", "mrḳ" čl. Wensinck, el-Muʿcem, “cmʿa” (cemâʿât), “ḥdṯ”, “mrḳ” art. Miftâḥu kunûzi's-sunna, "ummet", "ḫavâric" čl. Musnad, II, 332. Dârimî, “Muḳaddime”, 16, 19, 22-23, 30, 35. Buhari, “Ṣulḥ”, 5, “Diyat”, 6. Muslim, “Aḳżıye”, 17. İbn Mâce, “Fiten”, 17, “Nikâḥ”, 1. Ebu Davud, "Sunnet", 1, 5, "Niqaḥ", 3. Tirmizi, “Îmân”, 18, “Fiten”, 7. Mâturîdî, Teʾvîlâtu’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Biblioteka., br. 40, vr. 172a, 564a. Makdisî, Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 39. Abdulkahir el-Baghdâdî, Uṣûlu'd-dîn, Istanbul 1346 → Bejrut 1401/1981, str. 329-342 (prikaz, ostalo). Ibn Hazm, el-Faṣl, III, 247-248. Gazzâlî, Tehâfutu’l-felâsife (izd. Suleyman Dunya), Kairo, ts. (Dâru'l-maârif), str. 82-83 (prikaz, ostalo). İbnu'l-Vezîr, el-ʿAvâṣım ve'l-ḳavâṣım (ur. Şuayb el-Arnaût), Bejrut 1412/1992, I, 186-187; III, 170-172. Sehâvî, el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene (izd. Abdullah Muhammed es-Sıddîk), Kairo 1375/1956, str. 158. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdurrezzâk), Kairo 1368/1949, str. 49-53 (prikaz, ostalo). Aclûnî, Keşfu’l-ḫafâʾ, I, 149-151, 318-319. M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975., str. 170. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibu'l-İslâmiyyîn, Bejrut 1979, I, 34. Nasir b. Abdullah b. Ali el-Kıfârî, Mesʾeletu't-taḳrîb beyne Ehli's-sunne ve'ş-Şîʿa, Rijad 1413, I, 36-37. Bekir Topaloğlu, Kalam Science: Introduction, Istanbul 1996., str. 101-103, 106 (prikaz, stručni). Mevlut Özler, Koncept 73 sekte u islamskoj misli, Istanbul 1996., str. 22-27, 29-39. Muhammed Ebu'l-Ecfân, "Munâṣaratu'l-meẕheb ve eṣeruhe'l-ʿilmî", Mecelletü Câmiʿati'z-Zeytûne, str. 1, Tunis 1412-13/1992, str. 129-161 (prikaz, stručni). Rahmi Yaran, “Bid'at”, DİA, VI, 129-131.

Književnost.

Autor:

İLYAS ÜZÜM

Od ranih perioda, dela koja su pisali ljudi sa različitim idejama o mezhebima ili idejama koje im se pripisuju, knjige koje je napisala muslimanska većina da bi odgovorila na njih, i nedavne studije u islamskom svetu i na Zapadu, stvorile su bogatu literaturu. Većina dela tipa „makālât“, koja su počela da se pišu u II.(VIII.) veku, nisu preživela do našeg vremena. Ova tradicija se nastavila i nakon formiranja mezheba, a počela su da se pišu dela kao što su „firak" i „milel-nihal" u kojima su teološki stavovi svakog mezheba upoređivani i kritikovani međusobno, a posebno sa stavovima muslimanske većine., a govorilo se i o drugim religijama i verovanjima. Iako ova aktivnost, koja je trajala do VII.(XIII.) veka, nije mogla da učini značajniji napredak zbog perioda stagnacije, novija istraživanja donela su preporod.

1). Klasični izvori. U bibliografskim izvorima, uključena su dela kao što su: Yemân b. Rebâb'ov Kitâbu'l-Maḳālât, Necde b. Âmir el-Hanefî'jev el-Maḳāle, Hafs b. Eşyem'ov Kitâbu'l-Fıraḳ ve'r-red ʿaleyhim,i Kalhâtî'jev el-Keşf ve'l-beyân. Odeljak poslednje knjige o sektama objavljen je pod imenom el-Fıraḳu'l-İslâmiyye min ḫilâli'l-Keşf ve'l-beyân, (Muhammed b. Abdulcelil, Tunis 1984). Od članova Mu'tezile-Zeydiyye su: Muhammed b. Şeddâd ez-Zurkān'ijev Kitâbu'l-Maḳālât, Hayyât'ın el-İntiṣâr (Albert N. Nader, Beyrut 1957), deo Mu'tezile Kâ'bî'ev el-Maḳālâtu'l-İslâmiyye, (Faẓlu'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātu'l-Muʿtezile, Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974 u str. 63-119), İbnu'l-Murtazâ'nijev el-Milel ve'n-niḥal (Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959), Mogu se istaći kompilacije kao što je Neşvân el-Himyerî'jev el-Ḥûru'l-ʿîn (Kemâl Mustafa, Kairo 1948), jedan od autora İsnâaşeriyye Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'jev Fıraḳu'ş-Şîʿa (Beyrut 1404/1984), Sa'd b. Abdullah el-Kummî'jev el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (Muhammed Cevâd Meşkûr, Teheran 1963), dela šejha Mufîd'a pod nazivom Evâʾilu'l-maḳālât (Tebriz 1371), predstavljaju važne primere. Ahmed b. Hanbel'ov Kitâbu's-Sünne (Mekke 1349) ve er-Redʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (Abdurrahman Âmire, Riyad 1982), Uthman b. Saîd ed-Dârimî'ev er-Redʿale'l-Cehmiyye (Gösta Vitestam, Leiden 1960), Malatî'ev et-Tenbîh ve'r-red (Sven Dedering, İstanbul 1936), İbn Batta'ova knjiga el-İbâne (Rızâ b. Na'sân Mu'tî, Riyad 1988) su neki od njih.Neki od srodnih radova učenjaka Maturidije su sledeći: Mâturîdî, Kitâbu'l-Maḳālât; Necmeddin en-Nesefî, Beyânu'l-meẕâhib; Ebû Muhammed Uthman el-Irâkī, el-Fıraḳu'l-mufteriḳa (Y. Kutluay, Ankara 1961); Kemalpaşazâde, Risâle fi'l-fıraḳı'ḍ-ḍâlle (Suleymaniye Biblioteka., Lâleli, nr. 3711, vr. 114a-b); Akkirmânî, Risâle fî beyâni'l-fıraḳı'ḍ-ḍâlle (Suleymaniye Biblioteka., Fâtih, nr. 5353, vr. 18-21; Za radove u ovoj oblasti vidi. Levinstein, str. 89-118). Učenjaci Eš'arije su napisali neke knjige da pruže informacije o sektama i da ukažu na tačke u kojima se one razlikuju od opšteg islamskog svatanja.Među njima biti, Eş'arî'jev Maḳālâtu'l-İslâmiyyîn'i (M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1411/1990), Abdulkāhir el-Bağdâdî'jev el-Farḳ beyne'l-fıraḳ'ı (M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1411/1990), Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî'jev et-Tebṣîr fi'd-dîn'i (M. Zâhid Kevserî, Beyrut 1988),

Şehristânî'jev el-Milel ve'n-niḥal'i (Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1410/1990), Fahreddin er-Râzî'jev İʿtiḳādâtu fıraḳı'l-muslimîn ve'l-muşrikîn'i (Ali Sâmî en-Neşşâr, Kairo 1938), Şemseddin el-Kirmânî'jev el-Fıraḳu'l-İslâmiyye'si (Selîme Abdurresûl, Bağdat 1973). Iz sekte Kerrâmiyye Muhammed b. Heysam'ov el-Maḳāle,Kitâbu'r-Red ʿale'l-bidaʿ ve'l-ehvāʾi je od Makhûl en-Nasefîja iz Murcií-Kerrâmî tradicije (Marie Bernand, AIsl., str. 16 [1980], str. 39-126).), Ibn Hazmʿov el-Faṣl (Abdurraman Umeyre, Riyad 1402/1982), koji je napisao da bi istaknuo sektu Zahiri, i Keyhusrev-i Isfendiyar, koji uglavnom govori o sektama u Indiji, ali je njegov autor nepoznat. Debistân- Ovdje treba spomenuti ı Meẕâhib (R. Rızâzâde Melik, Teheran 1362.). Većina izvora pisanih u III-VII. (IX-XIII) veku je izgubljena, ali je do danas sačuvano pedesetak radova. U tradiciji sektaške istoriografije, Montgomeri Vat je smatrao Ešarijev Maḳālâtu'l-İslâmiyyîn kao jednu od prvih napisanih knjiga, Šehristânîijev el-Milel ve'n-nihal kao najpopularniju knjigu, Bagdadijev el-Fark je opisao. l-fırak kao najstarije delo u kome je tradicija jasno određena, (Doba formiranja islamske misli, str. 1-2). Prihvaćeno je da skoro sva klasična dela imaju neke nedostatke. Najvažniji od njih je da se formiranju i istorijskom razvoju mezheba, kao višestrukog pokreta ne pridaje značaj, već da se polazi od osnivača i preispituju njegove stavove. Pored toga, klasifikacija ovih radova se razlikuje jedna od druge. Autori kao što su Bağdâdî, İsferâyînî i Şehristânî, zasnivali su svoje knjige na sedamdeset i tri sektaška hadisa čija je autentičnost upitna, te su pribegli metodama koje nisu ni u sebi dosledne kako bi povećale broj jeretičkih sekti na sedamdeset i dve.Sa druge strane, većina autora je napisala svoja dela da bi sudila o sektama, a ne da bi pružila zdrave informacije o njima. Ponekad su pravili greške u imenovanju mezheba, uzimajući u obzir imena koja su davale suprotstavljene grupe, a ne imena koja su im dali mezhebi.

2). Sopstvena dela mezheba.

Od najranijih vremena, sekte su počele da pišu knjige kako bi utemeljile svoje stavove, doprle do velikih masa ljudi i odgovorile na primedbe svojih protivnika. Dok dela sekti koje nisu mogle da opstanu uglavnom nisu opstala do danas, književnost ostalih je donekle stigla u naše vreme. Ibn el-Nedim pominje imena nekih rasprava koja su napisali haridžitski učenjaci o temama kao što su vera, jedinstvo i sudbina, (el-Fihrist, str. 233-234). Objavleno je dosta dela autora sekte Ibazije, koja su preživela do današnjih dana, na teme istorije, vere i fikha, (Fıglalı, Ibadije'ev Dogusu ve Vievs, str. 17-18; DIA, XIX, 261). Učenjaci koji pripadaju sekti napisali su mnoge knjige, posebno osnovna dela zejdijskih imama. Sejjid Ahmed el-Husejni, u svom trotomnom delu Muʾellefatu'z-Zejdijje (Kum 1413), pominje 3346 dela, od kojih većina nije sačuvana ili se nalazi u obliku rukopisa u jemenskim bibliotekama. Nizarijje i Musta'lijje ogranci Ismailija, pre i posle Fatimidskog perioda, izradili su obimnu literaturu. Ibnu'n-Nedim daje važne informacije o ranim ismailitskim autorima i njihovim delima, (el-Fihrist, str. 238-241). Objavljena su važna dela autora kao što su Kadı Nu'man, jedan od vodećih autora sekte, Ca'fer b. Mensurul-Jemen, Ebu Jakub es-Sicistani i Hamididin el-Kirmani (DIA, XXIII, 132-133). Sa druge strane, Vladimir Ivanov u svojim radovima pod naslovom Ismaili Literature (Teheran 1963) i Ismail K. Poonavala u svojim radovima pod nazivom Biobibliographi of Ismaʿili Literature (Malibu 1977) dali su obimne uvode u izvore u vezi sa literaturom iz ove oblasti. Neki radovi koji su pripadali Druzima takođe su se pojavili i počeli da se objavljuju i šire nakon Druzovske revolucije 1935. Objavljeni su radovi poznatih ličnosti partije kao što su Emin Muhammed, Abdullah en-Nekar, Sami Nesib Mekarim (DIA, X, 47), a Abdurrahman Bedevi je dao informacije o više od 100 knjiga koje su napisali Druzi (Mezahibu'l- Islamiijin, II, 516-546). Osnovna dela Nusajrije, koja su vekovima ostala skrivena, otkrivena su u XIX. veku zahvaljujući Francuzima koji su vršili političke aktivnosti u regionu. Otkriven je krajem veka;

Neke od njih, posebno sveta knjiga sekte, Kitabu'l-Mecmuʿ, su objavljene (za uvođenje više od 120 rukopisa i štampanih dela videti ibid., II, 427-440). Autori İsnâaşeriyye su izradili veoma obimnu literaturu o različitim islamskim naukama. U svom delu pod nazivom Ebu Ca'fer et-Tusi el-Fihrist (Bejrut 1403/1983), on govori o 909 knjiga koje su stigle u njegovo vreme, a u modernom periodu Muhsin el-Emin govori o njihovim delima sa oko 13.000 učenjaka. u svom Aʿjanu'š-Šiʿa. U svojoj knjizi Teʾsisu'š-Šiʿa (Bejrut 1401/1981), koju je napisao da otkrije doprinos šiitskih učenjaka osnovnim islamskim naukama, Hasan es-Sadr je naveo šiitske učenjake i njihove radove u četrnaest poglavlja, od kojih je svako izdvojio na nauku. On uvodi 53.510 knjiga u svom obimnom delu pod nazivom Aga Buzurg-i Tahrani ez-Zeriʿa (Najaf-Teheran 1355-1398; Bejrut 1403/1983) (videti takođe DIA, XXIII, 149). Iako je Ibnu'n-Nedim pripisao mnoga dela mu'tezilistima, vrlo mali broj njih je opstao do današnjih dana (e-Fihrist, str. 201-222). Hajjat'ov el-Intisar (Albert N. Nader, Bejrut 1957), Kadi Abdulcebbar'ov el-Mujni (Kairo 1382-1385/1962-1965), Kadi Abdulcebbar'a izdaje kao student Kadi Min. Šerhu'l -Usuli'l-hamse (Kairo 1988), za koji se takođe kaže da mu pripada , spadaju među najvažnije od njih. Nabrajajući stavove važnih ličnosti kao što su Mu'tezile, počevši od Abdurrahman Bedevi, Vasıl b. Ata, Ebul-Huzeil el-Allaf, Ibrahim en-Nazzam, Ebu Ali el-Cubbai, njegov sin Ebu Hašim el-Kubai i Kadi Abdulsebba, takođe daje informacije o njihovim delima (Mezahibu'l-Islamiiiin, I, 73-484).Sonmez Kutlu je takođe detaljno predstavio Kitabu'l-Ircaʿ, irca ode i druga Murdžijeva dela (Turks' Islamization Processinde Murcie and Their Effects, str. 1-18). Teolozi Maturidijja i Eš'arijja su izradili bogatu literaturu uporedo sa razvojem koji se nastavlja vekovima. Bekir Topaloglu je pomenuo teološka dela ličnosti kao što su Ebu Hanife, koji se smatra prvim predstavnikom loze Maturidija, imam Maturidi, učenjaci iz porodice Nesefi, Nureddin es-Sabuni, Ibnu'l-Humam, Hıllamir, str. 125-134).), Sonmez Kutlu je takođe pripremio opširan spisak o Maturidiju i kulturnom krugu Maturidijja (Imam Maturidi ve Maturidijja, str. 385-432). U Eš'arijje, pored ograničenih dela Ebul-Hasana el-Eš'arija, ličnosti kao što su Bakillani, Imamu'l-Haremejn el-Cuvejini, Šahristani, Fahreddin er-Razi, Seifeddin el-Avmid , Teftazani i Devvani svojim su radom napisali mnoga fundamentalna dela, (vidi Topaloglu, str. 24-35; Ali Abdulfettah el-Magribi, str. 278-284). Skoro svi radovi osnivača mezheba i drugih važnih ličnosti pokreta kao što su vehabizam i kadijanizam su objavljeni, a neka osnovna dela ovih pokreta su postavljena na veb stranice.

3). Moderne studije.

U savremenom periodu, pored objavljivanja i prevođenja klasičnih dela mezheba, knjiga i članaka o nastanku sekti, njihovim intelektualnim osnovama i istorijskom toku, stvorila je bogatu literaturu. Studije o mezhebima, može se reći da je počelo u drugoj polovini XIX. veku. Prvo, orijentalisti su uglavnom pokušavali da objavljuju i prevode klasične izvore. Šahristani'ev Kitabu'l-Milel ve'n-nihal (ur. V. Cureton, London 1842-1846), Ibn Hazm's el-Fasl (Kairo 1317-1321; sa engleskim napomenama ed. Israel Friedlaender, XXVIII, JA19, JAOS str. 1-80; XXIX [1908], str. 1-83; u posebnom delu, Nev Haven 1909), deo Bagdadijevog el-Fark (tr. Kate Chambers Seelie, Njujork 1919), engleski prevod istog rada Ibrahima S. Halkina kao muslimanski raskoli i sekte (Tel-Aviv 1935), Hayyâtʻov el-Intişâr (H. Samuel Nyberg, Kairo 1925.), Nevbahtiʻjev Fıraḳu'ş-Şîʿa (Hellmut Ritter, Istanbul 1931.), Malatiʻjev et-Tenbîh ve'r-redd (Sven Dedering, Istanbul 1936.), Eš'ariʻjev Maḳālâtu'l-İslâmiyyîn (Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963), u dodatku Kitâbu'l-Mecmûʿ (Rene Dussaud, Historie et Religion des Nosairis), koji čini sveti tekst nusajrizma, Pariz 1900) neke su od ovih publikacija. William E. Miller je također preveo i objavio Ibn el-Mutahhar el-Hillija el-Babu'l-ḥādī ʿaşer, u kojem opisuje verovanja Isnāaşeriyya, zajedno sa komentarom na Mikdād-i Fāzil (Suyûrî), (London 1928).

Kada je objavljivanje klasičnih izvora i osnovnih tekstova sekti dostiglo određenu fazu, neka autorska dela su pisana pod nazivima kao što su istorija teologije, islamski mezhebi, istorija sekti. Neki od njih su: Ali Mustafa el-Gurâbî, Târîẖu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye ve neşʾetu ʿilmi'l-kelâm ʿinde'l-muslimîn (Kairo 1378/1958); Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibu'l-İslâmiyyîn (Bejrut 1971; Ali Ekber Ziyâî, iako uključuje i klasične studije i neke rukopise, u svom delu navodi oko 140 naslova knjiga koji spominju općenite sekte, unatoč značajnim nedostacima, Fihrist, I, 8-50.); Muhammed Ebû Zehre, Târîẖu'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye (Kairo 1975); Sâbir Tuayme, Dirâsât fi'l-fıraḳ (Rijad 1401/1981); Amîd Abdurrezzâk Mahmûd Esved, el-Medẖal ilâ dirâsâti'l-edyân ve'l-meẕâhib (Bejrut 1401/1981); İrfan Abdulhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-Islâmiyye (Bejrut 1984.); Muhammed Halil ez-Zeyn, Târîẖu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye (Bejrut 1405/1985); Ali Abdulfettah el-Mağribî, el-Fıraḳu'l-kelâmiyyetu'l-İslâmiyye (Kairo 1407/1986); Huseyin Atvân, el-Fıraḳu'l-Islâmiyye fi'ş-şimâli'l-İfrîḳī (Bejrut 1986); Mustafa el-Šek'a, Islam bila meẕahib (Kairo 1987.); Ali Muhammed Velevî, Târîẖ-i ʿİlm-i Kelâm ve Meẕâhib-i İslamî (Teheran 1988.); Albert Nasrî Nâdir, Medẖal ile'l-fıraḳı'l-İslâmiyyeti's-siyâsiyye ve'l-kelâmiyye (Bejrut 1989.); Fuad Huri, Imami i emiri (Bejrut 1990); Mahmud Muhammed Mezrua, Târîẖu'l-fıraḳi'l-Islâmiyye (Kairo 1412/1991); Saîd Murâd, el-Fıraḳ ve'l-cemâ'âtu'd-dîniyye (Kairo 1999). Izmirli Ismail Haki je dao informacije o teološkim i političkim mezhebima u svojim delima pod naslovima Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme (Istanbul 1336) i Yeni Ilm-i Kelam (Istanbul 1341-1343) i Yusulf Zijaino Dincult Journal ([1926], str. 263-314; str. 5-6 [1927], str. 187-277) Šahristani je objavio dva članka koji pružaju važne informacije o proceni istorijskih izvora klasičnih mezheba i metodu koju treba slediti u proučavanju mezheba, Yašar Kutluaj, U islamu je pripremio knjige pod naslovom Rađanje vernih mezheba (Ankara 1959) i Islam i jevrejske sekte (Istanbul 1968). Bekir Topaloğlu se u svojoj knjizi pod nazivom Kelâm İlmi: Introduction (Istanbul 1981) fokusirao na kratku istoriju mezheba, njihove osnovne pristupe, metode, izvore i geografiju. Objavljena je knjiga Ethema Ruhi Fıglalıja pod naslovom Itikadi Islamic Sects in Our Age, u kojoj on daje podatke o mezhebima koje su opstale do danas, kao i mnoge članke i studije (Istanbul 1980, 1983, 1990; za njegove članke vidi Ethem Ruhi Fıglalı'ia Armagan, Ankara 2002). Među studijama sprovedenim na Zapadu, rad Julijusa Velhauzena pod naslovom Die religios-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Berlin 1901; Versko-političke opozicione stranke u prvoj eri islama, prev. Fikret Isıltan, Ankara 1989) sadrži podatke o rođenju političke sekte. Peto poglavlje Vorlesungen über den Islam Ignaza Goldzihera (Heidelberg 1910; el-ʿAkide ve's-seriʿa fi'l-Islam, trans. Muhammed Yusuf Musa et el., Bejrut devoctateds of the politički od 1946.).Dela pod naslovom Religija na Bliskom istoku II (ur. A. John Arberri, Cambridge 1969), koje takođe pruža opširne informacije o islamu. Sveska sadrži članke o mezhebima kao što su İsnâaşeriyye, Zeydiyye, İbâzıyye, İsmâiliyye, Durzîje i Kâdiyân'ije. Konkretno, V. Montgomeri Vatt-a The Formative Period of Islamic Thought (Edinburg 1973;Period formiranja islamske misli, Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 1981) je važna studija u oblasti istorije mezheba.Rad Vilfreda Madelunga (Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985), koji objedinjuje njegove članke o mezhebima kao što su Maturidiiie, Murcie, Imamiiie Shia, Ismailiiie i knjiga Josefa von Essa, koja daje opširne informacije o veri i intelektualnom pokretu u ranim periodima islama. Njegova zbirka (Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1993) takođe su vredna pažnje dela. Osim ovih, postoje i mnoge studije koje ispituju više međusobno povezanih mezheba ili jedan mezheb te uvode njenu literaturu. Ova sve bogatija literatura može se videti u enciklopedijskim člancima, studijama teza, posebnim prikazima i bibliografijama pojedinih knjiga. Rađanje mezheba, njihova klasifikacija, osnivači, razvoj, objavljivanje nekih njihovih osnovnih tekstova i rasprava, literature itd. Pored mnogih članaka objavljenih u islamskom svetu i na Zapadu, postoje i enciklopedije o mezhebima. Važne enciklopedije proizvedene u ovoj oblasti su:

Arif Tamir, Muʿcemu'l-fırakı'l-Islamiije (Bejrut 1990); Muhammed Cevad Meskur, Mevsuʿatu'l-fırakı'l-Islamiije (Bejrut 1415/1995); Abdulmun'im el-Hifni, Mevsuʿatu'l-fırak ve'l-cemaʿat ve'l-mezahibi'l-Islamiije (Kairo 1413/1993); Ismail el-Arabi, Muʿcemu'l-fırak ve'l-mezahibi'l-Islamiije (Magrib 1413/1993).

BIBLIOGRAFIJA

Baghdadî, Razlike među mehebima (prev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991., prevoditeljev predgovor, str. XIII-XVII. Ibn el-Nedim, el-Fihrist (Teceddüd), str. 201-247 (prikaz, ostalo). Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 322-324. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibu'l-İslâmiyyîn, Bejrut 1973, I, 73-484; II, 427-440, 516-546. W. Montgomery Watt, Period formiranja islamske misli (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981., str. 1-7 (prikaz, ostalo). Bekir Topaloğlu, The Science of Theology: Introduction, Istanbul 1981., str. 23-35, 125-138. Ethem Ruhi Fığlalı, Rođenje İbâdiye i njeni pogledi, Ankara 1983., str. 9-18 (prikaz, stručni). a.mlf., "Ibâziyye", DIA, XIX, 261. Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism, New Haven 1985, str. 345-361 (prikaz, ostalo). Ali Abdulfettâh el-Mağribî, el-Fırakṣu'l-kelâmiyyetü'l-İslâmiyye, Kairo 1407/1986, str. 278-284 (prikaz, ostalo). Ali Ekber Ziyâî, Fihrisü meṣâdiri'l-fırakı'l-İslâmiyye, Qum 1415, I, 8-50; II, 9-161. Farhad Daftary, Mediaeval Isma'ili History and Thought, Cambridge 1996, str. 1-17 (prikaz, stručni). Abdullah el-Garîfî, et-Teşeyyuʿ, Damask 1417/1997, str. 773-828 (prikaz, ostalo). Sönmez Kutlu, Murjiah i njegovi utjecaji u procesu islamizacije Turaka, Ankara 2000., str. 1-18 (prikaz, stručni). a.mlf., "Bibliografija vezana za Ebû Mensûr el-Mâturîdî i Maturidi Cultural Environment", İmam Mâturîdî and Maturidiism (ed. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, str. 385-432 (prikaz, ostalo). Amr Halîfe en-Nâmî, Dirâsât ʿani'l-İbâżıyye (prev. Mîhâîl Hûrî), Bejrut 2001., str. 308-322 (prikaz, ostalo). A. Bulent Ünal, "Pogled na historijske studije islamskih mezheba u Turskoj", Poklon Ethemu Ruhi Fığlalı, Ankara 2002., str. 326-335 (prikaz, ostalo). K. Lewinstein, "Notes on the Eastern Hanafi Firak Tradition" (trans. Sönmez Kutlu – Muzaffer Tan), Imam Mâturîdî and Maturidism (ed. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, str. 89-118 (prikaz, ostalo). H. Ritter, "Philologika III.: Muhammedanische Häresiographen", Isl., XVIII/3 (1929), str. 35-59 (prikaz, ostalo). J. van Ess, "Biobibliographische Notizen zur Islamischen Theologie", WO, XVI (1985), str. 128-135 (prikaz, ostalo). Mustafa Öz, "Druz", DIA, X, 47. a.mlf – Mustafa Muhammed eš-Šek'a, "Ismailije", a.e., XXIII, 132-133. İlyas Uzum, "İsnaaseriyye (Literatur)", a.e., XXIII, 149-153.

FIKH.

Autor:

FERHAT KOCA

Iako je idžtihad primenjivan za rešavanje problema vezanih za verski život i pravne odnose za vreme Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) života, ova rešenja su na kraju bila pod kontrolom objave. Njegovom smrću, ova prilika je prestala te je aktivnost idžtihada dobila novi zamah kako se broj pitanja idžtihada povećao zbog širenja islamske geografije. Bilo je prirodno da as'habi, za koje se znalo da su imali različite sklonosti čak i dok je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio živ, i koji su se istakli u idžtihadu, da postignu različite rezultate u ovom periodu. Činjenica da reči i postupci Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o nekim temama nisu bila poznata nekim od njegovih as'haba ili da su zaboravili ono što su čuli ili videli od njega, takođe može izazvati razlike u mišljenju među as'habima. Učenjaci i as'habi, koji su bili raštrkani u različite centre gde je bilo muslimanskog stanovništva, predavali su islam tamošnjim muslimanima i teoretski i praktično. Ubrzo su oko njih izrasli i prirodoslovci, koji ne samo da su se konsultovali o pitanjima sa kojima su nailazili, već su svoje vreme posvećivali tome da budu njihovi učenici, sačuvali svoj pristup razumevanju tekstova i analiziranju i vrednovanju događaja, te ih prenosili i podučavali drugima. U naučnim centrima u kojima su se oni nalazili, postojale su razlike u pogledu sunnetskog materijala koji se smatra zdravim i usvojenih metoda idžtihada, kao i rezultata iznetih u oblasti kade i fetve te prakse društva (videti FIKH). Kada su ove diferencijacije postale školstvo u I i II. (VII-VIII) veku došlo je do najznačajnijih nesuglasica između učenjaka Iraka (Kufa) i Hidžaza (Medina). Škola mišljenja, nazvana Hicaziijun (Ehl-i-Hicaz) i Irakıijun (Ehl-i Irak), radije je izrazila različita svatanja oslanjanja na hadis i re'yu prilikom izvođenja zaključaka i fikhskih akumulacija zasnovanih na njima. Iako je postojala interakcija između ovih škola, uticaj Iraka na Hidžaz bio je veći te je razvoj Medinske škole u smislu doktrine često zaostajao za školom Kufe. Razlike u fikhu između učenjaka generacije Tebeu't-Tabiin prvenstveno su bile zasnovane na razlikama u poznavanju fikha naučnih centara u kojima su živeli. U stvari, Ebu Hanifa, koji je imao najznačajniji naučni krug u Kufi u ovom periodu, delio je ackuis i razvoj fikhskog načina mišljenja koji je formiran od generacije as'haba, poznat kao imam Medine, Malik b. Enes se takođe zasnivao na fikhskom znanju koje se formiralo u ovom gradu. Ebu Hanife i Malik b. Enesovi naučni krugovi i fikhske aktivnosti koje su sprovodili imaju karakteristike koje pokazuju da je fikh ušao u proces osamostaljivanja discipline. Pravnici kao što su, Ebû Hanîfe, Sufyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Sevr ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî, sproveli su sveobuhvatne studije o konceptima i pitanjima fikha od sredine II. (VIII.) veka, takođe su bili ljudi koji su imali rane nastavničke krugove koji su redovno pratili i beležili svoje stavove i studije. Pored učenika koji su učili razgovarajući o sopstvenim fikhskim aktivnostima te imali za cilj da se prodube u fikhu, to su bili mudžtehidi koji su dostigli slavu van granica gradova u kojima su živeli te čije su fetve primenjivali velike mase.

Ovi mudžtehidi, od kojih će većina nakon nekog vremena biti poznati kao imami mezheba, takođe su sproveli prve sistematske studije kako bi utvrdili proces izrade fikhskih odluka te uspostavili metodološki poredak. Koncepti ahl al-hadisa i ehl al-ra'i, koji su se pojavili tokom tabi'in perioda, bili su koncepti koji su razlikovali tendencije u pogledu razumijevanja izvora i metode u odnosu jedan na drugi, a koji nisu izražavali dominantne metodologije u proučavanju određenog regiona ili zajednice.Međutim, pomenuti mudžtehidi su predstavljali sveobuhvatna i sistematična gledišta i svatanja o autentičnim vrednostima izvora i metodama koje treba slediti prilikom izvođenja sudova iz njih. Njihovi učenici, koji su se zasnivali na pristupima ovih mudžtehida, takođe su delili ovu karakteristiku predstavljanja u prirodnom toku događaja. Na primer, Ebu Hanifin učenik Muhamed b. Hasan el-Šejbani, često je govorio u svom Kitabu'l-Asar-u: „Ovo je mišljenje Ebu Hanife i mi smo ga prihvatili“ (I, 13, 14, 24, 34, 36, 43). Neki od učenika mudžtehida, koji su nazivani imamima mezheba, beležili su fikhske stavove koji su se pojavili u krugu njihovih učitelja, a učenjaci sledeće generacije su ih ponovo izražavali jezikom fikhske metode koja je bila, koji su počeli da se formiraju u to vreme, te ih ocenjivali u svetlu novih dešavanja te pisali fetve i -kazâî o pitanjima koja su se kasnije pojavila, ocenjujući ih u svetlu novih dešavanja. Neki izrazi u ranim izvorima fikha, to ukazuje da je u drugoj polovini II.(VIII.) veka. pripadnost fikhskoj doktrini počela da se teorijski izražava grupom oko pravnika koji predstavljaju određenu fikhsku akumulaciju i tradiciju (Ebu Yusuf, str. 43, 99, 101; Şâfiî, VII , 110, 170, 194, 207, 230, 257, 275; Ahmed Hasan, str. 53-55). Dok se ovaj proces grupisanja, koji se odvijao oko raznih pravnika od sredine II. veka nadalje, u usmenim i pisanim diskusijama nazivao izrazima kao što su „as‘habu Ebu Hanife“, „as‘habun mine'l-Hanefijje“, „Hanefijjun“. Vidi se da se, počevši od IV. (X.) veka, koncept mezheba pripisivao rečima kao što su Hanefi i Maliki, te da je došlo do definitivnog razdvajanja, (na primer, videti Ebu Ali et-Tanuhi, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10)., 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65). Susrećući se sa prvim primerima dela pisanja fikhskih izveštaja, sveobuhvatnih komentara dela imama mezheba, dostizanja univerzalnih pravila i pisanja fikhskih metodoloških radova, utvrđivanja metoda primene fikhskih stavova imama mezheba i njihovih učenika na nova pitanja, pojavile su se prve ličnosti koje su opisivane kao vođe pravnika koji su povezani sa istim mezhebom. Podrazumeva se da su u ovom veku odnosi fikh mezheba sa društvom ušli u novu eru te su time granice koncepta pripadnosti mezheba postale jasne. Pored naučnih razloga koji generalno objašnjavaju fenomen mezheba i naučnih razloga koji su važni posebno u pogledu fikh sekti i koji su od početka činili osnovu razlika u idžtihadu, studije koje sistematski sastavljaju i zasnivaju idžtihade mudžtehida imama, potreba da se osigura pravna sigurnost, i potreba za političkom, konkurentnošću između pojedinih sekti, društveni i kulturni faktori su po određenim linijama ubrzali proces odvajanja fikh sekti i njihovih pripadnika. Može se reći da je najefikasniji razlog za stabilizaciju mezheba fikha, pružanje pravne sigurnosti. Naime: Naročito, pošto je princip slobode idžtihada usvojen u islamskom društvu od samog početka, pod uticajem Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) reči i stavova koji su podsticali idžtihad, muslimani su tokom perioda as‘haba i tabiuna postupali prema odgovorima živih učenjaka u svom kraju o verskim pitanjima sa kojima su se susreli, a sudije su rešavale pravne sporove pred njima u skladu sa pravnom praksom regiona u kome su živeli. U slučajevima gde to nije bilo moguće ili primereno, rešavali su ili u skladu sa njihovim sopstvenim idžtihadom ili idžtihadom mudžtehida koje su sledili. Kao rezultat takve prakse, koja bi se mogla smatrati pozitivnom u smislu razvoja institucije idžtihada, ponekad su se mogle davati kontradiktorne presude o pitanjima koja su bila slična u svakom pogledu. Posebno nakon subjekata, u različitim kvartovima grada u isto vreme i o istoj temi, davane su različite presude.

U stvari, ako se kontradiktorne zakonske odredbe primenjuju na sve u različito vreme i u različitim zemljama ili u istoj zemlji – čak i ako jedna od strana smatra da je sudska odluka oštra za sebe – moguće je da dotične odredbe nastave da postoje bez povrede osećanja za pravdu ljudi. Pored toga, možda neće biti teško objasniti dva konfliktna rešenja sa naučne tačke gledišta zbog razlike u dokazima i tumačenju. Međutim, primena različitih odredbi po istom pitanju na pojedince koji žive u istom društvu, uskoro će stvoriti različite nedostatke i dovesti do pravne anarhije. Kako se ne bi narušila pravna sigurnost ove slobode idžtihada koja se vidi u islamskom društvu, učinjen je pokušaj tokom perioda Emevija, a u Basri, Humejd et-Tavil je ponudio halifi Umer b. Abdulazizu da osigura jedinstvo pravosuđa, te iako je halifa smatrao normalnim da ima razlike u mišljenjima, on je poslao pisma državama pod njegovom vlašću te je naredio pravnicima svojih regiona da odlučuju prema odredbama o kojima su se dogovorili, (Darimi, „Mukaddime", 52). Tako su barem različita mišljenja stavljena po strani te je najčešće mišljenje svakog regiona počelo da se prihvata kao idžma tog regiona. Međutim, pošto se pravni sporovi nisu mogli rešavati na osnovu pravnog jedinstva u celoj zemlji, Ibn el-Mukafa, koji je podneo izveštaj abasidskom halifi Ebu Ca'feru el-Mensuru, izjavio je da oprečni stavovi predstavljaju osnovu za odluke u sudovima te da je to dovelo do pravne anarhije. Skrenuo je pažnju i predložio da idžtihade sačini država kako bi se obezbedila pravna sigurnost te da se izabere najprikladniji te da mu daju moć sankcije, (Ahmed Zeki Safvet, III, 39 -41). Nakon toga, halifa je pokušao da preoblići El-Muvattu Imama Malika u pravni tekst, ali Malik nije prihvatio ovaj predlog, sa zabrinutošću da će ograničiti slobodu idžtihada, te je predložio halifi da se ne meša u pravna pravila koja su usvojili ljudi koji žive u raznim krajevima, (Za prerdaju u vezi sa Harunurrešidovim predlogom, videti Acluni, I, 67-68).Međutim, potreba za pravnom sigurnošću postajala je sve izraženija kako je vreme odmicalo, a muslimanska društva su počela da zadovoljavaju potrebu da obezbede pravno jedinstvo i pravnu sigurnost tako što su se određeni mezhebi fikha zasnivali na određenom mezhebu fikha, dodeljujući joj misiju zakona, koji je otkrio fenomen naseljavanja mezheba, (Donmez, III, 232).-233). U stvari, prema Mâverdîju, jednom od učenjaka iz V. (XI.) veka, pravnici koji su tvrdili da žena ne može da donese sud prema nekom drugom mezhebu osim one čiji je sledbenik, oslanjali su se na opravdanje da su mezhebi sada postali stabilni te da su i članove mezheba i imame koje su sledili postale jasne, (Edebu 'l-kadi, I, 185, 645; Kaja, str. 56-57). Prirodno je da studije koje sprovode pravnici iz svakog mezheba da bi kontrolisali sistematski integritet i doslednost u njihovim razmišljanjima i metodologijama, doprinose konsolidaciji ovog procesa. Sa druge strane, imajući u vidu da fikh ne reguliše samo oblast prava, već i obaveze čoveka prema Allahu Teâlâ, važnost privrženosti mezhebu ne može se poreći u smislu pružanja mogućnosti muslimanskim pojedincima da primenjuju skup doslednih pravila u njihov verski život, (u pitanjima ibadeta i halal-harama).Jer, koliko god bilo uznemirujuće za osobu da ima pravnu anarhiju primenom različitih odredbi u zemlji u kojoj ne postoji jedinstvo zakona, jednako je uznemirujuće za osobu da oblikuje svoj verski život prema različitim ili nemerljivim pravilima bez ubedljivih opravdanja, čak i više zato što nije ograničena na obračun koji se dešava u svetu kao u slučaju sudskih odluka.Iako su razlike između mezheba fikha bile predmet mnogih studija od ranih perioda, nastala je tradicija pisanja na ovu temu (vidi HILAF; IHTILAF), koncept mezheba fikha nije bio podvrgnut posebnom ispitivanju.Šehabeddin el-Karafi, jedan od pisaca kasnog perioda, definiše mezheb fikha (koristeći samo reč „mezheb") kao „šerijatska pravila koja se odnose na potomke bilo kog mudžtehida, zasnovana su na idžtihadu i situacijama koje on razmatra da budu razlozi, uslovi i prepreke za njihovu realizaciju i dokazna sredstva koja on usvaja." (el-Ihkam, str. 200).

Iako se mezheb Fikha generalno doživljava kao zbir fikh pogleda i njihovih temelja koji pripadaju mudžtehidu kao što se vidi u ovoj definiciji, ili iako je predstavljen kao zajednica formirana od strane fakiha kao u nekim delima zapadnjaka, u stvarnosti ovaj koncept se zasniva na činjenici da proces sticanja fikh znanja predstavlja akumulaciju i osnovu koja daleko prevazilazi ovaj okvir sa svojim mestom i istorijom u pojedincu i društvu, posebno u oblasti mudžtehida, njegove literature, njenih efekata na polju fetve, kazâ, odnosi se na dimenzionalnu instituciju, (Kaja, str. 19-32). Da bi se mezheb fikha formirala i opstala nije dovoljno postojanje akademskih uslova, potrebno je imati i društvenu osnovu i podršku. Naime, pošto neki pravnici sa nezavisnom fikhskom doktrinom nisu razvili dovoljan osećaj za grupisanje i pripadnost oko sebe, nisu mogli da steknu status mezheba, a neki od njih su posle izvesnog vremena izgubili vitalnost, jer im se sociološka baza istopila posle nekog vremena nakon što su imali ovakav kvalitet. Podrazumeva se da geografija, gde imami mezheba i studenti mudžtehida, koji čine osnovu mezheba, nastavljaju svoje fikhske aktivnosti, imaju prioritetnu ulogu u ovom procesu širenja, iako su faktori širenja raznoliki i višedimenzionalni. U stvari, hanefijski mezheb, koja je nastala na delima Ebu Hanife i njegovih učenika, koji su nasledili kufsku jurisprudenciju, u II.(VIII.) veku, mezheb koji je nastao na delu Malik b. Enesa i njegovih učenika, proširila se u severnoj Africi i Andaluziji, koje se smatraju zaleđem regiona Hidžaz. Kada su šafijski i hanbelijski fikhski krugovi, koji su se pojavili nakon ovih, postali mezhebi, nisu mogli imati velike mase u gorepomenutim geografskim područjima. Ne treba zanemariti da su razlozi kao što su činjenica da je mezheb dobila podršku države u određenim periodima, tendencije i principi nekog mezheba, kao i kultura i društvena struktura određenog regiona koji su kompatibilni sa zadržavanjem i širenjem mezheba, imaju važno mesto među učenjacima. Od IV (X.) veka do danas, velika većina sunitskog muslimanskog sveta bila je poznata kao "četiri mezheba" (mezâhib-i erbaa), a pratili su ih Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî i Ahmed b. Hanbel. Vidi se da su mezhebi Hanefi, Maliki, Šafi'i i Hanbeli koje se vrlinski pominju dominantne, te da su fetve, kaza i obrazovne institucije pod uticajem ovih mezheba. U procesu postepenog povezivanja muslimanskih zajednica sa jednom od ovih četiri mezheba, mezhebi kao što su Evzâiyye, Zâhiriyye i Taberiyye nastavile su svoje postojanje, iako u veoma uskim granicama. Sufjan es-Sevri, koji je imao široke krugove fikha u II (VIII.) veku, imao je uticaj na određene muslimanske zajednice i geografije u svojim periodima, fikh studije koje su se razvile oko muđtehida kao što su Sufyân es-Sevrî, Leys b. Sa‘d, Sufyân b. Uyeyne, İshak b. Râhûye, nisu mogle da postanu mezhebi, a njihovi iđtihadi su ostali kao stavovi o kojima se diskutovalo među fakihima.Mezhebi fikha, koje su se pojavile u nesunitskim muslimanskim krugovima, takođe su prošle kroz procese sunitskih mezheba u smislu konceptualizacije fikha, njegove sistematizacije, razvoja njegove literature i odnosa između mezheba i pojedinca i društva, i izložene strukture slične njima. Od njih, sekte Zeyd b. Zeydiyye, koje se pripisuju Hz.Alij, Đa’ferijje (İmâmiyye, İsnâaşeriyye), koje se pripisuju Đa‘fer es-Sâdık’u i İbâzıyye, koje se pripisuju Abdullah b. İbâz’u, nastavile su svoju vitalnost do danas.Sunitski mezhebi fikha ne predstavljaju fikhske razlike izgrađene na različitim svatanjima teologije (kelâm‘a). Iako imami ovih mezheba imaju stavove i koncepte u oblasti teologije, ne može se reći da članovi svakog mezheba pripadaju istom teološkom mezhebu.U stvari, kroz istoriju, nisu se svi hanbelije pridržavali svatanja vere ehli-hadisa, nisu se svi šafije pridržavali ešarizmu, ali, bilo je i mutezilita i ešarija hanbelija, takođe kao šafije koji pripadaju mutezilitima i ehl-i-hadis selefizmu. Ponovo, iako su razumevanje ircâ (videti.Murciye - Teološka i politička sekta koja je nastala u ranim periodima islama, poznata je po svojim umerenim i pomirljivim idejama.) i Ma'turîdîzam postale rasprostranjene među Hanefijama posle IV (X.) veka, postoji mnogo Mu'tezilî učenjaka među važnim ličnostima ovog mezheba do VII (XIII.) veka, (Kaya, str. 28).

Ne-sunitski mezhebi fikha su strukture koje se u velikoj meri zasnivaju na nekim ne-sunitskim teološkim mezhebima. U stvari, mezhebi Zejdi, Imami i Ibazi predstavljaju pravna iskustva razvijena u okviru mezheba kelama, nazvanih ovim imenom. Studenti, koji su se školovali u fikhskim krugovima ranog perioda i u krugovima mezheba koje su se kasnije formirale, bili su sa jedne strane u fetvi i kazâ vlasti regiona u kojima su živeli, dok sa druge strane, osnovale su visoke pravne kulture. Pošto fikh pokriva skoro svaki aspekt individualnog i društvenog života, efekti mezheba fikha na islamsko društvo su jači od političkih, verskih i sufijskih grupa.U stvari, vidi se da su razlike mišljenjima u mezhebu fikha, po nekim pitanjima, igraju važnu ulogu u diferencijaciji muslimanskih zajednica u kojima su dominantne, na primer, temeljne institucije na geografiji gde je rasprostranjena hanefijski mezheb, imaju drugačije manifestacije od onih u mestima gde je rasprostranjen Malikijski mezheb, a to utiče na javne radove i privrednu strukturu u ovim regionima. Iako je činjenica da je želja pripadnika mezheba fikha da prošire svoju pravnu, političku i geografsku sferu uticaja, često narušava mir među mezhebima, te dovodi do zaoštravanja odnosa, smatra se da su ovi mezhebi institucije, koji obezbeđuju najdominantniji identitet kako pojedinca tako i društva kroz istoriju islama, koji takođe određuju druge društvene identitete, te stoga ne treba pretpostaviti da su svi sukobi između pripadnika različitih mezheba zasnovani na pravnim razlikama. Posebno pre krstaških ratova i mongolske invazije, pripadnost mezhebu fikha je često postajala predmet društvenih podela i sukoba, te iako borbe grupa, povezanih sa različitim mezhebima fikha, koje ponekad vode do oružane borbe, na prvi pogled, mogu izgledati kao manifestacija mezhebske netrpeljivost, zapravo, ove podele i sukobi nisu uzrokovani fikhskim nesuglasicama, već su rezultat pripadnosti mezhebu fikha. U istoriji islamske civilizacije, strane u mnogim sukobima su definisane kao mezhebi fikha kojima pripadaju, jer je to najvažniji identitet koji definiše pojedinca i društvo, nadilazeći verske mezhebe. Na primer, sukob između Hanefija i Šafija od IV. (X) veka, iza čuvene borbe koja je trajala u gradu Nišaburu do VI. (XII) veka, nisu stajale pravne nesuglasice. U ovom periodu, hanefije u Nišaburu, bili su sastavljeni od ljudi koji su po veri pripadali sekti Neccâriyye, dolazili su iz porodica koje su relativno ranije prešle na islam te su imale mnoge administrativne i sudske funkcije u gradu, dok su šafije činili ljudi koji su pripadali mezhebu ešarija po veri te su poticali iz porodica koje su kasnije prešle na islam, (ibid, str. 22-23).Takođe je moguće razlikovati strane u ovom sukobu u Nišaburu kao one koji podržavaju autonomnu upravu grada i na one koji podržavaju centralnu administraciju Seldžuka. Sa druge strane, poznato je da je pojava medresa, čiji je nastavni plan i program zasnovan na fikhskom obrazovanju, usko povezana sa borbom sledbenika nekih mezheba fikha.Zapravo, osnivanje bagdadske medrese Nizamije viđeno je kao deo borbe između hanbelija i šafiija u ovom gradu.Bez obzira na razlog, mezhebske svađe u istoriji islama izazvale su velike slabosti u unutrašnjim strukturama muslimana i to je izazvalo stagnaciju islamske civilizacije (Za neke događaje i rasprave između hanbelija i šafija-ešarija, vidi İbn Asâkir, s. 413; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, VIII, 305, 307, 312, 326; XV, 347; XVI, 211; İbnu'l-Esîr, X, 36, 37, 614; Sıbt İbnu'l-Cevzî, s. 187-188, 194, 217;, za neke događaje između hanefija i šafija-ešarija, videti Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, VIII, 158; IX, 102; X , 107, 160; Ravendi, I, 82; Yakut, I, 247; III, 132-133; Ibnu'l-Esir, VII, 104; X, 21, 150, 210; Subki, II, 279; , 86, IV, 304, V, 340-344). U islamskoj istoriji, političke sile su generalno priznavale i podržavale mezhebe koje su postale važeći zakon u zemljama u kojima su dominirali.U stvari, vidi se da države koje dominiraju Andaluzijom i Severnom Afrikom podržavaju Malikijski mezheb, a države koje dominiraju Transoksijanom podržavaju Hanefijski mezheb.

Čak i vlade koje predstavljaju određeno tumačenje islama, kao što su šiitski Fatimidi, nisu mogle da spreče postojanje sunitskih mezheba fikha te njihovu primenu u društvu.Iako fikh i istorijski izvori uključuju informacije da su nosioci struje koji su dominirali regionima u kojima je više mezheba živelo zajedno, kao što su Irak i Horosana, u V (XI) i VI (XII.) vekovima, su podržavali jedan mezheb protiv drugog, može se reći da je ta podrška realizovana iz razloga koji nisu fikh, već posebno, politička borba. U stvari, u događajima u kojima su seldžučki veziri Kundurî podržavali hanefije u Horasani, a Nizâmulmulk podržavali šafije u Iraku, dok su abasidske halife bili u kontaktu sa hanbelijama u Bagdadu protiv seldžučke administracije, gore pomenuti ljudi, nisu imali zakonske razloge.Vrlo je teško tvrditi da su započeli borbu jer smatraju da su mezhebi koje podržavaju superiornije od drugih sunitskih mezheba fikha u razumevanju ajeta i pronalaženju rešenja za pitanja fikha preduzimanjem akcije.Kao rezultat sve većeg širenja i institucionalizacije svatanja koja prihvataju četiri sunitske škole, koje dominiraju društvom kao jednako legitimne, naročito posle VI (XII.) veka, aktivnosti političkih snaga protiv jednog mezheba su se u velikoj meri smanjile.Osnivanje suda za svaku od četiri mezheba u mamelučkom Egiptu, ukazuje prirodu odnosa između političkih moći i mezheba nakon mongolske invazije. U istom periodu, namazi su se klanjali u odvojenim džema'atima sa imamima postavljenim za svaku od četiri mezheba u centrima u kojima su živeli pripadnici više od jednog mezheba, kao što su Mesdžidul-Haram i Mesdžid-i- Nebevi, kao i Emevijska Džamija u Damasku, te izgradnja medresa sa odvojenim delovima za svaki mezheb, među izuzetnim primerima su koji pokazuju stabilnost postignutu u odnosu između zajednica koje pripadaju različitim mezhebima. Iako se njihov prvi susret sa islamom poklopio sa periodom Emevija, nakon bitke kod Talas Savaša protiv Kineza, sa muslimanskim arapskim vojskama 751. godine, islam je počeo brzo da se širi među Turcima, te je većina Turaka koji su postali muslimani, prihvatila hanefijski mezheb. Prva turska država koja je prihvatila islam kao zvaničnu religiju 940. godine, izgradila je velike gradove kao što su Karahanidi Buhara, Samarkand, Usrûşene, Soğd i Serahs u centre islamskih nauka, kao i jačanje hanafizma u ovim krajevima, kao i jačanje istoka, posebno transoksijanske tradicije u okviru hanefijskog mezheba, u celini su ustanovili njenu jasnu dominaciju. U ovom periodu hanefijsko svatanje i praksu, koja je našla stabilnost među Turcima, nastavili su Seldžuci. Pošto su seldžučki sultani pripadali hanefijskom mezhebu, država je pružala svaku vrstu podrške prvenstveno hanefijama, a potom i šafijama, koji su činili drugu po veličini grupu u seldžučkoj geografiji te imali veliku težinu u birokratiji, u pitanjima poput kao prosvetne i sudske delatnosti, postavljanja na birokratske funkcije i izgradnje džamija. Osmansko carstvo, koje se pojavilo u islamskom društvu koje je preoblikovalo nakon mongolske invazije, nije se mešala sa sunitskim zajednicama pod njegovom dominacijom u podučavanju i praktikovanju sopstvenih mezheba, kao u drugim islamskim državama tog perioda. U Anadoliji i Rumeliji, koje su centralni regioni države, iako je hanefijski mezheb bila dominantna kako u društvu i visokoj kulturi, tako i u nastavnim planovima i programima medresa sa institucijama kade i fetve, dugo je ovaj mezheb smatran zvaničnim mezhebom Osmanskog carstva. U krajevima koji su pripadali drugim mezhebima, fetve su izrađivane prema mezhebu naroda tog kraja. Ne treba zanemariti ni medressko obrazovanje.Iako Osmanska država postavlja hanefijske sudije u ove krajeve, slučajeve su vodili naibi mezhebi regiona, a kadijske službe na koje su postavljene hanefije ostale su kao administrativna dužnost. U Osmanskoj imperiji, sudije su pokušale da reše sporove koji su pali u svetlu Šeri'a zakona u svetlu fatva u raznim fetva časopisima i knjigama Dureru'l-ḥükkâm od Mulla Husreva, jednog od osmanskih učenjaka koji pripadaju Hanafijskom mezhebu, i Multeḳa'l-ebḥur od Strane Ibrahima al Hableba. Odredbe šerijata u knjigama o fikhu ponekad su sultani kodifikovali i pretvarali u zakon radi lakše prakse.

Tokom ove kodifikacione aktivnosti, koja se može posmatrati u okviru običajnog prava, šerijatske odredbe su uzete upravo onako kako su bile zapisane u fikhskim knjigama, a ponekad su delimično menjane ne dirajući u njihovu suštinu. U okviru pokreta za legalizaciju zasnovanih na fikhu koji su nastali u procesu modernizacije u islamskom svetu, uglavnom su korišćeni stavovi različitih mezheba. Iako se hanefijski mezheb pridržavala u pripremi Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, kasniji pokreti za legalizaciju, proizveli su tekstove u kojima su pogledi različitih sekti eklektički spojeni. Prvi primer toga je dekret Hukuk-ı Âile izdat 1917. godine. Iako se nije pominjala obaveza pojedinaca da se pridržavaju jednog mezheba u svom verskom životu pre osnivanja mezheba fikha, intenzivne su se debate vodile oko ovog pitanja nakon što su mezhebi postale institucionalizovane, posebno kroz obrazovanje i pravosudni organ. U pogledu njihovog odnosa sa mezhebom, muslimani su bili podeljeni na dvoje: pravnici i mukalidi, a u metodi fikha skoro svako pitanje vezano za mezheb rešavalo se uzimajući u obzir ovu razliku. Međutim, od V. (XI.) veka, ova distinkcija je obogaćena, izrađene su nove kategorije u odnosu između mezheba i muslimanskog pojedinca. Dok neki učenjaci brane obavezu pridržavanja određenog mezheba, a neki čak tvrde da svako ko napusti njihov mezheb treba da bude kažnjen, na osnovu toga što će sleđenje mezheba, osoba koja je mukalid učiniti to obavezom za sebe da se toga pridržava te da će postupanje kako želi dovesti do samovolje. Tvrdeći da nema dokaza koji bi to potkrepili u tekstovima ili u praksi as'haba i tabiina. Rekli su da takvim ljudima to nije neophodno. da se stalno pridržavaju određenog mezheba te da mogu da deluju u skladu sa odgovorima koje dobijaju od učenjaka čijim uverenjima veruju. Iako se ti razgovori vode u smislu pridržavanja mezhebu, kako bi se ukazalo na to da preferencija osobe na poziciji mukalita nema versku i naučnu vrednost te da mora da sluša reč muftije u slučajevima koji zahtevaju fetvu, oni su rekli: "Narod neće imati mezheb; njihov mezheb se sastoji od mezheba muftijstva koja im je izdala fetvu", ovo je postalo rasprostranjeno među fakihima, (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 451-454; İbnu'l-Hâcib, II, 306; İbn Kayyim el-Cevziyye, IV, 234-235; İbnu'l-Hümâm, VI, 360). Iako ima onih koji iznose pozitivne i negativne stavove po pitanju promene mezheba, što je u vezi sa ovim, u praksi se to praktikuje i u regionalnim razmerama kao rezultat promene demografske strukture jednog regiona, zbog razloga kao što su ratovi i migracije, (na primer, videti Yakut, III, 132-133; takođe videti IA, IX, 723).), a kao rezultat ličnih preferencija, česte su mezhebske promene na nivou pojedinaca; Među onima koji su promenili mezheb zbog ličnog izbora, ima mnogo poznatih učenjaka kao što su Tahavi, Hatib el-Bagdadi, Ibn Berhan, Ebul-Muzafer es-Sem'ani i Ebul-Kasim el-Ukberi. Ako pravnici imaju različita mišljenja o tome da li muftija sa idžtihadskom kvalifikacijom može da postupa sa stavovima drugih mezheba osim po svom sopstvenom mezhebu, bez ikakve potrebe ili nužde, oni se slažu da on može da pribegne ovoj metodi zbog potrebe ili nužde, (Sejfeddin el-Amidi, IV, 457). Uprkos ovakvom pozitivnom pristupu u teoriji, u praksi je retko bilo da muftije imaju koristi od drugih mezheba osim mezheba kojim su vezani. Pored faktora kao što su naglasak na stabilnosti i poverenju, kao i u preovlađivanju mezhebske netrpeljivosti, nastojanje da se očuva sistematska doslednost mezheba, koja je usko povezana sa njima, kao i razvijena metoda u ovom okviru, imali su blokirajući efekat na načine od koristi drugih mezheba. Na primer, čuvena izjava Ebu'l-Hasana el-Kerhija, jednog od hanefijskih učenjaka, jasno kaže da ako se neki tekst smatra suprotnim stavovima mezheba, neophodno je prihvatiti da ga imami mezheba nisu uzeli u obzir zbog nasiha ili da je on došao do tog zaključka kroz te'vil (tumačenje), jasno otkriva to razumevanje, (Risale). fi'l-usul, str. 267-270). Dok se raspravljalo o pitanju koristi od drugih mezheba, naglašeno je, da li je moguće ići dalje od četiri mezheba.I dok su neki učenjaci tvrdili da se drugi mezhebi osim četiri mezheba ne mogu oponašati na osnovu toga što nisu kodifikovane i podvrgnute naučnoj proceni, druga grupa je tvrdila da je tačnije u tom pogledu, pod uslovom da nije u suprotnosti sa Knjigom i sunnetom.

Oni su tvrdili da ako se dođe do njegovog mišljenja, fetve se mogu davati prema mezhebima koje nisu četiri mezheba, (Navavi, str. 76-77; Ibn Hamdan, str. 73; Ibn Tejmiije, XXXIII, 133-134). U ovom kontekstu, važno mesto imaju rasprave oko koncepta telfika, koji se koristi u smislu „objedinjavanja više od jednog idžtihadskog mišljenja na način koji nije prihvaćen ni od jednog od mudžtehida koji poseduju ove stavove“, (v. TELFIK -U rečniku, telfîk, što znači "šiti, a ne zakrpiti, dodati", kao termin fiqh procedure, znači "utvrditi presudu o stvari tako što će se koristiti elementi izabrani iz više sekti".). Uporedo sa procesom modernizacije, mnogi muslimanski mislioci, počeli su da zagovaraju da vrata idžtihada treba ponovo da se otvore te da se jedino mogu otarasiti naučne, ekonomske i političke zaostalosti i kolonijalnih uslova u koje je islamski svet zapao, te su isticali da odnos muslimana sa mezhebom treba da se razlikuje od prošlosti. Međutim, izneta su mnoga različita mišljenja o prirodi ovog odnosa, od neophodnosti prelaska i intelekta među mezhebima do slobode svakog muslimana da odlučuje o bilo kom pravnom pitanju u okviru Kur'ana i Sunneta, bez obzira na njegove naučne kompetencije. U ovom periodu, javljaju se i pokušaji da se uspostavi zajednički mezheb za sve muslimane, koju je M. Rešid Riza nazvao „srednji mezheb“, (el-mazhebu'l-vasat). Međutim, učenjaci i mislioci koji brane ove stavove nisu mogli u potpunosti da razjasne svoja razmišljanja i mašte o tome kako bi trebalo formirati novi univerzalni mezheb fikha koji su predložili, (Vild, str. 674-689). Sa druge strane, u XX. veku, kada je u prvi plan izbilo pitanje sa kojim mezhebom fikha treba da budu povezani neki nemuslimani koji su zbog različitih faktora želeli da postanu muslimani, o ovom pitanju je bilo diskusija, a neki su učenjaci tvrdili da to nije neophodno da bi se ti ljudi priklonili određenom mezhebu. Ovakvi i slični stavovi prema postojanju mezheba ili nekim njihovim manifestacijama u islamskoj istoriji, doveli su do razvoja odgovarajućeg stava u islamskom svetu za kratko vreme. Učenjaci poput M. Zahida Kevseria, koji je naglašavao da suprotstavljanje mezhebima ne znači naučnu slobodu, tvrdili su da bi ovo suprotstavljanje imalo strašne posledice, kao što je nestanak veze između islama i ličnosti društva. Jedna od poznatih ličnosti koja danas brani istu tezu je M. Said Ramazan el-Buti. Može se reći da je tempo razgovora u ovom okviru, koji je nastao sa procesom modernizma, značajno usporen zbog činjenice te da mnoga pitanja fikha, koja su se pojavila u modernoj eri, nisu direktno vezana za oblast neslaganja između mezheba.

BIBLIOGRAFIJA

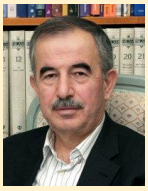
Dârimî, “Muḳaddime”, 52. Ebû Yûsuf, Kitâbu’l-Ḫarâc (izd. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, str. 43, 99, 101. Muhammed b. Hasan al-Şeybânî, Kitâbu’l-Âṣâr (izd. Ebu’l-Vefâ el-Efgānî), Bejrut 1413/1993, I, 13, 14, 24, 34, 36, 43. Šafija, el-Um, VII, 110, 170, 194, 207, 230, 257, 275. Ebu'l-Hasan el-Kerhî, Risale fi'l-usûl (tr. Ferhat Koca, Ebû Zeyd ed-Debûsi, u Fundation of Comparative Islamic Legal Thought), Ankara 2002, str. 267-270 (prikaz, ostalo). Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü’l-muḥâḍara (izd. Abbûd Eş-Şâlcî), Bejrut 1971-73, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65. Mawardi, Edebu'l-ḳāḍî (izd. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bagdad 1391/1971, I, 185, 645. Nizâmulmulk, Siyâsetnâme (ur. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999., str. 47, 69, 115, 126. İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi’l-mufterî, str. 108, 413. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, el-Muntaẓam (ur. Suheyl Zekkâr), Bejrut 1415/1995, VIII, 158, 267, 305, 307, 312, 326; IX, 102, 160; X, 107, 160; XV, 347; XVI, 211, 249. Râvendî, Râhatu's-sudûr (Vatra), I, 18-19, 82. Yâkut, Muʿcemu’l-buldân (Cündî), I, 247; III, 132-133. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil (izd. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Bejrut 1407/1987, VII, 104; X, 21, 36, 37, 150, 210, 614, 625. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (ur. İbrâhim el-Acûz), Beirut 1405/1985, IV, 450-454, 457. İbnu'l-Hâcib, Muḫtaṣaru'l-muntehâ, Bejrut 1403/1983, II, 306. Sıbt İbnu'l-Cevzî, Mirʾâtu'z-zamân (ur. Ali Sevim), Ankara 1968., str. 44, 177, 187-188, 194, 217.

Nevevî, Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-musteftî, Bejrut 1411/1990, str. 75-77 (prikaz, ostalo). Şehâbeddin el-Karâfî, el-İḥkâm (ur. Abdulfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, str. 200. İbn Hamdân, Ṣıfatu'l-fetvâ ve'l-muftî ve'l-musteftî (ur. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Bejrut 1404/1984, str. 39, 71-73. Ibn Tejmijja, Mecmûʿu fatâvâ, XXXIII, 133-134. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn (ur. Tâhâ Abdurraûf Saʻd), Bejrut 1973, I, 61, 66; IV, 234-235. Subkî, Ṭabaḳāt (ur. Mahmûd M. Tanâhî – Abdulfettâh M. el-Hulv), Kairo 1413/1992, II, 270, 279; III, 86; IV, 234-235, 304; V, 340-344; VI, 30, 335-346; VII, 161-162, 274. İbnu'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Bejrut, ts. (Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî), VI, 360. Aclûnî, Keşfu'l-ḫafâʾ, I, 67-68. Šah Veliyyullah ed-Dihlevi, Iqdu'l-cîd Treatise (trans. Hayreddin Karaman, u Sekte u islamskom pravu), Istanbul 1971., str. 136, 177-179, 187. a.mlf., el-İnsâf fî beyâni mavi'l-ihtilâf (prev. Şükrü Özen, u Rađanju mezheba i rasprava o idžtihadu), İstanbul 1987., str. 52-55, 62-63. Ahmed Teymur Pasha, Naẓra târîḫiyye fî ḥudûṣi'l-meẕâhibi'l-erbaʿa: el-Ḥanefî ve'l-Mâlikî ve'ş-Şâfiʿî ve'l-Ḥanbelî ve intişârühâ, Kairo 1351/1932, str. 5-41 (prikaz, ostalo). Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Bejrut, ts. (el-Mektebetu'l-ilmiyye), III, 39-41. Hacvî, el-Fikru's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (ur. Eymen Sâlih Ş a'bân), Bejrut 1416/1995, I, 231-236; II, 281-284, 353-372, 374-384. Barkan, Zakoni, str. XIII-XIV, XX, 296. a.mlf., Zakonodavna svojstva i ovlasti sultana u Turskoj i zakoni, Istanbul 1947., str. 716. a.mlf., "The Issue of Shar'ism in the Organizations and Institutions of the Ottoman Empire", IU Faculty of Law Magazine, XI/3-4, Istanbul 1945., str. 205-206 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Kanûnnâme", İA, VI, 185-193. M. Sultân el-Hucendî, Heli'l-muslimu mulzemun bi'ṭ-ṭıbâʿi meẕhebin muʿayyenin mine'l-meẕâhibi'l-erbaʿa, Kairo 1368/1949. Huseyin Emin, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bagdad 1385/1965, str. 227-244 (prikaz, ostalo). J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, London 1967, str. 5-20 (prikaz, stručni). a.mlf., Uvod u islamsko pravo (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977., str. 39-51, 64, 69. a.mlf., "Hadisi u starim pravnim školama" (trc. Selahaddin Eroğlu), AUİFD, XXVIII (1986), str. 143-158 (prikaz, ostalo). Yaşar Kutluay, Islamski mezhebi u historiji i danas, Ankara 1968., str. 151-158 (prikaz, ostalo). N. J. Coulson, Sukobi i napetosti u islamskoj jurisprudenciji, London-Chicago 1969., str. 20-25 (prikaz, stručni). M. Îd el-Abbâsî, el-Meẕhebiyyu'l-mutaʿaṣṣıbe hiye'l-bidʿa ev bidʿatü't-taʿaṣṣubi'l-meẕhebî ve âṣâruha'l-ḫaṭîre fî cumûdi'l-fikr ve'n- neh ḍati'l- muslimin , [izvan tiska] 1390/1970 (Dâru'l-va'yi'l-Arabî). W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968, Leiden 1971, str. 109-168 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Rani Murjiʾa u Khurāsānu i Transoksaniji i širenje Ḥanafizma", Isl., LIX/1 (1982), str. 32-39 (prikaz, ostalo). Hayreddin Karaman, Idžtihad u islamskom pravu, Ankara 1975., str. 51, 61-67, 85-87, 101, 203, 217-229. a.mlf., Historija islamskog prava, Istanbul 1989., str. 109-113, 118-120, 163-166, 174-175, 227-238, 254-256. a.mlf., "Sectarian Fights in Islamic History", Diyanet Magazine, XIV/1, Ankara 1975, str. 47-51 (prikaz, ostalo). Yusuf Ziya Kavakçı, XI i XII. Māvarā' al-Nahr Islamski pravnici u doba Karahanida u stoljećima, Ankara 1976., str. 6-8, 25-297, 305-306. H. Lammens, Islamic Beliefs and Institutions (trc. E. D. Ross), London 1979, str. 82-91 (prikaz, ostalo). S. Wild, "Muslim und Madhab", Die Islamishe Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ur. U. Haarmann – P. Bachmann), Beirut 1979., str. 674-689 (prikaz, ostalo). G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, type.location. a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV/1 (1961), str. 1-56 (prikaz, stručni). I. Goldziher, Uvod u islamsku teologiju i pravo (trc. A. Hamori – R. Hamori), Princeton 1981, str. 47-52, 167-171. a.mlf., "Zur Literatur des Ichtilāf al-madhāhib", ZDMG, XXXVIII (1884), str. 669-682 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen", a.e., LXII (1908), str. 1-28 (prikaz, stručni). a.mlf., "Fiqh", İA, IV, 601-608.M. Akif Aydın, Islamsko-osmansko obiteljsko pravo, Istanbul 1985., str. 209-210 (prikaz, ostalo).

a.mlf., Islamic and Ottoman Law Research, Istanbul 1996., str. 177-189 (prikaz, ostalo). Ahmet Akgunduz, Osmanski zbornik zakona i pravne analize, Istanbul 1990., I, 51, 66-69. M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kairo 1414/1994, str. 219-227 (prikaz, ostalo). M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Nesektaštvo je najopasniji bid'at koji prijeti islamskom šerijatu (trans. Suleyman Çelik), Istanbul 1995., str. 104-141 (prikaz, ostalo). S. A. Jackson, Islamsko pravo i država: Ustavna jurisprudencija Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden 1996., red. M. Ibrahim Ahmed Ali, "el-Meẕheb ʿinde'l-Ḥanefiyye", Dirâsât fi'l-fi'hi'l-Islami, Meka, ts. (Merkezü'l-bahsi'l-ilmî), tip.yer. Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, str. XIII-XXVIII, 1-18. a.mlf., "How Hanafism Come to Originate in Kufa and Traditionalism in Madina", Islamic Law and Society, VI/3, Leiden 1999., str. 318-347 (prikaz, ostalo). Ahmed Hassan, Rođenje i razvoj islamskog prava (tr. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), Istanbul 1999., str. 50-55 (prikaz, ostalo). Eyyup Said Kaya, Fiqh Istidlâl After the Formation of Sects (doktorska disertacija, 2001), MU Institut za društvene nauke, Turska. Ferhat Koca, "Seldžučke perspektive o islamskim pravnim mezhebima", I. Međunarodni kongres seldžučke kulture i civilizacije, Zbornik radova (ur. Osman Eravşar), Konya 2001., II, 29-52. a.mlf., Selefijski diskurs u povijesti islamskog prava: Hanbelijska sekta, Ankara 2002., str. 11-29, 200-206. Islamska pravna škola: Evolucija, devolucija i napredak (ur. P. Bearman et al.), Cambridge 2004, ur.v. Ali Hakan Çavuşoğlu, Iračka malikijska škola (III.-V./IX.-XI. stoljeće) (doktorska disertacija, 2004.), Institut društvenih znanosti MU. Mehmed Şerefeddin,"Mezâhib u seldžučkom periodu", TM, I (1925), str. 101-118 (prikaz, ostalo). R. Levy, "The Nizamiya Medresa at Baghdad", JRAS (1928), II, 265-270. Halil İnalcık, "Uvod u osmansko pravo: običaji - sultanski zakon i Fatihovi zakoni", SBFD, XIII/2 (1958), str. 103. Mahmûd al-Şerkāvî, "el-Meẕhebiyye ve't-taḳlîd", ME, X (1960), str. 1124-1130 (prikaz, ostalo). Ali el-Hafîf, "el-İctihâd ve neşʾetu'l-meẕâhibi'l-fıḳhiyye", Mecelletü Maʿhedi'l-buḥûṯ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, str. 2, Kairo 1390/1971, str. 211-239 (prikaz, ostalo). Ethem Ruhi Fığlalı, "Razlozi koji utječu na rađanje sekti", AÜ Teološki fakultet, časopis Instituta za islamske nauke, IV, Ankara 1980., str. 115-131 (prikaz, ostalo). Abdulkadir Şener, "Mezhebi i pravne škole u islamu", AÜİFD, XXVI (1983), str. 371-406 (prikaz, ostalo). A. Azmeh, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", Arabica, XXXV/3, Leiden 1988, str. 260-266 (prikaz, ostalo). Sönmez Kutlu, "Prvi Murjie i širenje hanefizma u Horasanu i Transoksiani",AÜİFD, XXXIII (1992), str. 239-247 (prikaz, ostalo). M. Ebü'l-Ecfân, "Münâṣaratü'l-meẕheb ve eṣeruhe'l-ʿilmî", Mecelletü Câmiʿati'z-Zeytûne, str. 1, Tunis 1412-13/1992, str. 129-161 (prikaz, stručni). Abdal Hakim Murad, "The Problem of Anti-Madhhabism", Islamica, II/2, London 1995., str. 31-39 (prikaz, ostalo). L. Wiederhold, "Pravne doktrine u sukobu: Relevantnost mezhebskih granica za pravno rasuđivanje u svetlu neobjavlene rasprave o Taklīdu i Ijtihādu", Islamsko pravo i društvo, III/2 (1996), str. 234-304 (prikaz, ostalo). N. Hurvitz, "Pravne škole i historijski kontekst: Preispitivanje formiranja hanbelijskog mezheba", ibid., VII/1 (2000), str. 37-64 (prikaz, ostalo). Mustafa Öz, „O pojmu sekte", Islamske studije, XV/1-2, Ankara 2002., str. 304-308 (prikaz, ostalo). Wael Hallaq, "Min Meẕâhibi'l-emṣâr ve'l-eḳālîm ile'l-meẕâhibi'l-fıḳhiyyeti'ş-şaḫṣiyye", el-İctihâd, XV/57-58, Bejrut 1424/2003, str. 33-67 (prikaz, ostalo). V. Minorsky, "Rey", İA, IX, 723. M. Hashim Kamali, "Mezheb", ER, IX, 66-70. İbrahim Kafi Dönmez, „Sekta", Enciklopedija vjere, ibadeta i svakodnevnog života u islamu, Istanbul 1997., III, 232-238.

HANEFÎJSKI MEZHEB

Autor:



ALİ BARDAKOĞLU

ALİ BARDAKOĞLU

Kao što je većina fikhskih i teoloških mezheba nazvana po imenima ljudi koji se smatraju njihovim osnivačima i na taj način postaju poznati, irački fikh, koji je nastao u iračkom regionu sa središtem u Kufi u prva dva veka Hidžre i postepeno se razvijala i rasprostirala u narednim vekovima, ima najveći udeo u formiranju metodologije, doktrine i sistematike ovog fikha.Nazvana je hanefijski mezheb (Hanefije) u odnosu na Imama Azama Ebu Hanifea i pravnika koji su pripadali ovom mezhebu. Ljudi koji su delovali sa stavom ovog mezheba zvali su se hanefiji (množina Hanefijun, ahnâf).

I). OSNIVANJE I RAZVOJ

Rođenje hanefijskog mezheba ima blisku vezu sa re‘j školom (ehl-i ra'j) koja se pojavila u regionu Iraka pre Ebu Hanife. Bez sumnje, najveći udeo u gradu Kufi, koji sve više dobija status centra nauke i kulture od Hz.Umerovog vremena, pripadao je oko 1500 drugova koji su se ovde naselili, uključujući Abdullah b. Mesuda i Hz.Aliju. Znanje Kur'ana i hadisa, koje su as‘habi počeli da predaju u regionu, prenosilo se na sledeće generacije kroz postepeno širenje naučnih krugova zasnovanih na odnosu nastavnik-učenik, a nove generacije su nastavile obogaćujući ih re'j idžtihadom, doduše u različitim stilovima. Rezultat takvog razvoja je da se tradicija i razumevanje fikha formirana u regionu nazivaju "iračkim fikhom" (iračka škola) još od Ibrahima en-Nehaija (um. 96/714), jednog od učenjaka tabiinskog perioda, te da je počeo da se posmatra kao alternativna škola hidžaz fikhu (ehl-i hadis) usredsređenom na Medinu. U stvari, može se reći da je suprotstavljanje hadiske škole, čija je većina pripadnika u regionu Hidžaza (Medine), ehli-Re’j-u fikhskim debatama između pravnika koji pripadaju dvema različitim tendencijama, time je ubrzan proces da Ehl-i-Re'j postane škola (mezheb). Vidi se da neslaganje između hadiskih i re‘y škola nije samo grupisanje koje proizilazi iz razlike između nastavnika i učenika, okruženja, tradicije pripovedanja i materijala, već i nekih osnovnih razlika u preferencijama između njih u smislu metoda i principa.Najočiglednija odlika koja se ističe u iračkoj školi fikha, od ranih perioda njenog formiranja, jeste traženje odgovora na pitanja sa kojima su se muslimani u to vreme susretali ili pitali za njihovo rešenje, bogaćenjem znanja zasnovanog na Kur'an i Sunnet sa re’y-om i idžtihadom, koristeći hipotetički fikh i nazive kao što su kijas i istidlal. Pomenutom metodom izradi verskog znanja i rasuđivanja putem racionalnog rasuđivanja dato je onoliko naglaska koliko su tekstovi dozvoljavali.U formiranju ove tradicije, koja je polazna tačka hanefijske jurisprudencije, utiču jedinstveni uslovi regiona, kao i udeo naučnog metoda i tradicije nasleđenih u odnosu nastavnik-učenik.

Tokom perioda Emevija, region Iraka, koji je bio u bliskom kontaktu sa mnogim različitim kulturama i civilizacijama, i gde su zajedno živeli pripadnici različitih rasa i religija i različitih društvenih grupa, bio je centar u kome su se koncentrisali mnogi politički i intelektualni pokreti. Sa druge strane, treba pomenuti i blizinu Kufe regionu Hira, koji poznaje persijsku i grčku kulturu i koja ima mnogo znanja u mentalnim naukama. Dakle, vidi se da je u regionu postojao živ naučni i kulturni pokret i radna aktivnost od tabiinskog perioda.Međutim, ne u podređenoj generaciji iračke jurisprudencije, već sredinom II. (VIII.) veka sistematizovana je i školovana u periodu Ebu Hanife i njegovih učenika, koji su smatrani tebeu't-tabi'inima i narednim generacijama. Takođe moraju postojati razumni razlozi za njegovo formiranje kao mezheba. Jedan od ovih razloga je taj što su savet idžtihada i akademija fikha, koji su formirani oko Ebu Hanife, pažljivo ispitali i asimilirali znanje Kur'ana i hadisa koje su im prenete sa prethodnih generacija, mišljenja i tumačenja, te razvili i proširili da pokrije sve oblasti života, omogućavajući tako i pojedincu i društvu da obezbedi integritet i bogatstvo koje može zadovoljiti potrebe u pogledu upravljanja. Iako neki učenjaci, uključujući šejh Veliyyullah ed-Dihlevî'ja, smatraju da se fikh Ebu Hanife ne razlikuje mnogo od fikha İbrâhim en-Nehaî'ija, (Ḥuccetullāhi'l-bâliġa, I, 534).Tokom perioda Ebu-Hanife, as'haba i tabiina, (Ebu-Hanifa) je imao priliku da upozna i razume bogato naučno nasleđe u regionu Iraka preko svojih nastavnika i raznih učenjaka koje je upoznao, a uporedo sa promenljivim uslovima i sve većim pitanjima fikha, zajedno sa svojim uglednim i punoletnim učenicima oko sebe, našao se u idžtihadu pravnika tabiinskog perioda, uključujući i İbrâhim en-Nehaî'ija, pa čak i izvestan broj as'haba. Vidi se da je ovo bogato nasleđe nasleđeno od prethodnih generacija prevrednovao i sistematizovao, bez osećaja vezanosti za njega, dovela ga je do celovitosti koja je mogla da odgovori na sve aspekte individualnog i društvenog života tog dana.Naravno, prisustvo mnogih kolega i studenata oko Ebu Hanife, koji su u stanju bili da razmatraju pitanja iz različitih perspektiva, odigralo je veliku ulogu u obezbeđivanju ovog integriteta. Pored stavova Ebu Hanife i njegovih učenika u iračkoj jurisprudenciji II. (VIII) veka, postoje i stavovi savremenih pravnika kao što su Uthman el-Bettî, İbn Şubrume i İbn Ebû Leylâ, to je još jedan razlog više zašto je akumulacija fikha u ovom periodu pripisivana Ebu Hanifi u narednim periodima. Razlog je u tome što je Ebu Hanifa bio majstor i među svojim vršnjacima i među svojim učenicima, i što njegovi stavovi imaju težinu i po kvalitetu i po kvantitetu u ovoj doktrini fikha i tradicije.Sa druge strane, činjenica ta da su se re'y i idžtihad aktivnosti tokom tabiinskog perioda proširile sve više i više, pokazale su tendenciju širenja do ekstremnih tačaka, delom kao rezultat prelivanja u nove geografije i delom susreta sa novim kulturama, pojavila se potreba da se ovaj pokret kontroliše i da mu se obezbedi određena naučna disciplina i metoda. Zato što su postojali tragovi da bi mišljenje i aktivnost tumačenja bez metode i naučne tradicije, zasnovana na smelosti i reakciji, mogla ozbiljno da ugrozi i iskrivi tradicionalno versko znanje i akumulaciju usredsređeno na Kur'an i hadis, te da bi moglo dovesti do previranja i podela unutar ummeta. U stvari, u literaturi, uključujući časopise o hadisu, musannefe, kao i u komentare predaja, mogu se naći mnoga različita mišljenja koja se pripisuju učenjacima tabiina i tebeu't-tabiina, raznolikost i bogatstvo koje se ne vide u kasnijim periodima, mogu se uočiti u idžtihadima ovog perioda.Osnova pojave određene reakcije protiv re'ya u ovom periodu sa imenom "mezmum re'y" leži u zabrinutosti da će pokret slobodnih re'y suštinski promeniti tradicionalnu versku nastavu i život, kao i napore da se preduzmu mere protiv njega. Prirodno je da su se ova zabrinutost i napori povećali od perioda Tebeu't-Tabi'in u iračkom regionu, koji je otvoreniji za spoljne uticaje.

Dok je hadis fikh zastupljen od strane muhadista u regionu, doduše slabim glasom, generalno je bio neadekvatan u svetlu promenljivih uslova i pitanja koja čekaju na rešenje zbog njegovog re'ya, zatvorenog za tumačenje, re'y fikh koji su predstavljali Ebu Hanifa i njegovi učenici, postali su u centru pažnje u njegovom periodu, jer je razvio tradicionalnu versku nastavu sa razumnim tumačenjem te je uspostavio ravnotežu između nas i re'ya, uspostavši slobodan re'y pokret. Bio je popularan među učenjacima i muđtehidima kasnijeg perioda, a ideja o razvoju fikha u okviru ove metode, dobija na značaju.Može se reći da je Ebu Hanifeova potraga za srednjim i konzervativnim putem koji se može smatrati selefizmom na verskom polju protiv njegovog re'ya i komentara na području amela (fikha), povećalo je povjerenje u njega. Nije slučajno što se formiranje mezheba fikha poklopilo sa razvojem islamske civilizacije i širenjem islama. Period halifata, koji je trajao trideset godina, i period Emevija, koji je trajao oko jedan vek, bila su vremena širenje islama i uspostavljanje države i islamske civilizacije. Abasidski period, koji je započeo sredinom II. (VIII.) veka, karakteriše uspostavljanje države sa svim njenim institucijama i razvojnim procesima islamske civilizacije.U okruženju u kojem se nova i kontroverzna pitanja povećavaju i gde se usvajaju različita rešenja od strane fakiha, nije moguće da pojedinac srednjeg nivoa učestvuje u fikh diskusijama ili čak da pažljivo prati razvoj situacije, tako da je to bio jedini izlaz za njega da uzme mišljenje o fakihu ili mezhebu kojem veruje i da deluje sa njim. Isto tako, osiguranje poverenja i stabilnosti u pravosuđe i ravnopravan tretman ljudi pred zakonom i pravosuđem počelo je da predstavlja jedno od fundamentalnih pitanja islamske države u razvoju, jer je to preduslov za uspostavljanje pravde u društvu i opstanak država. Istina je da su do tada mudžtehidske sudije, koje su po službenoj dužnosti postavljali halife, samostalno radili u regionu u koji su postavljeni, te su imali aktivnu ulogu u obezbeđivanju pravde u društvu, zavisno od svoje inicijative i oštroumnosti, u vezi sa tim, bili su kompetentni. Međutim, kao prirodan rezultat širenja islamske geografije i sve veće rasprostranjenosti imitatorskog mentaliteta, smanjila se mogućnost slanja mudžtehidskog sudije u svaki region, a sa druge strane, potreba da se obezbedi red i stabilnost u pravosuđu, postalo je očigledno, što je navelo abasidske halife, počevši od Haruna er-Rašida, da preduzmu mere predostrožnosti u tom pogledu. U ovom okruženju, iračka škola fikha, koju su razvili i sistematizovali Ebu Hanifa i njegovi učenici, predstavljala je važnu priliku i za pojedince i za abasidsku administraciju da ostvare ove ciljeve. Poznato je da su oni nastali pod uticajem određenih faktora i prirodnim tokom, ponekad i nekoliko vekova kasnije od mudžtehida i vođa kojima se pripisuju. Hanefijski mezheb je počeo da se naziva ovim imenom te je postao poseban kao mezheb dugo nakon smrti Ebu Hanife i njegovih učenika prve generacije.Iz tog je razloga jasno da se Ebu Hanifa ne može objasniti namerom i pokušajem uspostavljanja mezheba, pa čak ni karakterizacija njega i njegovih učenika kao "osnivača sekte", to ne bi bila tačno u pravom smislu te reči. Sa druge strane, neizbežno je da postoji niz razloga koji su doveli do činjenice da je u II (VIII.) veku irački fikh, centriran na Ebu Hanifi, postala škola te da su ga u narednim periodima doživljavali i kao mezheb muslimanskog naroda i kao mezheb učenjaka i administratora, postepeno se širivši islamskom geografijom.Istina je da, posebno pod uticajem međumezhebskim raspravama i nekih objašnjenja zasnovanih na mezhebskoj netrpeljivosti, u nekim istorijskim, literaturnim i menâkıb knjigama, postoji tendencija da se ova dešavanja objasne jednim jedinim razlogom, dajući tako solidnu osnovu za svoje sopstvene pohvale i kritike.Međutim, činjenica da su mezhebi fikha, koje su se kroz istoriju proširile kroz čitavu islamsku geografiju i koje su blisko uticale i usmeravale pravni i praktični život svih muslimana posle prvih nekoliko vekova po hidžri, a koje važe i dan danas, mogu se objasniti mnogim razlozima i na različitim nivoima. Takođe treba znati da se efekti ovih razloga mogu stalno menjati u zavisnosti od perioda i regiona.

Bez prejudiciranja raznovrsnosti i promenljivosti razloga, osnivanje i širenje hanefijskog mezheba, moguće je objasniti nizom razloga kao što su aktivnost učenika imama mezheba, kodifikacija mezhebskog fikha te zvanične mezhebske praksa sudijske funkcije.

a). Aktivnost studenta. Djelovanje Ebu Hanifinih prijatelja i učenika u njegovom krugu predavanja i naučnom okruženju, koje se u izvjesnom smislu može smatrati i idžtihadskim vijećem, predstavljalo je jedan od glavnih razloga za formiranje i širenje hanefijskog mezheba. Prema onome što je izvestio Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, neko vreme posle smrti Hamad b. Ebû Suleyman'na (um. 120/738), koji je u svoje vreme bio majstor iračke jurisprudencije, Ebu Hanifi je ponuđeno da zameni svog učitelja na mestu šefa nastavnog kruga, Ebu Hanifa je naveo da to može da prihvati samo ako najmanje deset ljudi iz nastavnog kruga njegovog učitelja nastavi da prisustvuje savetu znanja godinu dana, (Menâḳıbü Ebî Ḥanîfa, I, 61). Njegova tvrdnja o ovom stanju ukazuje njegovu želju da zaštiti dugogodišnju naučnu tradiciju i da organizuje ovaj naučni skup kao veće idžtihada. Sa druge strane, obogatila je istraživanje i obrazovanje fikha u smislu svrhe i sadržaja dodavanjem novih krugova u parlament, koji se ranije sastojao od jednog prstena. Sa obzirom na to da je Ebu Hanifa posle svog učitelja Hamada tridesetak godina predavao u živom naučnom centru poput Kufe, koji je predstavljao most između različitih regiona i kultura, i da je bio na čelu naučnog saveta i predstavljao fikh regiona., vidi se da je učestvovao u svom krugu predavanja i vodio naučne diskusije. Glasine da je broj njegovih učenika koji su od njega naučili fikh dostigao nekoliko hiljada, ne smatraju se preuveličavanjem. Međutim, sa tim u vezi, budući da se pre uzimaju u obzir kriterijumi biti u istom naučnom skupu, učestvovati u naučnom krugu i u naučnoj diskusiji, odnosno razgovoru, a ne odnos nastavnika i studenta, neki od ljudi koji se u izvorima smatraju „pratiocima Ebu Hanife", iako ih je mali broj bilo, njegovi su prijatelji koji se mogu smatrati njegovim vršnjacima.Diskutabilno je među učenjacima da li njegove vodeće studente, posebno Ebû Yûsufa, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânîa i Zufer b. Huzeyla treba smatrati nezavisnim mudžtehidima ili mudžtehidima u mezhebu koji sledi Ebu Hanifu u smislu pravila i procedure, (İbn Âbidîn, Reddu'l-muḥtâr, I, 77; M. Ebû Zehre, s. 438-440).Međutim, Ebu Hanifa nije bio u poziciji učitelja koji je određivao procedure i principe mezheba i to diktirao učenicima oko sebe, pitanja fikha su se slobodno raspravljala u idžtihadskom veću koje su činili odrasli učenjaci različitih pravaca i nivoa, ponekad, diskusije su trajale danima i u ovom procesu nisu korišćene metode i metodologija mezheba. Sa obzirom da to postaje jasno u okviru islamske jurisprudencije, moguće je istaknute imamove učenike videti kao samostalne mudžtehide, arhitekte iračke škole fikha.U stvari, naučne aktivnosti ovih ljudi nakon smrti Ebu Hanife, takođe jačaju ovu ideju. Učenici koje su obrazovali mudžtehidi, koje su činile prvu generaciju poput Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Zufer i Hasan b. Ziyâd, odlazili su u regione u kojima su ljudi tek prešli na islam, kao što su Kvarezm, Zapadni Turkestan, Horasana i Transoksijana, te igrali aktivnu ulogu u prepoznavanju, usvajanju i širenju stavova svojih nastavnika. Na primer, Bezzazi pominje imena oko 800 učenika Ebu Hanifea, ukazujući na regione i gradove kojima pripadaju, (Menakıbu Ebu Hanife, str. 491-518).Kada se data distribucija pažljivo ispita, vidi se da je imam imao učenike iz mnogih regiona tadašnjeg islamskog sveta, vrlo malo učenika iz Egipta i Sirije, ograničen broj učenika iz gradova i regiona poput Mekke, Medine, Jemena, Bahrejna i Mosula, dok je skoro polovina njegovih učenika bila iz Kufe, Basre i Bagdada.Vidi se da značajan deo preostalih pripada važnim centrima na istoku Iraka kao što su Ahvaz, Isfahan, Hamadan, Rej, Đurđan , Nese, Merv, Buhara, Samarkand, Belh i Hvarezm.

Značajan broj ovih studenata je kasnije formirao predavačke krugove u svojim regionima i obučavao studente ili su služili kao sudije, i kao rezultat toga, direktno ili indirektno su obezbedili da iračka sudska praksa usredsređena na Ebu Hanifu bude priznata i proširena, posebno u oblastima gde je Islam novouspostavljen. U izvorima se neki učenici pominju kao rasejani u različite regione samo da bi širili znanje i stavove svojih majstora, a mnogi studenti se pominju kao prvi ljudi koji su širili Abu Hanifinu ili iračku jurisprudenciju u svom regionu te da budu prihvaćeni kao gospodari (imami) u svom periodu. Na primer, jedan od učenika Ebû Hanîfe'e, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî i u Chagāniyânu Abdülazîz b. Hâlid'in Tirmiz (Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, I, 63), Kureşî, Muhammed b. Hâlid el-Hanzalî u Esterâbâdu, Huseyin b. Hafs el-Hemedânî u İsfahanu, İsmâil b. Elyesa' el-Kindî u Egiptu (el-Cevâhiru'l-muḍıyye, I, 438-439; II, 108; III, 151-152), takođe se beleži da je Makrîzî Abdullah b. Ferruh uveo i rasejao stavove svojih učitelja i irački fikh u Egiptu i Severnoj Africi, (el-Ḫıṭaṭ, II, 333; videti takođe Kureši, II, 321).

b). Aktivnost iz predostrožnosti.

Još jedan primarni razlog za osnivanje i širenje hanefijskog mezheba je taj što je fikhska akumulacija koju su izneli Ebu Hanifa i njegovi učenici počeli da se kodificiraju počevši od njihovog perioda te je time ova aktivnost nastavila da raste u narednim periodima. Čak i ako je istina da su neke fetve i fikh počeli da se pišu u periodima pre Ebu-Hanife, na primer, postojali su časopisi fikha koji su sadržali fikh od Kādî Şureyha, İbrahim en-Nehaîa i Hammâd b. Ebu Suleymana (Sezgin, I/3, str. 16-21) te da je tradicija u tom pravcu dobro utvrđena, poznato je da je irački fikh centriran u Kufi počeo da se uči sistematski i sveobuhvatno prvi put tokom perioda Ebu Hanife.Prema tim izvorima, o pitanjima Fikha bilo je reči u skupštini od četrdeset ljudi koju je formirao Ebu Hanifa, od kojih je svaki smatran osobom iđtihada i koju je Muhammed Hamîdullah opisao kao "fikh akademiju" i "komitet za kodifikaciju" (Zeki Velidi Togan'a Armağan, str. 374-376), da javnosti i drugim studentima nije bilo dozvoljeno da učestvuju u ovoj skupštini, da su rasprave napisane tek tada kada su došli do određenog rezultata i zrelosti, te da je iz tog razloga o iračkom (Hanafijevom) fikhu raspravljala ova skupština, a posebno Zufer b. Huzeyl, Ebû Yûsuf, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr el-Becelî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî' el-Belhî, Nûh b. Ebû Meryem, Muhammed b. Vehb. Zabeleženo je da ga je sastavio, klasificirao i sredio odbor od deset ljudi, uključujući pravnike kao što je Âfiye b. Yezîd (Huseyin b. Ali es-Saymerî, str. 2, 107; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 66; Kureşî, I, 378; Muhammed Hamîdullah, str. 377-378). Na primer, Huseyin b. Ali es-Saymerî, Esed b. Amr el-Becelî, također pominju da je Nûh b. Ebû Meryem prvi naučio Fikh Ebu Hanife i da je zbog toga dobio nadimak "đami'", (Aḫbâru Ebî Ḥanîfe, str. 2; el-Cevâhiru'l-muḍıyye, II, 8; el-Fevâ'idu'l-behiyye, str. 222). Isto tako, ponato je da su Yahyâ b. Zekeriyyâ, koji je nastavio imamsko veće trideset godina i Ebû Yûsuf, koji je nastavio sedamnaest godina, također su aktivno sudjelovali u njegovoj kodifikaciji, (Huseyin b. Ali es-Saymerî, str. 93, 107; Kureşî, III, 586; Bezzâzî, II, 57; M. Zâhid el -Kevserî, Ḥusnu't-teḳāḍî, str. 13).Pored toga što je metod štampanja (pravopis) bio prilično uobičajen u naučnoj i nastavnoj tradiciji tog perioda, delo pod nazivom el-Emâlî je pripisana Ebû Yûsuf'u (Sezgin, I/3, str. 54). U vreme Ebu Hanifeove smrti, delo imama Muhameda je pripisano Ebu Jusufu, sa obzirom da je imao osamnaest godina i da je teško pretpostaviti da je on fikhske rasprave u svojim knjigama i mišljenja koja je pripisivao svojim učiteljima zapisao po sećanju, mnogi autori predstavljaju Ebu Hanifu kao prvu osobu koja je sastavila nauku o fikhu te navode da je irački fikh sastavljen tokom njegovog perioda (na primer, videti Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 393-394, M. Ebû Zehre, str. 189), ovo (ovo predstavlanje učenjaka) ne bi bilo pogrešno.

Čini se da izraz "Knjige Ebu Hanife", na koji se ovde ili u raznim izvorima susreće, znači da su fikh debate i tendencije koje su se odigrale u naučnom veću Ebu Hanifea, pisali razni studenti, kao i da su dela Ebu Jusufa i imama Muhammeda napisana na osnovu beleški i prikupljenih informacija, čuvaju u ovoj skupštini. Nema sumnje da su Ebu Jusuf, posebno imam Muhammed, imali neosporan udeo u kodifikaciji hanefijskog fikha, dok njihova dela čine kostur hanefijskog fikha. Autori biografija i knjiga, posebno İbnu'n-Nedîm (el-Fihrist, str. 286-288), pominju i mnoge druge knjige ova dva imama pored njihovih dela koja su preživela do današnjih dana. Četiri dela Ebû Yûsuf'a koja su preživela do danas, šest dela imama Muhammeda u grupi "zâhiru'r-rivâye" i nekoliko dela u grupi "nâdiru'r-rivâye", imaju obim i kvalitet da zastupaju i promovišu iračku jurisprudenciju usredsređenu na Ebu Hanifu. Može se misliti da su u to vreme diskusije o fikhu bile veoma žive i da su izazivale veliko interesovanje u društvu, te da su se stavovi pravnika lako širili usmenim putem u druge krajeve, pa stoga kodifikacija nije bila toliko neophodna za priznanje iračkog fikha i formiranje mezheba.Međutim, radovi Ebu Hanifinih učenika, posebno Imama Muhammeda i Ebu Jusufa, koji sistematski određuju i beleže iračku jurisprudenciju njihovog perioda, zajedno sa temama o kojima se raspravlja, iznetim idejama i prenetim racionalnim dokazima na koje se oslanja, postali su pouzdan izvor o pripadnosti stavova ovih mudžtehidskih imama. Takođe je olakšalo upoznavanje i prenošenje fikha ovog mezheba na naredne generacije. U izvorima se pominje da su Abu Hanifini učenici koji su otišli u Horasan i Zapadni Turkestan imali razne knjige koje su odražavale iračku jurisprudenciju i stavove njihovih gospodara, od kojih većina nije sačuvana do danas.Na primer, Ebu Mutî' el-Balhî, učenik Ebu Hanife i školski drug Ebu Yusufa, kada mu je pokazao svoju knjigu, gde je prikupio 4000 pitanja iz raznih oblasti fikha i njegovih komentara o ovim pitanjima, Ebu Hanifa je zapanjen bio da je proučavao i sastavio toliko pitanja, isto tako, Ebu Sulejman el Đuzđani, učio je od drugih hanefi muđtehida prve generacije, iako nije mogao da prati Ebu Hanifu, tragao je za njihovim knjigama, navedeno je da je Muhammed promovisao svoja autorska prava i širio ih, (Muderris, I, 84-85; Kureşî, IV, 627). Dela Ebu Hanife i prve generacije hanefijskih mudžtehida i kao rezultat toga, podrazumeva se da su učenjaci koji su činili sledeću generaciju, kao što su İsmâil b. Hammâd, Ebû Suleyman el-Cûzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Îsâ b. Ebân, İbn Semâa, Bişr b. Velîd el-Kindî, Yahyâ b. Eksem i Hilâlürre'e, uložili su velike napore i pisali nova dela o raznim temama fikha, dajući time dvostruki doprinos kodifikaciji hanefijskog fikha. Pronalazak papira i njegova upotreba u nauci za vreme vladavine halife Me'mûna (813-833), takođe je odigrao važnu ulogu u širenju tedvin*ske delatnosti na ovaj način, (Hađvi, II, 14-15),

(TEDVÎN* - Izraz koji znači okupljanje hadisa koji su negde zapamćeni i zabeleženi tako što su ih zapisali.).

Prenosi Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (um. 362/973), „Sve izreke Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'ov el-Emâlî, Muhammed b. Hasanove reči: „Ako bi en-Nevâdir i ez-Ziyâdât'ı potpuno izgoreli i nestali, mogao bih da ih prepišem iz svog sećanja" (Mudarris, I, 91), time se ukazuje da fikhsko nasleđe prvih hanefijskih mudžtehida neprestano kruži u rukama fikhskog nasleđa prvih hanefijskih mudžtehida, kao i dubokog poznavanja fikha njihovih majstora sledeće generacije pravnika, vredan je pažnje po svom prikazu. Kodifikaciona aktivnost ovih prvih generacija bila je jednako efikasna u formiranju iračke jurisprudencije kao i hanefijskog mezheba, u kojoj su dominirali stavovi Ebu Hanife i njegovih prijatelja, kao i naučne debate koje su se pokretale među simpatizerima i sledbenicima različitih mezheba nakon usvajanja ovog fikha od strane učenjaka i naroda Iraka i susednog regiona, i aktivnosti kodifikacije koja je podstakla strane.

Budući da se ova druga faza kodifikacione aktivnosti fokusira na odbranu iračke škole i u utvrđivanju metodologije i opravdanja jurisprudencijalnog svatanja formiranog u ovom naučnom okruženju, te iako je, sa jedne strane, imala negativan rezultat otuđenja ljudi od ideje idžtihada i usmeravanja na imitaciju, sa druge strane, predstavljala je bogat materijal za utvrđivanje metode i doktrine mezheba.Iz tog razloga, prosvetna delatnost prvih nekoliko generacija bila je uvođenje mezheba i priprema za njeno osnivanje. Kodifikaciona delatnost koja se razvijala od IV. (X.) veka, takođe ima osobinu koja obezbeđuje formiranje mezheba i određuje njen klasični okvir.

c). Sudstvo i službena praksa mezheba.

Činjenica da je Abasidski halifa Hârnürreşîd imenovao Ebu Yousufa za kādılkudât i ovlastio ga u svim njegovim kadi imenovanjima, poslužilo je da se uspostavi red i jedinstvo u pravosuđu i uspostavi okruženje pravne stabilnosti i bezbednosti širom zemlje, kao i da se prepozna i proširi Hanefijski mezheb. U izvorima se navodi da su se hanafizam na istoku i malikijski mezheb na zapadu širili uz državnu vlast (Ahmed Teymur Paşa, s. 9; Ali Hasan Abdulkādir, str. 293) ili da je Makrîzî postao kadilkudat nakon Ebu Jusufa 170. (786) godine, izjava ta'rizkâra (el-Ḫıṭaṭ, II, 333) da je imao članove svojeg mezheba imenovane za sudije, tačna je u jednom pogledu.Međutim, u islamskom društvu, sa obzirom da do IV-V. (X-XI.) veka nije bilo mezheba ili pripadnosti mezhebu u sadašnjem smislu u oblasti fikha, Ebu Jusuf je imenovao ljude koji su poznavali iračku fikh, koji su bili u Ebu Hanifinom savetovanju i naučnom savetu., kao sudije, iako su među njima postojale određene razlike u metodama i mišljenjima, čime se može reći da je pre svega imao za cilj postizanje jedinstva i stabilnost suđenja. Međutim, praksa kadil-kudata, koju je započeo Abasidski halifat sa Ebu Jusufom, olakšala je priznavanje i usvajanje hanefijskog mezheba, posebno u novoosvojenim krajevima čiji su ljudi tek muslimani postali, iako ne u smislu svrhe ali kao rezultat. Uloga koju su sudije odigrale u formiranju i širenju hanefizma ne može se objasniti činjenicom da su ovi ljudi nametnuli svoje mezhebe na svojim područjima dužnosti te učinili narod regiona hanefijama, već činjenicom da su dobro svatili suštinu i metodologiju iračke jurisprudencije, stekli oštroumnost u re'y-u i idžtihadu, pokrenuli su ili ojačali fikhsku misao u ovoj liniji na mestima na koja su otišli.Čini se tačnije.Iz tog razloga, nije ispravno generalizovati priče (Zehebî, str. 55-56) koje je, na primer, Ebu Jusuf predložio i imenovao Imama Muhammeda za sudiju Rakka'e, samo da bi se fikh Kufe učinio poznatim i da bi se proširio u sirijskom regionu. Sa druge strane, sa obzirom na to da je mezheb naroda tog kraja uzeta u obzir prilikom upućivanja sudija u regione, posebno u kasnijim periodima, te da je u pogledu mezheba primenjen pluralistički pravni sistem, posebno u oblasti ličnih prilika i transakcionog prava, može se videti da postavljanje kadija nije uvek uzrok širenja mezheba, ali je ponekad rezultat tog širenja. Stoga, umesto da se kao glavni razlog širenja mezheba fikha prikaže pripadnost šefa države određenom mezhebu i imenovanje sudija iz tog mezheba, prikladnije je prihvatiti ovaj uticaj u ograničenoj meri. Prenosi se da je Ebu Hanifa jednom predstavio dvadeset osam svojih učenika kao sudije, a šestoricu kao ljude koji su mogli da daju fetve (Huseyin b. Ali es-Saymerî, str. 152), Osim šesnaestogodišnjeg Ebu Jusufa kao Kadije i njegovog kādılkudâta*, poznato je da su skoro svi Ebu Hanifeovi učenici, osim nekolicine, radili kao sudije u različitim regionima i centrima islamske geografije tog dana.

(kādılkudâta* - Titula koja se daje zvaničniku koji vodi pravosudni sistem u islamskim državama.).

Na primer, Zufer'in Basra, Nûh b. Ebû Meryem'in Merv, Kāsım b. Ma'n ve Nûh b. Derrâc'ın Kûfe, Yahyâ b. Zekeriyyâ'nın Medâin, İmam Muhammed'in Rakka, Rey ve Horasan, Hafs b. Gıyâs'ın Bağdat ve Kûfe, Esed b. Amr el-Becelî'nin Vâsıt ve Bağdat, Hasan b. Ziyâd'ın Kûfe, İsmâil b. Hammâd'ın Bağdat, Basra ve Rakka. Zabeleženo je da su Ömer b. Meymûn i Ebû Mutî' el-Belhî, a sledeća generacija pravnika takođe je služila kao kadi, kazasker* i kadilkudat, (Kazasker* - قاضيعسكر - U islamskoj istoriji, bio je vojni sudija koji je vodio slučajeve između vojnika, član Carskog saveta u Osmanskom carstvu i odgovoran za pravosuđe i obrazovnu organizaciju.

(Turska nošnja dvora i grada Carigrada 1720, Paris Bibliothekue Nationale, gđa Turc,)

U izvorima ima mnogo primera i kazivanja da su posle Ebu Jusufove vladavine kao sudije, značajan deo sudija raznih regiona, posebno regiona istočno od Kufe, bili ljudi koji su fikh svatili na nivou idžtihada ili tahrîc*-a, i da su dali značajan doprinos kodifikaciji i razvoju hanefijskog fikha i kao pripovedači i kao autori, (tahrîc* - Metod utvrđivanja originalnih izvora i uputa hadisa.). Odrastanje prvih nekoliko generacija sudija koji su radili u novim regionima, dovelo je do uspostavljanja pravne tradicije i stabilnosti u okviru iračke jurisprudencije u ovim regionima, kao i do različitih pogleda i mišljenja unutar ove škole.To je doprinelo formiranju širokog spektra koji proizilazi iz regionalnih uslova i prakse. Drugim rečima, ova dešavanja su pripreme bile za period šejhova koji su doneli nove perspektive i tumačenja hanefijske pravne doktrine. Međutim, iako je tačno da je od prvih perioda kadija izabran među muđtehidima pravnika, posle prve polovine III (IX.) veka, kada su se granice zemlje znatno proširile, potreba za novim kadijama se naglo povećala, a kako je taklid* počeo da postaje široko rasprostranjen i tolerisan među pravnicima, postalo je prilično teško insistirati na uslovu da kadija koji će biti postavljen da bude ujedno i mudžtehid, te iz tog razloga se podrazumeva da je nastala obaveza imenovanja kadije ljudima koji nisu na nivou iđtihada i fetve.

(Taklid - التقليد - Termin jurisprudencije, što znači prihvatanje mišljenja učenjaka bez dokaza.

Reč taklid, koja u rečniku znači „okačiti ili zakačiti nešto za vrat čoveka ili životinje", odnosi se na usvajanje ili primenu mišljenja učenjaka o pitanju idžtihada bez oslanjanja na dokaze, kao termin fikhske procedure. Što se tiče taklida u metodi fikha, muslimani se dele na dvoje; kao učenjake i ammi (množina avam), oni koji imaju fikhsko znanje zasnovano na dokazima nazivaju se učenjacima (mudžtehidima, muftijama, fakihima), a oni kojima je potrebno mišljenje učenjaka u oblasti fikha, čak i ako imaju znanje iz drugih oblasti, nazivaju se ammi (mukalid).). Počevši od Haruna er-Rašida, abasidski halifi su omogućili položaj kadilkudata te su imenovali pravnike koji pripadaju iračkoj fikhskoj školi - kasnije nazvanoj hanefijski mezheb - koja je takođe bila dominantna u centru halifata, te na neki način, predstavljala alternativu do hidžaz hadiskog fikha iz perioda Emevija. Odigrala je važnu ulogu u prepoznavanju i širenju ovog mezheba, posebno u Iraku, Iranu, Horasani i Zapadnom Turkestanu.

Ali b. Muhassin et-Tenûhî, jedan od abasidskih sudija iz IV. (X.) veka., i jedan od mnogih ljudi koji su do njegovog vremena služili kao sudije u raznim regionima, bio je „jedan od Ebu Hanifinih drugova; Pratio je mezheb Ebu Hanife i njegovih drugova; On to pominje izrazima kao što su „Bio je iz mezheba naroda Iraka“ (vidi na primer Nisvaru'l-muhadara, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42 , 44, 66, 72, VII, 32, 46, 65).Tokom bagdadskog abasidskog halifata, vidi se da je tradicija imenovanja sudija iz reda pravnika koji pripadaju hanefijskom mezhebu, u velikoj su meri očuvana. Na primer, kao rezultat toga što je u jednom trenutku, umesto Hanefî kādılkudât-a Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ekfânî'a imenovan Šafijski pravnik (fakih) Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Bârizî za kadilkudat-a, izazvalo je sukobe i neslaganja kako u Bagdadu tako i u istočnim provincijama. Iz tog razloga je zabeleženo da je ovo imenovanje ubrzo povučeno, međutim, sa vremena na vreme, služili su i šafijski kadilkudati, (Ali b. Muhassin et-Tenûhî, V, 55; Makrîzî, II, 333-334; Ahmed Teymur Paşa, str. 9-10). Ako su mezhebi fikha, koje danas nemaju jedinstvo, isključene, poznato je da se Hanafizam proširio posebno u Iraku i na istoku, Malikijski mezheb u Hiđazu, šafiizam u Egiptu, i Hanbalizam u Bagdadu i Hiđazu u kasnijim periodima, ali kao rezultat raznih učenjaka, posebno napora učenjaka ovih mezheba, svaki mezheb je manje-više prepoznat i usvojena na islamskoj geografiji od Andaluzije do Indije, i u skladu sa tim, u različite gradove i regione imenovane su sudije iz različitih mezheba.Na primer, dok su šafijske sudije prvo slate u Medinu, kasnije su imenovane i malikijske i hanefijske sudije (Kalkašendi, XII, 253), ovde se to može objasniti ne nastojanjem da se širi hanefizam, već politikom rešavanja pravnih sporova hanefija koji žive u regionu od strane države i prema sopstvenom mezheba. Čini se da je praksa kadilkudata i zvaničnog mezheba, koju su Abasidi započeli sa Ebu Jusufom, dovela do priznavanja i usvajanja hanefijskog mezheba, posebno u islamskoj geografiji istočno od Kufe, a ovaj rezultat je takođe predstavljao razlog za imenovanje hanefijskog kadije u ove regione, i kao rezultat toga, širenje mezheba. Postojala je interakcija slična dvosmernoj uzročno-posledičnoj vezi između zakona i sudijske prakse.U stvari, Makdisî beleži da su u III (IX) i IV. (X.) veku, kako su se šafije povećale i formirale većinu u nekim gradovima kao što su; Nîşâbur, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhara, İsferâyin, šafijske sudije su imenovane na ova mesta ili su, u zavisnosti od situacije, i hanefijske i šafijske kadije služile u regionu, (Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 311, 323). Prilikom imenovanja u oblasti Hidžaza, Sirije, Egipta i nekih regiona Iraka u kojima je sudska praksa Mâlikî-Sevrî i Şâfiî-Zâhirî široko rasprostranjena ili uticajna, hanefijski kadilkudat se pobrinuo da imenuje sudije u skladu sa mezhebom naroda tog regiona, ipak, i dalje se vidi da se sa vremena na vreme javljaju problemi zbog imenovanja sudija iz različitih mezheba. Ovo pitanje se zasniva na činjenici da je institucija kadilkudata, koja je počela sa Ebu Jusufom, dugo vremena bila u rukama hanefija tokom bagdadskog abasidskog halifata, iako je zvanična praksa mezheba uglavnom bila u korist hanafizma, prakse koje su se pojavile kroz istoriju, to ukazuje na činjenicu tu da ova institucija, iako pripada bilo kojem mezhebu, ne znači da se sva kadijska imenovanja širom zemlje vrše po tom mezhebu te da se ovaj princip pomno poštuje u svakom periodu. Ova odredba još više važi za regione u kojima su rasle i rasprave između mezheba fikha i formirane mezhebske doktrine, kao i za kasnije periode kada je naseljavanje mezheba fikha u velikoj meri završeno.Dakle, u ranim periodima nije postojao koncept mezheba fikha u sadašnjem smislu, ali je u kasnijim periodima (V./XI. veku i kasnije) naroda mezheba regiona uzeta u obzir pri imenovanju sudija, a kadija mezheba u tom regionu imala je funkciju sličnu pozitivnom pravu i kodifikaciji, može se reći da to ne utiče direktno na individualni izbor mezheba i fetve u pogledu privatnog života ljudi.Tabakat autori, İsmâil b. Elyesa‘ el-Kindî (um. 164/781) bio je prvi irački sudija imenovan u Egipat tokom Mehdî-Billâhovog perioda te je osigurao da stavovi Ebu Hanife budu priznati u regionu. On je donosio odluke na osnovu stavova koji nisu bili poznati javnosti, na primer, nije izricao zatvorske kazne.

Oni izveštavaju da je podneta žalba halifi te da ga je Mehdi otpustio, (Kindi, str. 371-373; Kureši, I, 438-439). Ponovo, student Hilâlurre'ya Bekkâr b. Kuteybe, i jedan od vodećih hanefijskih pravnika svog vremena, Halifa Mutevekkil-Alellah ga je imenovao za sudiju Egipta 246. (860). Učenik İbn Semâa i Tahâvî'ev učitelj Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân je također zabeležen kao kadija u Egiptu, (Leknevi, 14, 55; Hacvî, II, 91).Iz ovih primera se razume da je hanefizam postepeno postao poznat i širio se u Egiptu uz doprinos hanefijskih sudija imenovanih tokom Abasidskog perioda.Tokom Fatimidskog perioda, drugi kadil-kudat je uspostavljen u Egiptu kao ministar-ministarstvo Bagdada, a ljudi iz mezheba Ismailija su imenovani na ove pozicije, iako je sudsko osoblje formirano u tom pravcu, mezhebi Malikija i Šafiija su takođe bile donekle tolerisane. U stvari, u nekim periodima, sudije Malikija i Šafiija su služile sa ograničenim ovlašćenjima, (Ahmed Tejmur-paša, str. 14). Fatimije su zauzele stav protiv hanafizma jer je to bila zvanični mezheb Abasidske države, zatvarali su oči pred drugim mezhebima u ograničenim oblastima kao što su ibadet i lične situacije.Bilo bi ispravno da se započne širenjem hanefijskog mezheba u Siriji od druge polovine V. (XI.) veka, kada počinje Seldžučko/turska dominacija u regionu. Kada je Zengî-ski vladar Nûreddin Mahmud Zengî 549 (1154. godine), u gradu su postojale tri šafijske i dve hanbelijske medrese, kao i četiri hanefijske medrese. Hanefijski učenjaci su dovedeni iz istočnih provincija.Selâhaddîn Eyyûbî je otvorio medresu za hanefijski fikh u Kairu, i kao rezultat toga, zabeleženo je da je sredinom VII. (XIII.) veka, hanefizam je na ovim prostorima jačao koliko i druga dva mezheba fikha, (Kureşî, III, 439-440; Makrîzî, II, 343; Ahmed Teymur Paşa, str. 15; vidite takođe Madelung, Actas do IV Congresso, str. 130 vd.). Sa dolaskom Sirije i Egipta pod vlast Eyyûbî-da, navodi se da su, počev od druge polovine VI. (XII.) veka, kadilkudat u Kairu je postavljen iz redova šafija, navodi se da malikijski mezheb, zajedno sa šafijskim mezhebom, imaju jasnu superiornost u regionu kako u oblasti pravosuđa, tako i u oblasti obrazovanja, (Makrizi, II, 343).Pošto su šafije dobile posebnu zaštitu tokom perioda Ejubida u Siriji, hanafizam je bio na drugom mestu i po medresama i po broju stanovnika.Tokom mamelučkog perioda, prvo u Kairu 659. (1261.), dok je Şâfiî Tâceddin Abdulvehhâb b. Binti'l-eaz imenovan kadilkudat, kadilkudat iz druga tri mezheba takođe su imenovani zbog problema uzrokovanih članstvom ljudi u različitim mezhebima, hanefijski kadilkudat koji je postavljen nakon šafija, u rangu je rezultata razvoja događaja posebno u periodu Ejubida, (İsâm M. Şebârû, Ḳāḍi'l-ḳuḍât fi'l-İslâm, str. 42-43).Makrîzî navodi da je Baybars imenovao četiri kadila kudata u Egiptu iz šafijskih, malikijskih, hanefijskih i hanbelijskih mezheba, i da su od 665. (1266.) pa nadalje samo ova četiri mezheba bili priznati i prihvaćeni u svim islamskim gradovima, kako u obrazovanju tako i u verskim službama, kao i u državi i sudovima, i da on navodi da istorija predstavlja početak stvarnog saveza ummeta sa četiri mezheba u pogledu dela, (el-Hıtat, II, 344). Na osnovu ove izjave Makrîzî-a, iako su neki autori, posebno J. Schacht, tvrde da dominacija četiri fikh mezheba među sunitskim muslimanima datira još od VII (XIII.) veka (Uvod u islamsko pravo, str. 65), ovo Makrîzî-jevo posmatranje treba smatrati važećim samo za Egipat i Siriju u jednom aspektu. Jer, Makdisi, jedan od autora IV.(X.) veka, pomenuo je da su u islamskom svetu u njegovo vreme postojali četiri mezheba u fikhu, pominjući hanefijski, malikijski, šafijski i davudi (Zahiri) mezheba (Aḥsenu't-teḳāsîm, str. . 37), Imajući u vidu da u sunitskom sektoru nije ostalo predstavnika mezheba Zahiri ili da je sa raspuštanje Šafi'i mezheba i formiranjem Hanbalizma, sadašnjih četiri mezheba su praćeni krajem V (XI.) veka, na primer, Abasidski halifa Nâsır-Lidînillâh je ograničio imenovanje kadija na ova četiri mezheba, te da su medrese takođe dodeljene nastavnicima iz četiri sunitskih mezheba, moguće je da je ovaj de facto savez mnogo ranije započeo, (videti Makdisi, The Rise of Colleges, pp. 4-6). İbn Kesîr'ova izjava da su kadılkudat iz četiri mezheba imenovani u Damasku, pored Kaira, počev od 664. (1266.), što odgovara periodu mamelučkog sultana Baybars-a (el-Bidâye, XIII, 300, 308, 352; XIV, 225;

vidi takođe. Kalkaşendî, XII, 57), pored toga što ukazuje da su kadilkudati služili kao ljudi koji su organizovali i nadgledali sudski sistem određenog regiona, a ne zemlje, u nekim periodima, to takođe znači da su sunitski mezhebi fikha imale sledbenike u mnogim regionima - čak i ako su njihove stope bile različite.Ova odredba je takođe podržana zapisima koji ukazuju da je više od jednog kadilkudata služilo u Alepu, Tripoliju, pa čak i Medini, (İbn Kesîr, XIII, 143; Kalkaşendî, XII, 36-58, 156, 181; İsâm M. Şebârû, Ḳāḍi'l-ḳuḍât fi'l-İslâm, s. 93, 99, 102, 104). U procesu razvoja i širenja mezheba fikha, mesta gde je hanafizem bio možda najmanje poznat i rasprostranjen su severna Afrika i Andaluzija. Makdisî navodi da je u Andaluziji postojala samo malikijski mezheb, da su odatle premeštene hanefije i šafije, da u severnoj Africi do Egipta, imam Šafija nije bio poznat i da su bili poznati samo imami Malik i Ebu Hanifa, i većina ljudi sa Sicilije bili su Hanefije, (Aḥsenu't-teḳāsîm, s. 236-238). Makdisî je takođe učio fikh od imama Muhammeda iz hanafizma u Severnoj Africi, on dodaje da se proširio zahvaljujući Esed b. Abdullahu, te da je hanefizam u početku bio rasprostranjen u Andaluziji, ali da bi se sprečilo dalje povećanje neslaganja između malikija i hanefija i da bi se obezbedilo jedinstvo u praksi, hanefizam je blokiran, a malikijski mezheb je dobila posebnu zaštitu i da je osoba koja je upoznala stavove i dela imama Muhammeda u Africi, Esed b. Furât, on takođe mora igrati važnu ulogu u kodifikaciji i promociji malikijskog fikha. U stvari, Makrizi navodi da su sunen i âsârın (sunen -Tirmizi i âsârın - Zeynuddin Ṣa'bân b. Muhammed b. Dâvûd el-Âsârî, umro 828./1425. Pesnik, kaligraf, poznavalac arapskog jezika i književnosti, poznat po svojim Bediijama,(Bedijat – البديعيّات - Naziv dat odama koje govore o slavljenju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i sadrže barem jednu pesničku umetnost u svakom dvostihu..).), bili rasprostranjeni u Africi u prošlosti, i da je hanafizam ovde prvi uveo Ebu Hanifin student Abdullah b. Ferruh (um. 175/791) i da je afričkog sudiju Esed b. Furât-a ojačao (el-Ḫıṭaṭ, II, 333; takođe videti Kureši, II, 320-321), Ibn Ferhun takođe navodi da je hanafizam bio rasprostranjen u severnoj Africi, kao i u mnogim drugim regionima, sve do 400 (1009), ali da je malikizam postepeno postao dominantan u regionu (ed-Dibacu'l- muzheb, str.12-13). Čini se da je imenovanje sudija i kādı'l-cemâa od strane političkih vlasti iz mezheba Maliki u cilju osiguravanja regionalnog jedinstva i implementacije zvaničnih mezheba, predstavljalo je glavni razlog usporavanja širenja hanefizma u regionu i njegovog postepenog odbijanja. Posebno su seldžučka i osmanska država odigrale veliku ulogu u širenju hanefijskog mezheba. Zabeleženo je da je seldžučki vladar Tugrul beg imenovao hanefijske sudije i imame na mesta gde je hanefizam bio relativno manje poznat, kao što su Nišabur, Isfahan i Hamadan, i da je imao značajan udeo u jačanju hanefizma širom zemlje (vidi Madelung, Actas do IV Congresso, s. 125 vd.). Osim nekih prelaznih perioda, kao što je stav koji je znatno omekšao u korist šafizma za vreme Nizama el-Mulka, ova politika se generalno nastavila tokom velikih Seldžuka i Anadolijskih Seldžuka. Vidi se da je imenovanje sudija iz hanefijskog mezheba i primena uglavnom hanefijske jurisprudencije u sudovima, opšta politika ovih država i njihovog naslednika, Osmanskog carstva. Međutim, u seldžučkom i ranom osmanskom periodu nema jasne izjave u kadijskim poveljama da se presude donose prema hanefijskom mezhebu.U osmanskim sudovima u Anatoliji i Rumeliji, Hanefijski mezheb je pretežno primenjivan kako bi se obezbedilo pravno jedinstvo i stabilnost do XVI veka, a u nekim slučajevima propisani zakonom o socijalnoj potrebi i jednakosti, pogledi drugih mezheba takođe su sa vremena na vreme korišćeni. Međutim, treba dodati da je ova korist ograničena te da tužioci nemaju pravo da biraju bilo koju od četiri mezheba koje žele na sudu, (Aydın, s. 111-112).Kod Osmanlija, u kadijskim svedočanstvima i muftijskim publikacijama posle XVI. veka stajalo je da će se i kada davati fetve prema Hanefijskom mezhebu, čak i ako su unutar hanefijskog mezheba postojala različita mišljenja, traženo je da se izjave koje se smatraju kao najtačnije u doktrini uzmu za osnovu.

Ova praksa se pedantno sprovodila u Anadoliji i Rumeliji, ali u mestima kao što su Mekka, Medina, Alep, Jerusalim i Kairo, gde je značajan deo stanovništva pripadao drugim mezhebima osim hanefijskom mezhebu, sudije (naibi) iz drugih mezheba i muftije iz drugih mezheba, kao i Hanefijskog mezheba, imenovani su pod predsedavanjem Hanefijskog mezheba, dok sa druge strane, pripadnicima drugih mezheba je data mogućnost da se njihovi sporovi, posebno iz oblasti privatnog prava, rešavaju i odgovaraju prema sopstvenom mezhebu, (isto, str. 113). Praksa u Egiptu je nastavila na ovaj način sve do XIX veka, a 1805. godine, za vreme vladavine Mehmed Ali-paše, princip davanja presuda pred sudovima uveden je samo prema Hanefijskom mezhebu, kao u Anadoliji i Rumeliji, ta je praksa trajala do početka XX veka. Čak i ako je tačno da je zvanična mezhebska praksa kod Seldžuka i Osmanlija na kraju i indirektno služila širenju hanefijskog mezheba, jasno je da vladari ovih država nisu imali direktan cilj da šire i dominiraju hanefijskim mezhebom širom zemlje. Zvanična mezhebska praksa je izabrana kao metod da se što više obezbedi pravno jedinstvo i stabilnost, kao što je to viđeno u drugim islamskim zemljama, i na neki je način ispunjavala ulogu legalizacije u to vreme. U stvari, tokom određenih perioda kod Osmanlija, dela koja su izražavala snažna gledišta unutar hanefijskog mezheba kao što su el-Muḫtâr, Kenzu'd-deḳāʾiḳ, el-Viḳāye, Dureru'l-ḥükkâm, Multeḳa'l-ebḥur, Câmiʿu'l-fuṣûleyn, objavljivani su među muftijama i sudijama. Njihova popularnost kao knjige nastavak je iste politike.

d). Drugi razlozi.

U klasičnom periodu, koji je odgovarao osnivanju i širenju mezheba fikha, aktivnosti poput obrazovanja i obuke, pisanja, naučnih diskusija i debata, vršenja verskih službi i sudije često su se preplitale u islamskim društvima, pa je prihvaćeno da su takve aktivnosti zajedno, iako različitom brzinom, bile efikasne u prepoznavanju i usvajanju mezheba fikha. Međutim, ove aktivnosti predstavljaju možda najočiglednije razloge za proces usvajanja i širenja mezheba. Međutim, prilikom usvajanja bilo kojeg mezheba fikha u regionu, mogu se pomenuti i drugi razlozi koji proističu iz doktrine i osnovnih preferencija mezheba fikha i lokacije, mogućnosti društveno-kulturnih uslova naroda regiona. Čak i ako se čini da je vidno moguće da pripadnik srednjeg nivoa islamskog društva ima priliku da stiče i proizvede znanje na nivou iđtihada i da usmeri svoj moralni život sa tim informacijama, jasno je da u praksi veliki deo društva treba da deluje u skladu sa bilo kojim mezhebom fikha u njihovom ibadetu, privatnom životu i bilateralnim odnosima. Sa druge strane, poznato je i da su islamske države, da bi postigle jedinstvo u proceni i praksi, morale da idu u praksu zvaničnog sektaštva, što se može smatrati vrstom legalizacije u istorijskom procesu, a poznato je i da je korisno postati škola i uspostaviti određenu tradiciju u proizvodnji pravnih ideja i rešenja. Čini se da je ova prirodna potreba i tendencija postala vitalni izvor fikhskih mezheba kako na individualnom tako i na društvenom planu, te je odredila pravac i tok razvoja mezheba fikha. Činjenica ta da gore navedeni očigledni razlozi daju rezultate, treba objasniti ovim prirodnim okruženjem koje to priprema i olakšava.Iako se može reći da ova sredina predstavlja opštu i po pravilu jednaku priliku za sve mezhebe fikha, ne može se poricati da svaki mezheb može da se razvija samo na osnovu pogodne za sopstvenu strukturu te se zato mora uspostaviti određeni stepen povezanosti između škola fikha i socijalne i društvene sredine. Jasno je da ustaljeni običaji i tradicija, opšte tendencije i sociokulturni uslovi u društvu otežavaju ili olakšavaju sklonost tog društva nekom mezhebu fikha. Perzijska čežnja za svojom državom i civilizacijom, uništenom islamskim osvajanjima i civilizacijom te njihovom gorčinom i reakcijama protiv muslimanskih Arapa, koji su bili njihova religiozna braća, koji nisu mogli da spreče u svojim srcima, bili su izraženi na polju vere i fikha sa svojim sektama kao što su Imamiyye, Đa'feriyye i Zeydiye,

videli su sebe kao spremnije da formiraju zaseban blok na ovaj način protiv većine, ili da severnoafrikanci smatraju da je Hiđaz (Malikijski) fikh pogodniji za njihov jednostavan način života i kulturu (İbn Haldûn, III, 1054-1055). Verovatno je da su nearapska plemena koja žive na novoosvojenim teritorijama kao što su Mâverâunnehir, Horosana, Indija, Zapadni Turkestan, itd., takođe pronašli Hanefizam pogodniji za sopstvene običaje i tradiciju, perspektivu i prirodu. Jer, u ovom kontekstu, hanefizam predstavlja svatanje koje delimično omekšava dominantne običaje i koncepte hidžaz-arapskog društva i može ga lakše usvojiti različiti krugovi, davanjem prioriteta re'y-u i idžtihadu u razumevanju praktičnog aspekta religije. Drugim rečima, pošto su pravni koncepti i institucije usko povezani sa društvenim, kulturnim i ekonomskim uslovima koji ga neguju, pravni koncepti i institucije, nasleđeni iz ranih perioda islama, nastavljaju se pretežno u regionu Hidžaza, koja ima istog, zajedničkog imenitelja., ili ljudi koji su zadovoljni pridržavanjem doslovnog teksta iako se smatra veoma prirodnim, pa čak i neophodnim da oni koji se nazivaju Ehl-i-Hadis, bez obzira na region, budu prihvaćeni takvi kakvi jesu, podjednako je prirodno i za delimično različita tumačenja i pristup, da dođu do izražaja u društvima u kojima su se ovi uslovi delimično promenili, na primer u regionu Iraka. Zapravo, poznato je da su u svakom od važnih centara znanja kao što su Mekka, Medina, Damask i Irak tog dana postojale dve pro-re'y i hadith-orijentisane tendencije kao prirodni rezultat činjenice da je svaki intelektualni pokret hranio suprotstavljene ideje, ali pokret Ehl-i-Re'y je dominantniji bio u iračkom regionu. Takva povezanost igra ulogu u tome što su hanefije sa vremena na vreme donosile sasvim drugačije perspektive i rešenja u odnosu na većinu u oblasti transakcija gde su društveni uslovi efikasniji, a delom i u oblasti ličnih situacija i zakona. Takođe je odigrao ulogu u olakšavanju njegovog prihvatanja i širenja u regionima u kojima se sastajao. Sa druge strane, kao važan razlog širenja mezheba fikha i njihovog širenja u islamskoj geografiji, navodi se i mogućnost komunikacije imama i mudžtehida te mezheba sa drugih krajeva, poput hodočašća. Ibn Haldun objašnjava zašto je Malikijski mezheb gotovo jedini dominantni mezheb u Severnoj Africi činjenicom da je Medina na hodočasničkom putu naroda tog regiona i da je Hidžaz za njih kao prozor u spoljašnji svet, (Mukaddime, III, 1055). Iako je Makdisî bio jedan od Evzâî'evih fikh imama, on pripisuje činjenicu tu da njegov mezheba nije bila priznata i rasprostranjena da Damask nije bio na putu hodočašća zbog svoje lokacije u to vreme, (Ahsenu't-tekasim, str. 144). Na osnovu ovoga, moguće je da su istočne provincije Iraka služile kao kapija u region Hidžaza i kao tačka kontakta sa islamskim svetom u formiranju hanafizma. Može se reći da je bio značajno efikasan u širenju prvenstveno u istočnim krajevima.Kao i mnogi drugi razlozi, aktivnosti obrazovanja i obuke imaju uzajamnu uzročno-posledičnu vezu sa širenjem mezheba fikha, uključujući hanefizam. Međutim, prevashodno obeležje prosvetne delatnosti je da je ona pre rezultat mezheba nego uzrok njenog širenja. Mesdžidi i džamije, koje su od ranih perioda islama korišćene u višenamenske svrhe, takođe su služile kao ustanova za obrazovanje i obuku, a naučni skupovi i predavački krugovi koji su ovde osnovani, uglavnom otvoreni za javnost, činili su prvi i najveći rasprostranjen oblik učenja fikha. U periodima kada su kultura i poznavanje fikha bili dobro razvijeni, u džamijama i džamijskim kompleksima u velikim gradovima, osnivani su redovni kružoci predavanja, koji su povremeno radili uz odobrenje halife. Vidi se da je to postalo očiglednije posle IV. (X.) veka. Učenje hanefijskog fikha, koja je izvela značajan proboj u IV. (X.) veku u Bagdadu, prvo sa Kerhî-jom a zatim sa Cessâs'om, razvili su Cessâs'ovi učenici, Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kudûrî, Huseyin b. Ali es-Saymerî, Dâmegānî, dalje su ga razvili pravnici kao što jeEbû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Curcânî, a u izvorima se pominju mnogi mesdžidi i kružoci za predavanja ili neke vrste medresa u Bagdadu i okolini u V. (XI.) veku, gde se redovno izvodilo učenje hanefijskog fikha, (G. Makdisi, BSOAS, s. 17-23).

Nuaymî navodi da je prva hanefijska medresa u Damasku bila Sâdiriyye medresa, osnovana 491. (1098), (ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, I, 573). Vidi se da su hanefijske medrese, koje su počele da se osnivaju u sirijskom regionu sa vlašću Seldžuka, uvećane uz posebno pokroviteljstvo Nûreddin Mahmud Zengî'ja i ojačane hanefijskim pravnicima dovedenim sa istoka, te da je učenje hanefijskog fikha učinilo značajan napredak u Egiptu tokom Ejubidskog perioda. Medrese Nizamije, koje je osnovao Nizam el-Mulk 459. (1067. godine) u važnim centrima kao što su Bagdad, Basra, Mosul, Herat, Belh, Amul, Isfahan i Nišabur, izgrađene su u V (XI) i VI. (XII.) veku, tokom perioda Ejubida i Mameluka, u Hidžazu, Siriji, Palestini, Egiptu, u severnoj Africi iz vremena Muvahida, a od anadolskih Seldžuka osnovane Medrese u Anadoliji od VII. (XIII.) veka, bile su institucije u kojima se učio fikh, kao i druge verske nauke, a hanefijski fikh je redovno obrazovan i podučavan na značaju koji je primeren rasprostranjenosti mezheba u regionu.Na primer, Nuaymî, on daje podatke o pedeset i dve hanefijske medrese koje su delovale u sirijskom regionu u VI-X. (XII-XVI.) veku (ibid, I, 473-650).Pored postepenih i tedvinskih aktivnosti u ovim medresama, koje su uspostavljene u islamskom svetu pod okriljem državnih starešina od V (XI.) veka pa nadalje i uopšte sa statusom vakufa, i koje su često bile dodeljene učenju fikha jednog ili dva mezheba, debate i argumenti koje su se pojavile među fakihima u palatama i naučnim krugovima, nakon širenja i naseljavanja mezheba fikha u svakom regionu islamske geografije, poslužile su razvoju doktrinarnog fikha sa jedne strane, a sa druge strane, dovele su do porasta i širenja taklida i mezhebske netrpeljivosti.Šah Velijjullah, rekavši da je koncept mezheba uspostavljen i da je taklid počeo u IV. (X.) veku, (Ḥuccetullāhi'l-bâliġa, I, 557), Gazali je takođe rekao da su mezhebski sporovi u njegovo vreme (V./XI. veku) bili su povezani sa sticanjem uticaja , pokazujući znalački, mezhebskii fanatizam i sticanje ovozemaljskih koristi. Na to misli kada se opširno žali na činjenicu da se to radi u određene svrhe i da im nauka o cedelu i hilafu tome služi, (İḥyâʾ, I, 61-70). U Menâkıb-skoj, biografskoj i historijskoj literaturi, postoji mnogo primera fikhskih debata koje su se vodile među pravnicima u palati ili na javnim skupovima u različitim periodima, kao i grupa međumezhebskih borbi izazvanih mezhebskom netrpeljivošću. Na primer, Makdisî, jedan od autora IV. (X.) veka., naveo je da su u njegovo vreme odnosi između hanefija i šafiija u Sikistanu bili zategnuti, krv se prolivala zbog mezhebske netrpeljivosti te da je takva tenzija i netrpeljivost postojala u većoj ili manjoj meri u mnogim regionima, uključujući Serahs, Belh i Semerkant, i da su se unutar-mezhebske i međusektorske naučne debate često održavale u prisustvu sultana i sudskih zvaničnika, (Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 310, 323, 336, 339). Hanefijski mezheb je takođe uzela svoj udeo u svim ovim razvojima, a i aktivnosti podučavanja, kodifikacije, diskusije i debate koje su hanefijski pravnici vodili sa šafijsko-zahirijskim pravnicima, uopšte su služili razvoju doktrine hanefijske pravne nauke u jednom aspektu, a u drugom to je dodatno ojačalo mezhebsku netrpeljivost i tradiciju podražavanja koja je započela u IV. (X.) veku., u narednim periodima. Hanefijsko-šafijski sukob, koji je postojao pre seldžučkog perioda, i podrška seldžučke administracije stavu Maturidi-Hanefijama protiv bloka Ešari-Šafiija, doveli su do porasta maturizma među Turcima. Kako se hanefizam širio po celoj zemlji, tako je ubrzao i šafiijsko-hanefijski sukob, a pošto je tradicija privrženosti određenom mezhebu preovladavala u duboko ukorenjenim i velikim porodicama regiona, sukobi i tenzije između porodica, gradova i regioni su se javljali s vremena na vreme, (za nekoliko primera videti Madelung, Actas do IV Congresso, s. 138-139).Kao rezultat toga i kao rezultat mnogih primarnih i sekundarnih efektivnih razloga, posebno aktivnosti obrazovanja i kodifikacije Ebu Hanife i prvih hanefijskih imama, izvanrednih napora njegovih učenika i kadijske moći u Abasidskoj državi i zvanične prakse mezheba, hanefijski mezheb je prvi put prepoznat i uspostavljen u regionu Iraka, sa centrom u Kufi., postepeno je usvojen i raširen uglavnom u istočnim regionima kao što su Horasan, Hârizm, Zapadni Turkestan, Sidžistan, Sind i Bengal.

Vidi se da je od IV (X.) veka, kada su masovno ulazili u islam, Hanefijski mezheb je uvek održavala svoju dominantnu mezhebsku poziciju među Turcima i da je mezheb ušao u Anadoliju i Balkan preko Selđuka i Osmanlija.Iz podataka koje daje Makdisî, vidi se da je hanafizam u IV. (X.) veku., bio je uobičajen u regionima San'e i Sa'de u Jemenu (Aḥsenu't-teḳāsîm, str. 132), nije pronađen u većini osim u nekoliko regiona u Palestini, severni Iran, Kavkazu i Azerbejdžanu (ibid, str. 180, 379), podrazumeva se da ima uravnoteženu distribuciju u regionima kao što su huzestan, Sidžistan, Rej, Tabaristan, Fars i Kirman, posebno kod Šafiij-Zahirij mezheba, a ponekad i sa Ehl-i-hadis i hanbelijskim školama, te da je hanefizam češći od ovih, posebno u turskim krajevima; (ibid, str. 311, 336, 339, 356-357, 359, 365, 391). , 395, 415, 439, 441, 468-469, 481).Iako Ibn Haldun takođe navodi da je hanEfizam bio široko rasprostranjen u Iraku, Indiji, Kini, Transoksijani i Iranu tokom njegovog vremena (VIII/xIV veka) (Muḳaddime, III, 1052), njegovu odlučnost u vezi sa Iranom treba uzeti sa oprezom. Od nastanka i širenja hanefijskog mezheba do danas, dogodile su se velike promene u društvenom i političkom životu islamskog sveta, rađale su se nove islamske zemlje i regioni, dešavala su se velika migraciona kretanja, a u međuvremenu rasprostranjenost i stope gustine mezheba u islamskoj geografiji takođe su se delimično promenile.Sa druge strane, od islamske pravne kulture u sunitskom delu islamskog sveta, koja se razvijala obogaćena i razvijena vekovima u prošlom veku, u aktima, administrativnim i pravnim aranžmanima, ekonomskim i političkim organizacijama, u istraživanjima i publikacijama islamskog zakona, generalno se smatra celina i svi mezhebi fikha se uzimaju u obzir te se sledi eklektični* put, da je važnost pripadnosti određenom mezhebu fikha više na polju ibadeta te delimično u oblasti ahvâl-i şahsiyye* (ličnim prilikama.), koji je počeo da se ograničava.

(eklektični* - » eklektik • muški rod. Pristalica eklektiicizma; učenjak ili političar koji neprincipijelno spaja nespojive polede na svet, tj. onaj koji ne gradi svoj filozofski sistem, niti pristupa jednom od postojećih sistema, već od raznoraznih sistema uzima ono što mu koristi, pa sve to kombinuje i pravi jednu celinu, prisvajajući tako tuđa znanja i iskustva, ne unoseći ničeg novog, originalnog (grč.)

ahvâl-i şahsiyye* - الأحوال الشخصية - Termin u smislu pravnih situacija direktno povezan sa osobom.

Rođenje, smrt, ehliyet (ehliyet – الأهليّة - Izraz fikh u smislu sposobnosti osobe da se bavi versko-pravnim odredbama. Na arapskom, ehliyet, koji je umetni infinitiv izveden iz korena ehl, u rečniku znači „autoritet, podobnost, zasluga, kompetencija". Sa formiranjem islamske pravne doktrine, reč kapacitet je počela da se koristi kao termin koji izražava podobnost osobe da bude predmet verske i pravne presude. Iz tog razloga, iako se reč ehl koristi u različitim značenjima u Kuranu i hadisu, reč ehl se ne sreće.), starateljstvo, tutorstvo, brak, razvod, loza i situacija nasledstva, čine priličan život osobe. Druge pravne situacije, iako su takođe povezane sa osobom, procenjuju se ne u ahvâl-i şahsiye već u posebnom odeljku sa imenom ahvâl-i ayniye ili mâliye jer su isti i financijski (dragocenosti) aspekti dominantniji.).

Da sumiramo, danas Turska, Balkan, Bosna i Hercegovina, Ukrajina, Krim, Azerbejdžan, Kavkaz, Kazanj, Ofa, Ural, Sibir i Turkestan Turci, muslimani Kine, Mandžurije i Japana, Avganistana, Horasan, Beludžistan, Sijam (Tajland), Indija, Kašmir, Pakistan su uglavnom hanefijski. Broj hanefija je prilično nizak u Jemenu, Hidžazu, Egiptu, Palestini, Alžiru i Tunisu, dok je relativno veći u Etiopiji, Siriji i Iraku.

II. RAZVOJ DOKTRINE

Budući da je hanefijska škola fikha nastala prateći prirodni tok unutar ehli-re'ja i iračkog fikha, koji su se rodili i razvili u iračkom regionu u prva dva (VII i VIII) veka, prirodno je da su rani perioda imali značajan uticaj na formiranje pravne doktrine i metodologije mezheba. Međutim, hanefijska jurisprudencija se formirala oko stavova Ebu Hanife i njegovih učenika, a Ebu Jusufova dela, a posebno zâhiru'r-rivâye dela Imama Muhammeda su značajno doprineli utvrđivanju i razjašnjenju doktrine, te se proširili na raznim regionima da obezbede obrazovanje, kodifikaciju, a ovu doktrinu je obogatila i razvila sledeća generacija hanefijskih pravnika koji su se bavili jurisprudencijom. Međutim, budući da se širenje hanefijskog mezheba na regione dešavalo u različito vreme i u različitim prilikama, a razvoj pravne doktrine mezheba je završen na širokoj geografiji i kao rezultat raznih napora i doprinosa u trajanju od nekoliko vekova, to je veoma teško objasniti istorijski razvoj doktrine podelom na određene vremenske periode. Možda je najzdraviji način u tom pogledu da se prvih nekoliko generacija hanefijskih mudžtehida razmotri kao pojedinci i grupe, uz pomoć klasifikacija koje se ogledaju u literaturi, i pokuša da se utvrdi doprinos njihovih spisa i drugih naučnih aktivnosti u formiranju doktrine mezheba. Dok to radimo, ne treba zanemariti fakihe, čija su dela opstala do danas i poštuju se unutar mezheba, kao i fakihe, koji su veoma uticajni u svojim stavovima i studente koje su obučavali, koji su pripremili teren za razvoj pomenutih radova i koji imaju važan udeo u razvoju doktrine. U literaturi, hanefijski pravnici se dele na razlike kao što su mutekaddimîn-muteahhirîn, selef-halef-meşâyih, podvrgnuti su grupisanju i rangiranju u šerijatu, mezhebu ili pitanju kao muctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbu't-tercîh, ashâbu't-temyîz (İbn Âbidîn, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 11-12; a.mlf., Reddu'l-muḥtâr, I, 77; Leknevî, s. 6-7), u jednom smislu, imaju za cilj da utvrde doprinose ovih pravnika formiranju mezhebskog fikha i njihove fikhske oštroumnosti. Hanefijski pravnici se do kraja III. (IX.) veka veka nazivaju mutekaddimî-je (İbn Âbidîn, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 161), a među njima su se Ebu Hanife i studenti muđtehida navali prethodnici, kasniji su se zvali naslednici.Međutim, ima i onih koji prate naslednika pre Šemsuleimme el-Halvânî-ja, (V./XI. vek ranije) (Leknevî, str. 241).Kada se kao granica prihvati 300. (913.) godina koju je zabeležio Ibn Abidin, može se reći da sloj mutakadimina čine prva generacija hanefijskih imama i mudžtehida, druga generacija pravnika koji su bili njihovi učenici i treća generacija pravnika školovanih po njima, ali ovaj tip imenovanja je i dalje specifičan prema periodima, verovatno ima određeni stepen relativnosti. Iako se u izvorima pominje da su skoro svi hanefijski pravnici druge i treće generacije služili kao sudije i pisali neka dela iz oblasti fikha (Sezgin, I/3, str. 78, 80-85; Ibnu'n-Nedim , str 286-291). , ovi pravnici su prethodno koncentrisali napore na prenošenju naučne baštine koju su nasledili od svojih nastavnika, uređivane radove i beleške koje su čuvali u krugovima predavanja, a budući da je većina njih zapravo bila u praksi, imali su priliku da obogate fikhsku kulturu koja će se preneti praktičnim iskustvom, podrazumeva se da su dela koja odražavaju više prakse počeli da pišu i sastavljaju pravnici treće generacije. Među njima, Ebû Suleyman el-Cûzcânî (um. 200/816 [?]), jedan od očiglednih prenosioca prenošenih dela Ebu Jusufa i imama Muhammeda, kao i njihovih učenika, Ebû Hafs el-Kebîr-a, Îsâ b. Ebân-a, Muhammed b. Semâa-a, Bişr b. Velîd el-Kindî-a, Hilâl b. Yahyâ (um. 245/860).Nakon brzog širenja fikhske kulture islamskom geografijijom istočno od Kufe, koja se formirala oko stavova Ebu Hanife i prve generacije hanefijskih pravnika Iraka u III i IV. (IX i X.) veku, ovo fikhsko nasleđe počelo je da se razvija u svakom regionu obogaćujući ga kulturom i problemima regiona, a u zavisnosti od regioni i gradovi u kojima su se nalazili pravnici, učenjaci Belha (mešajihu Belh), vidi se da su grupisani kao učenjaci iz Buhare i Iraka.

Ova se vrsta imenovanja ne odnosi samo na tradiciju prenošenja znanja i kulture fikha na osnovu nastave i rezonovanja u regionima na sledeću generaciju u okviru profesor-student veze, već je najavila i razvoj iračkog fikha, nasleđenog od prethodnih generacija u različitim pravcima i bogatstvu u zavisnosti od potreba i uslova u svakom regionu, te formiranja podškola unutar Hanefi fikha.Termin "meşâyih" u literaturi se uglavnom odnosi na grupu fakiha koji se okupljaju oko određenog fakiha u regionu ili imaju slične fikh preferencije, a period mešayiha se može odrediti kao vremenski period počevši od druge polovine III (IX.) veka i nastavljajući do kraja IV (X.) veka, na primer, sa trećom generacijom fakiha koja čini poslednju kariku mutekaddimînin*-a. Značajan deo doktrinarnih pogleda i različitih tumačenja koji će činiti materijal za hanefijsku fikh literaturu klasičnog ili muteahhirînskog perioda su proizvod razvoja fikha u ovom šejhovskom periodu. Vidi se da su hanefijski pravnici ovog perioda napisali više dela od prethodnih, a posebno je prva generacija tog perioda proizvela nezavisna dela o podograncima fikha kao što je zakon o rasuđivanju (edebu'l-kadi), vakuf , şurût i sicillât*, i hiyel*, uglavnom su fokusirani na aplikacije i rešenja.

(mutekaddimînin*- mutekaddimîn i muteahhirîn - المتقدّمون والمتأخّرون - U rečniku, reči mutekaddimin (mutekaddimun), što znači „prethodni“, i muteahhirin (muteahhirun), što znači „kasniji“, čine par pojmova koji ukazuju na pre i posle nekih transformacija u istoriji islamske misli i nauke., iako se periodi koje oni označavaju razlikuju prema granama nauke i njihovim korisnicima. Pored toga, vidi se da se termini mutekaddimin i muteahhirin odnose na dug prelazni period, a ne na određeni vremenski period koji razdvaja dva perioda. Iako se ponekad koristi kao sinonim za reč sealef, izraz mutakaddimin ima širi obim koji uključuje selefski period.).

(şurût ve sicillât* - الشروط والسجلّات - Nauka o pravnom postupku i postupku za dokumentovanje sudskih zapisa i zajedničkog imena radova napisanih u ovoj oblasti.

U rečniku, to je izraz koji se sastoji od reči şurût (šurut), množina od uslova, što znači „dokument, akt pripremljen za evidentiranje pravnih transakcija", i sicillât, množina od sicillin, što znači "isprava, presuda, sudska knjiga koja sadrži sudsku odluku". Od ranih perioda islama, reč šurut se koristila da izrazi i nauku koja određuje principe uređenja dokumenata koji se pišu u vezi sa pravnim transakcijama i dela napisana u ovoj oblasti. Nauka o šurutu, koja se zove ilmu'ş-şurût ve's-sicillât, ilmu't-tevsîk, ilmu'l-vesâik ve's-sicillât, ilmu ezkâri'l-hukuk, ilmu's-sakk, ilmu'l-mehâdır ve's-sicillât, jedna je od islamskih nauka, konstatovano je da ima istaknuto mesto među naukama i da je priprema dokumenata u skladu sa zahtevima ove nauke stvar znanja, umetnosti, kulture i iskustva, a bavljenje ovim poslom smatra se poštovanim zanimanjem u muslimanskim društvima. U Časnom Kur'anu, množina uslova kao "eşrât" (znakovi) (Muhammed 47/18) i reč "sicil" (veliki papir) (el-Enbija 21/104) se pominju po jednom.).

(Hiyel* - الحيل - Grana nauke u istoriji islamskih nauka koja se bavi znanjem i primenom mašinske tehnologije i inženjerstva.

Hiyel, koji je množina arapske reči hîle (veština, mera, lek, metod), generalno se koristio u istoriji nauka da znači „mašinsko znanje“ ili „mehanička tehnologija“. Farabi, u svom delu pod nazivom İḥṣâʾu'l-ʿulûm (Nabrajanje nauka), prikazuje hiyeli kao praktičnu granu matematičkih nauka.).

Među njima su bili bagdadski hanefijski pravnik Hassâf (um. 261/875), egipatski kadija Bekkâr b. Kuteybe (um. 270/884), može se uzeti u obzir Ebû Hâzim el-Kādî (um. 292/905), koji je bio sudija u Damasku (Šam), Bagdadu i Kufi. Ponovo, ovaj period skreće pažnju činjenicom da se o nekim stavovima nasleđenim od imama mezheba slobodno raspravljalo i iznosili stavovi suprotni njima, pojava halifata i cedela, što se može smatrati intermezhebskom uporednom jurisprudencijom, počeli su da se viđaju prvi primeri klasičnih dela hanefijske jurisprudencije.El-Muḫtaṣar od Tahâvî'ja (um. 321/933), koji je prvi priručnik koji sumira hanefijsku jurisprudenciju i koji je opstao do današnjih dana, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (um. 334/945) delo pod nazivom el-Kâfî, koje rezimira očigledna dela imama Muhammeda, Kerhî'jev (um. 340/952) el-Muḫtaṣar, treba ih zapamtiti kao dela koja predstavljaju početak klasičnog perioda, kao i da daju mezhebske stavove koji su se do tada ojačali i u predaji (predanju) i u praksi. Tokom ovog perioda, u svakom regionu gde je hanefizam bio široko rasprostranjen, mezhebska tradicija i doktrina fikha razvijana je i nastavljena u odnosu profesor-student uz pomoć tekstova akumuliranih do tog vremena. Vidi se da je učinjen pokušaj da se utvrde dokazi i metodologija na kojima se zasniva mezhebski fikh, te da ovu naučnu delatnost zastupaju različiti pravnici u različitim periodima i regionima.Na primer, hanafijsku tradiciju fikha, koja je nasleđena i nastavljena u regiji Iraka sa Kādî Ebu Tahir ed-Debbâs-om i Kerhî-jem, predstavljali su je sledeća generacija; Ebu Ali eš-Šaši (um. 344/955) i Ebu Bakr el-Đessas (um. 370/981), a Hakim eš-Šehid el-Mervezi, Sebezmunûnî (u. 340/952), Ebu Đa'fer el-Hinduvânî (um. 362/973) i Ebu'l-Leys es-Samarkandî (um. 373/983) nakon Ebu Hafs el-Kebîr-a u Mâverâunnehir'u. Doprinos ovih pravnika razvoju hanefijske fikhske doktrine je veliki, kako u oblasti grana i postupaka fikha, u njihovim delima koji odražavaju mezhebsku doktrinu, metodologiju i kulturu fikha, akumulirane do njihovog vremena, i donekle u sastavljanju i zasnivanju fikskih mezheba, kao i u njihovim sklonostima i idžtihadu. U ovom periodu je širenje fikhskih mezheba uveliko završeno, mezhebskim fikhom su redovno obrazovani i podučavani u institucijama kao što su džamije, društveni kompleksi i medrese, a naučne debate i debate između mezheba su se povećale. Čini se da je to vremenski period u kojem je akumulirana bogata kultura i spisi o fikhskim pogledima i principima mezheba. Poznato je da su tokom ovog perioda školovani mnogi pravnici u svim krajevima i da su napisana mnoga dela o mezhebskom fikhu, od kojih većina nije preživela do danas. Među hanefijskim pravnicima iz V. (XI.) veka, mogu se nabrojati, Kuduri (um. 428/1037), autor El-Muhtasara, jednog od važnih priručnika mezheba u Iraku, Debusi, koji se smatra jednim od osnivača inter -mezhebska-komparativnopravna (hilaf) nauka u Transoksiani, Şemsuleimme el-Halvânî, Nâtıfî, Nâsıhî, Ebu'l-Hasan es-Suğdî, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî, Ebû Bekir Hâherzâde, Ebu'l-Usr Fahrulislâm el-Pezdevî ve Şemsuleimme es-Serahsî (um. 483/1090). Naročito poslednja dva pravnika, sa svojim radovima iz oblasti metodologije i furua, kao i svojim unutarmezhebskim idžtihadom i preferencijama, postali su važna osnova i izvor za kasniju hanefijsku fikh literaturu i pravnike. Mnogi pravnici ovog perioda pisali su sveobuhvatna dela pod imenom el-Mebsut, prikupljajući doktrinu hanefijskog fikha, predanja i idžtihade koji su došli u to vreme, a među njima je es-Serahsî-jevo delo, objavljeno u trideset tomova, od posebnog značaja u uslove prenošenja mezhebskog fikha zajedno sa njegovim dokazima. Mezhebska doktrina, koja je dobila izvesnu stabilnost i zrelost u V. (XI.) veku., ocenjujući i klasifikujući fikhske stavove i tendencije koje su se do tada formirale unutar mezheba, koja je bila rasprostranjena na širokoj geografiji, koju su i dalje razvijali hanefijski pravnici koji su stasali u VI. (XII.) veku., vidi se da su se njihovim obrazovanjem i pisanjem o ibadetu i o ahvâl-i şahsiyye (Prim.prev Samir Bhem.vidi gore navedenu str. 89) trudili da se osigura jedinstvo prakse i stabilnosti u oblastima kao što su jurisdikcija i javno pravo.

Među pravnicima ovog perioda, koji su bili studenti prethodne generacije i od kojih je većina imala takvu vezu naučne tradicije, mogu se smatrati Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (um. 500 / 1107), Ebü'l-Fazl Uthman el-Fazlî, Şemsuleimme ez-Zerencerî, Yûsuf b. Ali el-Curcânî, Ali b. Muhammed el-İsbîcâbî, Sadruşşehîd, Necmeddin en-Nesefî, Tuḥfetu'l-fuḳahâ.Autori sistematskih knjiga o fikhu sa naslovom Alâeddin es-Semerkandî, Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî, el-Muḥîṭ autori Radıyyuddin es-Serahsî, Tâceddin el-Kerderî, Ebû Hafs Umer b. Muhammed el-Âkīlî i Ahmed b. Muhammed el-Attâbî. Kâsânî, autor dela pod nazivom Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ, koje čini poslednji krug pravnika VI. (XII.) veka, ima posebno mesto u klasičnoj hanefijskoj književnosti po svom sistemu i metodi, Kādîhan, autor izvornog dela pod nazivom Fetva, takođe i jedan od klasika mezhebskog fikha Burhâneddin el-Mergīnânî (um. 593/1197), autor El-Hidaje, koji se smatra jednim od njih., ima veliki udeo u hanefijskoj pravnoj doktrini koja dobija svoj klasični oblik i sadržaj. Važno je napomenuti da su se pravnici ovog perioda uglavnom obrazovali u regionu Transoksiane, a većina njih je ili pisala nove komentare o delima mezhebskih imama, ili napisala knjige fetve koje sadrže odgovore o fikhu koje su dali oni ili hanefijski pravnici u njihovo vreme za sporedna pitanja. Abdulhay el-Leknevî je, verovatno zbog ove karakteristike tog perioda, uključivao pravnike koji su došli u poslednja tri veka, od Şemsuleimme el-Halvânî'a (um. 452/1060 [?]) do Hâfızuddin el-Buhârî'a (um. 693/1294), u grupi izvođača radova (el-Fevâʾidu'l-behiyye, str. 241). Čak i ako je ova tvrdnja istinita kada se shvati da su prvi klasici mezhebske književnosti napisani pre tog razdoblja, to jest u razdoblju osnivanja (mutekaddimîn-a) i meşâyih-a (mešajih-a – Šejhstva, šejh,opš, videti str. 91), te da je mezhebska doktrina ocrtana u tom razdoblju, te da se ono što je napisano nakon toga može smatrati nekom vrstom komentara, prepravljanja i ažuriranja, nije dovoljno odrediti formiranje klasične linije u doktrini. Hanefijska jurisprudencija je svoj gotovo klasični razvoj zaokružila sa Kâsânî-jem i Mergīnânî-jem, doktrina mezheba, stabilna linija i naučna tradicija u pogledu vrednovanja ustaljenih i kontradiktornih stavova u mezhebu, postali su evidentni sve do ovog perioda, a u kasnijim periodima, formirana je u širokoj geografiji, i tokom dugog perioda od četiri-pet vekova, doktrinu i kulturu ovog mezheba treba podvrgnuti proučavanju kao što su kompilacija (ihtisar), komentarisanje (şerh), anotacija (hâşiye) i ajeta, obrađeni srazmerno po potrebi, može se reći da se sa vremena na vreme pokušava ponovo izraziti. Čini se da je kao što je potreba za okruženjem pravne stabilnosti i poverenja spontano dovela do školovanja u prvim vekovima, kada su različiti pogledi i pristupi pravnika formirali širok spektar i doveli u prvi plan subjektivne i lične preferencije u oblastima ibadeta, privatno pravo i javno pravo, na isti način, u narednim vekovima, potreba za okruženjem pravne stabilnosti i poverenja dovela je do školovanja. Počeo je da se odvija razvoj; Osetila se potreba da se mezhebska doktrina, koja se proširila na široku geografiju i obogatila veoma različitim metodama, pogledima i tumačenjima, sastavi i konsoliduje, da se učvrsti dokazivanjem i zasnivanjem na određenoj metodologiji i uspostavi linija stabilnosti na osnovu mezheba. Na primer, unutar hanefijskog mezheba su uloženi napori da se sačuva glavna linija koja se proteže od očiglednih narativnih dela imama Muhammeda do el-Muhtasara, od Tahavija, Kudurija i el-Kafija do el-Hidâye i Bedâʾiʿe. Procena i klasifikacija fikhskih stavova u delima kao što su činjenice i fetve na osnovu ove linije, proizvod je ovog svatanja.U narednim vekovima, koji se mogu nazvati periodom Muteahhirîn, ova linija će se sačuvati u svojim glavnim linijama, a u svakom periodu će se nastojati da se mezhebska doktrina sastavi i ponovo sastavi sa komentarima, napomenama ili autorskim aktivnostima na ovoj liniji, a često i novim izrazom.

Sa druge strane, širenje hanafizma u Transoksijani i drugim istočnim krajevima u kojima su Turci živeli u IV ve V. (X ve XI.) veku, gde se doktrina znatno razvijala, i širenje Turaka na druge centralne oblasti islamskog sveta, dovelo je do prenošenja tradicije Transoksiana fikha u druge regione, što je dovelo do toga da se ona pomeri i od sada zauzme dominantno mesto u doktrini mezheba. Naročito u oblastima u kojima su dominirali Turci, istočni pravnici su dobijali posebnu zaštitu i često zauzimali položaje od društvenog i političkog prestiža. Ova situacija, koja se nastavila sve do VII. (XIII.) veka, postepeno se smanjivala sa najezdom (invazijom) Mongola. U hanefijskim biografskim (tabakat) knjigama V-VI. (XI-XII.) veka, hanefijski pravnici Transoksijane su brojni (Kavakćı, str. 25 i dalje). U vekovima nakon klasičnog perioda, broj hanefijskih pravnika je nastavio da se povećava, sakupljajući kako kulturu fikha i tradiciju fetve, koja je obogaćena od ranih perioda, tako i rešenja sporednih pitanja svog perioda, u svojim obimnim dela koja se zovu fetva. Među njima se mogu navesti pravnici kao što su; Burhâneddin el-Buhârî (um. 616/1219), Şemsuleimme el-Kerderî (um. 642/1244), Âlim b. Alâ (um. 786/1384) i Bezzâzî (um. 827/1424). Pored toga, u različitim periodima, na osnovu gore pomenutog opravdanja i potrebe, nastavljeno je sastavljanje radova koji sumiraju doktrinu mezheba i proučavanja komentara oko njih. Jedan od hanefijskih učenjaka iz vremena izvođača radova el-Muḫtâr'ı, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'je (um. 683/1284) i njegov komentar na şerhi el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr'ı, delo Muzafferuddin İbnu's-Sââtî'ja pod nazivom Mecmaʿu'l-baḥreyn, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'jev (um. 710/1310) Kenzu'd-deḳāʾiḳ'i i od Burhânuşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa Viḳāyetu'r-rivâye (VIII./XIV. veka), to su sažeti tekstovi pripremljeni na osnovu nekih od do tada cenjenih knjiga mezheba, koji su bili predmet mnogih komentara i napomena u kasnijem periodu. Drugim rečima, kao i u budućim periodima, kao i do tada, mnogi fakihi su podignuti unutar mezheba na nivou koji bi mogao da napravi iđtihad*, tarđîh* i terđîh*, ali većina njih je više volela da piše komentare (şerh) i hâşiye* u opšte prihvaćenim konciznim tekstovima mezheba umesto da objavljuje novu knjigu o mezhebskom fikhu, kako bi imali priliku da prepliću sopstvena tumačenja između redova i da očuvaju klasičnu liniju doktrine i tradiciju fikh obrazovanja i obuke koja se nastavila do njihovog vremena, oni su to trebali poželeti ili su trebali biti u obavezi da to učine zbog okolnosti i preovlađujućih razmatranja u kojima su bili. Mezhebski tekstovi, koji uglavnom pripadaju imamima mezheba ili jedan od različitih pogleda formiranih unutar mezheba, jesu radovi koji su do tada bili poželjni u svetlu praksi i tendencija, i generalno, koji su odigrali važnu ulogu u određivanju glavnih linija mezhebskog fikha i nastavku tradicionalne linije koja je do tada formirana unutar mezheba. Ova uloga je bila jedan od glavnih razloga za tako negativan razvoj jer se hanefizam, kao i drugi mezhebi fikha, sve više otupljuje oko određenih preferencija i zajedničkih tekstova, te unapred odbacuje alternativna doktrinarna gledišta i predloge rešenja koji bi se mogli proizvesti unutar mezheba.

(iđtihad*- الاجتهاد - To je opšti naziv nastojanja da se dođe do spekulativnog znanja o šerijatskoj presudi, zasnovanog na formulaciji i značenju nassa, i korišćenjem različitih metoda dedukcije u odsustvu nasa.

tahrîđ* - التخريج - Termin koji označava proces sticanja fikhskog znanja koji smatra mezhebsko znanje kao izvor.

terđih* - Prednost.).

Iz tog razloga, ne postoji ozbiljna razlika između fikhskih stavova koje su preferirali ili napuštali različiti sažeti tekstovi koji su nastajali tokom vekova. Komentari i napomene na tekstove su od posebnog značaja u pogledu praćenja uskih dimenzija hanefijske fikhske doktrine u različitim periodima, jer imaju za cilj da daju diskusije koje su se do tada vodile oko podtema fikha, razlozi za prihvatanje i odbacivanje različitih stavova i poređenja sa drugim fikhskim mezhebima. Zbog toga su komentari kao što su el-Kifâye, el-ʿİnâye, el-Binâye i Fetḥu'l-ḳadîr o Mergīnânî'jevom el-Hidâye, Tebyînu'l-ḥaḳāʾiḳ o Nesefijevom Kenzu'd-deḳāʾiḳ'i, komentari poput el-Baḥru'r-râʾiḳ su u najmanju ruku poštovani kao i ovi tekstovi u oblasti kada i fetve i fikhskog obrazovanja. Međutim, pošto ovakvi tekstovi i komentari predstavljaju osnovni materijal fikhske nastave, koji čini važan deo verskog obrazovanja i obuke u islamskim društvima, a ne da određuju nove sadržaje i rešenja koja će fikh dobijati u skladu sa promenljivim uslovima, neophodno je uvesti tradicionalnu pravnu doktrinu i u tom kontekstu obezbediti pravno formiranje novim generacijama, što je dovelo do toga da je mezhebska pravna doktrina postala dosadna te izgubila vezu sa praksom u mnogim oblastima.Međutim, primećuje se i da se u ovako obimnim delima ponekad prevaziđe problemski orijentisan metod koji je ostavio traga u književnoj tradiciji kodifikacije i da se praktikuje konceptualna jurisprudencija, a opravdanja i posledice zakonskih odredbi tretiraju na doktrinarni način. Veliki deo hanefijske fikh literature, koja je počela da se piše nakon formiranja klase ilmije u osmanskom periodu, odražava fikhsko obrazovanje i obuku kod Osmanlija i fikhsku kulturu uleme.Među njima, na primer, Mulla Husrev-ov Dureru'l-ḥukkâm'ı i İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ev Multeḳa'l-ebḥur, pored toga što su popularne kao neka vrsta poluzvaničnog pravnog tela države, fetve ovog perioda kao i šerijatski sudski spisi koji su sačuvani do današnjih dana, otkrivaju i u kojim oblastima i u kojoj meri se tradicionalna mezhebska doktrina može menjati u različitim sredinama i uslovima, a važan je i zato što ukazuje opstrukciju koju izaziva imitacija mentaliteta i mezhebstva u pravnom životu. el-Fetâva'l-Hindiyye, koji je sastavio komitet u Indiji u XIII. (XIX.) veku., napisana od strane İbn Âbidîn-a u XIII. (XIX.) veku, beleška pod nazivom Reddu'l-muḥtâr je knjiga koja se fokusira na prikupljanje različitih stavova unutar hanefijskog mezheba koja datiraju iz svog vremena i na njihovu procenu i klasifikaciju na osnovu cenjene literature i opšteprihvaćenih linija.To su uspešna dela koja pokušavaju da donosu rešenja problema u ovom stilu te predstavljaju poslednje važne primere klasičnog stila.Pored voluminoznih ili konciznih ali sistematskih radova koji pokrivaju sve oblasti fikh-a od ranih Hanefijskih pravnika (fakih-a) do čišćenja i ibadeta, zakona o nasleđivanju (ferâiz), autorska prava nezavisnih radova, u većini oblasti su usko vezanih za praksu kao što su sudsko pravo (edebu'l-kādî), şurt, sicillât, vakıf, ferâiz*, siyer*, i haraç* su takođe umnogome doprineo razvoju Hanafi fikh doktrine.

(ferâiz* - الفرائض - Grana nauke koja proučava islamsko nasljedno pravo.

Siyer* – السير - Naziv dat dijelu fikhskih knjiga koji sadrži odredbe međunarodnog prava ili knjige napisane na ovu temu.

Haraç* (arp. Harađ) - الخراج - Porez na zemljište.).

Takvi radovi su važni jer pružaju primere prakse koji su se pojavili tokom istorije u određenim oblastima prava, kao i detaljna doktrinarna gledišta i diskusije o toj temi. Dela tipa nevâzil* ve vâkıât*, čiji se primeri uglavnom sreću u ranim periodima, i knjige fetve, koje su sastavljane ili sastavljane u izobilju u srednjem i kasnijim periodima, privlače pažnju jer uključuju primere različitih tumačenja i rešenja fikhskih pitanja koja su doneta od pravnika iz različitih krajeva te ukazuju bogatstvo hanefijskog fikha unutar mezheba. Primeri i predlozi legalizacije u islamskom svetu u poslednjih 100-150 godina, kao što je Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye pripremljeni pod pokroviteljstvom Osmanske države, rad pod nazivom Murşidu'l-ḥayrân koji je u Egiptu pripremio Kadri-paša, ili sprovođenje ili pripreme izvršene u raznim islamskim zemljama, posebno u oblastima privatnog prava kao što su osobe, porodice, nasledstva i fondacije (Vakufi), važan je u smislu pokazivanja odraza Hanefi fikh doktrine o pozitivnom zakonu našeg vremena. Međutim, u savremenom periodu, kako u pokušajima kodifikacije u okviru islamskog prava, tako i u istraživanjima i publikacijama u vezi sa islamskim pravom, pitanja se obrađuju kompilatorskom i uporednim (komparativnim) metodama među mezhebima fikha,čak, uzimajući u obzir zapadno pravo., a danas je hanefijska pravna doktrina bila pravno pitanje u muslimanskim društvima od ranih perioda.Ona zadržava svoj značaj kao neizostavan element i bogatstvo u prepoznavanju toka razvoja misli, kao i prirode i granica religije- pravni odnos u različitim oblastima fikha, te (kao takva) pruža bogat materijal za današnju islamsku pravnu doktrinu, pod uslovom da je ograničeniji u oblasti ibadeta.

III. USUL (METODA)

a). Odnos Usul-Furu.

Savremeni autori koji govore o istoriji fikhskog postupka navode da se fikhski postupak, posebno u ranim periodima, sastavljao po dva metoda: metodom teologa i metodom pravnika. S'hodno tome, u metodi teologa, koju su uglavnom sledili šafiji i delimično malikijski pravnici, proceduralna pravila su sastavljena u svetlu dostupnih dokaza i pravno-logičkog rezonovanja, nezavisno od fikhskih mišljenja i primera rešenja utvrđenih u mezhebu., dok su proceduralna pravila u izvesnom smislu dominirala i vodila grupu. Karakteristika drugog metoda, nazvanog Fukaha ili Hanefij metoda, može se sažeti kao određivanje proceduralnih pravila za koja se veruje da se imami mezheba pridržavaju prilikom obavljanja idžtihada i razvijanje procedure u skladu sa stavovima fikha i rešenjima dostupnim u mezhebima. Razlog tome je što su, umjesto uredne zbirke proceduralnih pravila, prvi hanefijski imami ostavili samo rješenja za mnoga i razna pitanja fikha i neka proceduralna pravila prošarana među njima. U ovom slučaju, kasniji hanefijski pravnici su pažljivo ispitali ove primere rešenja i pokušali da pronađu zajedničku vezu između rešenja sličnih događaja i principa i metoda koje je imam mezheba koristio tokom ove operacije. Tako su imali priliku da povežu, podrže i brane stavove koje su iznosili prvi mudžtehidi mezheba, kao i da, primenom istih principa i metoda, proizvode rešenja za nove probleme i obezbede vitalnost i integritet doktrine mezheba. Ovaj metod uključuje aktivnost kao što je zasnivanje i dokazivanje mišlenja koja su preneli imami mezheba, izrada proceduralnog pravila u ovoj liniji i razvijanje novih pravila koja objašnjavaju rešenja koja nisu u redu. Iz tog razloga, u hanefijskoj sekti, furu ima značajan prioritet i težinu, i hronološki i kao proceduralna odrednica.U tom smislu hanefijski pravnici ponekad kažu da kada postoji kontradikcija između postupka i dela furua, dela furua treba uzeti kao osnovu.

Sa druge strane, prioritet potomstva u ovom smislu u hanefijskoj jurisprudenciji, iako ima neke negativne posledice, daje hanefijskom fikhu fleksibilnost u načinu pomnog praćenja toka društva i promena uslova, posebno u prvom periodu, te rešavanje svakog slučaja u okviru svojih uslova i logike, ne sa strogim normativizmom, ali ovo ne treba zanemariti da se u kasnijim periodima pretvorilo u strogo donošenje pravila zbog aktivnosti donošenja presuda na osnovu potomaka, (tahric. Vidi ovde str. 94.) i onih koji nisu mogli ovo da urade (mukalidi*. Vidi ovde str.83.). Ako treba da izvodimo metodsko poređenje između ove dve grupe, iako to nije mnogo opšte i strogo pravilo, u prvoj školi re'y-a, opštem pravu, gde hanefije težu na osnovu sekundarnih i pojedinačnih rešenja, može se reći da su se teolozi, pak, okrenuli sporednim rešenjima iz utvrđenih načela, dok je u prvoj školi prednost imalo mišlenje, opšta pravna logika i svatanje, u drugoj je školi imalo prednost izvođenje sudova iz kelâm-a (Teologije). Međutim, u kasnijim periodima hanefija, furu je zamenio proceduralni metod i izgubio svoju dinamiku. Dok su tekstovi trebali biti primarni izvor, a upotreba prethodnih idžtihada sekundarni izvor, situacija je bila obrnuta, a u narednim vekovima, tahridž, a ne idžtihad, bila je praksa primene pravila i pretpostavki dobijenih iz postojećih odredbi u mezhebu na nove događaje.Ova opredeljenja, koja su izneli skoro svi savremeni usul učenjaci u vezi sa odnosom usul-furu u hanefijskom mezhebu, dovode do nesporazuma da su rani hanefijski pravnici i imami mezheba rešavali pitanja fikha bez pridržavanja bilo kakve procedure, dok su kasniji pravnici proizvodili pravila u skladu sa njima ili na činjenicu da su mezhebi striktno zasnovane na modus operandi. To ne bi trebalo da dovede do rigidnog postavljanja prioriteta. Jer, ovo nije tačno za druge mezhebe i hanefije. Prva generacija hanefijskih mudžtehida, posebno Ebu Hanifa, učinila je neke osnovne izbore dok je izvodila odluke iz tekstova i tražila rešenja za pitanja fikha, pridržavala se određenih principa i metoda, te je mogla samo održati integritet i konzistentnost između rešenja koja su proizveli i tumačenja koja su doneli o mnogim pitanjima takvom metodologijom. U stvari, jasno je da su svi mudžtehidi, još od vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.), pokazali pedantnost u oslanjanju na dokaze u pravnim događajima koje će analizirati, pridržavali se određenih principa dok su izvlačili presude iz dokaza i pronalazili rješenja za pitanja i davali prioritet određenim principima i ciljevima. Međutim, u prvim sastavljenim knjigama fikha, uključujući i dela Ebu Jusufa i imama Muhammeda, dok se prenose presude i fetve mudžtehida, gotovo da se ne pominje kakav je postupak ispoštovan, koji principi su uzeti kao osnova i kako su ocjenjivani postojeći tekstovi na tu temu, nego je samo navedeno kakvo je mišljenje mudžtehida po nekom određenom pitanju. Dovoljno je navesti ajete i hadise koji se koriste kao dokaz, ako ih ima. U literaturi se vidi da se fetve as'haba, pravnika tabi'in i tebeu't-tabi'in generacije takođe prenose na isti način. Možda je najvažniji razlog za to što se fikh razvijao u vidu rešenja za različita pojedinačna pitanja koja su od ranih perioda dospela u prvi plan u društvu, a za one koji to pitanje pokreću važan je rezultat, a ne put i postupak koji se prati u rešenju. Razvoj kao što je priznavanje određenih škola fikha od strane učenjaka i običnih ljudi, početak kodifikacije i redovnog učenja mezhebskog fikha, početak tradicije traženja rešenja unutar ili duž linije mezhebskog fikha, i među-mezhebske naučne rasprave, dovele su do metodološkog određenja, do tada akumulirane bogate fikhske kulture, njenog utemeljenja i sličnih pitanja. To je dovelo do potrebe da se utvrde procedure i principi dominantni u mezhebskoj jurisprudenciji pronalaženjem zajedničke veze između ponuđenih rješenja.Iako je kompilacija knjige o metodama pod nazivom er-Risâle od strane Imama Šafiije odavala utisak da je u šafijskoj školi prvo uspostavljena procedura te je na ovoj osnovi razvijena grana fikha, ipak, ovaj proces koji definiše odnos između usul-furua u hanefijskoj jurisprudenciji, takođe je od velike važnosti za druge mezhebe fikha, što je, donekle, tačno. Pošto teorija pravila dolazi nakon njihove primene u pitanjima u okviru normativnih nauka, prirodno je da u ranim periodima nije bilo teorijskog izraza primene i praktičnih rešenja.

U svojim studijama, teoretičari zvani proceduralisti, pokušavali su da na osnovu donetih zakonskih rešenja odrede neka proceduralna pravila, principe i metode koji bi mogli dati zajedničko objašnjenje za ranu mezhebsku doktrinu i fikhsku kulturu, koja se u tim okvirima formirala do njihovog perioda doktrinarnim mudžtehidima i njihovim objašnjenjima, ako ih ima, o njihovim sopstvenim metodama, (Donmez, str. 4-5). Iako se pominje metodološka knjiga prvih hanefijskih imama, poput Ebu Hanife ili Ebu Jusufa, sa obzirom na radove koji su opstali do današnjih dana, vidi se da je kodifikacija u hanefijskoj jurisprudenciji započela u oblasti furua i nastavljena tako neko vreme, ali se vidi da je kodifikacija postupka počela tek u drugoj polovini IV. (X.) veka. Pošto se Kerhî'ev traktat može posmatrati kao pokušaj da se ilustruju neki opšti principi dominantni u hanefijskom fikhu, ili da se odrede neki principi zasnovani na nekoliko sličnih rešenja, a ne na fikhskoj metodi, prvi primer fukahe (pravnika) (hanefijske) metode koji je preživeo do danas je Ebû Bekir el-Cessâs (um. 370/981) el-Fusul, drugi je Debusijev (um. 430/1039) Taḳvîmü'l-edille a nakon njih slijede metode Pezdevija i Serahsija, koji su autori V (XI) veka.Ne bi bilo korektno reći da su ovi radovi, koji su svi prilično obimni, sistematski i napredni, nastali 250-300 godina nakon prvih imama, bez određene naučne tradicije i pozadine u ovoj oblasti, pa čak ni primera iz prethodnih perioda. U svetlu navedenih objašnjenja, u hanefijskoj jurisprudenciji još od prvih mudžtehida dominira određeni metod, stil i svatanje, postignut je prećutni dogovor o nekim principima i prioritetima, koji su kao tradicija mezheba preneti na sledeće generacije, uglavnom verbalno i u odnosu profesor i student. Podrazumeva se da su se mezhebi takođe razvijale na ovom tlu i okviru narednih perioda. Literatura hanefijske metode IV-V. (X-XI.) veka, dostupna je i danas. Sa jedne strane, pokriva kodifikaciju ove tradicije, a sa druge strane, hanefijski pravnici do tog perioda su pokušavali da utemelje opšteprihvaćena rešenja i fetve u mezhebe, objasniti ih određenim pravilima, braniti ih i utvrditi koji se nass mogao izvesti i kojom metodom, to treba posmatrati kao (njihov) radni napor. Može se reći da tahrîđ metoda, koja je u narednim periodima postala rasprostranjena u mezhebu, ima za cilj da obezbedi harmoniju između postupka i porekla i da očuva tradicionalnu liniju i integritet doktrine.

b). Šerijatski dokazi.

Izvori ukazuju na to da je Ebu Hanifa sledio redosled knjige, sunnet, idžmu as'haba ili mišljenje as'haba u svom zaključivanju presuda, da nije smatrao da je obavezan fetvom tabiina, i da je on delovao sa metodama i dokazima kao što su kijas, istihsan i običaji u oblastima koje su ova tri dokaza ostavila praznim, (Huseyin b. Ali es-Saymerî, str. 10; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, str. 79-80). U suštini, ne postoji ozbiljna razlika u mišljenju između hanefijskog mezheba i drugih mezheba fikha u pogledu prioritetnog reda, imenovanja i prihvatljivosti među šerijatskim dokazima. Razlika u mišljenjima između pravnika i fikh mezheba se svodi na metodu izvođenja presuda iz verskih dokaza, drugim rečima, na metodologiju razumevanja tekstova.Hanefijski pravnici imaju različita mišljenja o mnogim pitanjima postupka, kao što je navođenje reči knjige, koja je prvi i najviši dokaz, i sunneta, koji je drugi dokaz, o odluci, odnosu između ova dva dokaza., povezanosti drugih dokaza sa Knjigom i sunnetom i stepena njihove važnosti među sobom, te rešenja kojima treba dati prioritet u sukobu dokaza. Vidi se da imaju sličan pristup i čak čine poseban front protiv drugih dokaza fikh mezheba na mnogim mestima.

1). Knjiga i Sunnet.

Nema sumnje u izvor i tekst Časnog Kur'ana, jer se zasniva na direktnoj objavi, te se prenosi tradicijom, a među pravnicima postoji konsenzus da je to primarni izvor religijskog znanja i rasuđivanja. Diskusije o fikhu oko definicije, teksta i značenja Kur'ana su veoma ograničene. Prvi hanefijski imami su rekli da osoba koja ne zna da izgovori arapski može u namazu izgovoriti značenje Fatihe, posebno je Ebu Hanifa bio veoma tolerantan po ovom pitanju, a kasniji hanefijski učenjaci su verovali da je, prema Ebu Hanifi, glavni stub Kur'ana njegovo značenje, to ih je navelo da komentarišu da se formulacija (ajet) ne smatra sastavnim delom značenja, a izneti su i neki dokazi koji podržavaju ovo razumevanje. Ovaj Ebu Hanifin idžtihad nema za cilj da da opštu definiciju Kur'ana, već samo da donese privremenu pogodnost ljudima u određenim situacijama u vezi sa čitanjem El-Fatihe u namazu. Međutim, pošto se koristi uobičajena induktivna metoda u fukaha metodi, može se reći da je takvo tumačenje i definicija izvedena iz Ebu Hanifinog idžtihada. Hanefije se slažu sa drugim pravnicima da se recitacije (kiraet) koje nisu mutevatir (šaz*) ne smatraju iz Kur'ana i ne mogu se čitati kao učenje Kur'ana. …

(I. (trs.) šaz*, (arp.), šadh - الشاذّ - Termin koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac u suprotnosti sa pouzdanijim prenosiocem.Izvedeno iz korena şezz (şüzûz) , što u rečniku znači "napustiti javnost (biti sam)"Posebno noviji hadiski učenjaci definiraju reč kao "hadis koji prenosi samo pouzdani prenosilac, nasuprot drugim pouzdanim prenosiocima ili pouzdanijem prenosiocu". Po prvi put u II. (VIII.) veku, prema Imamu Šafiji, ovaj izraz koji koriste Şu'be b. Haccâc i Abdurrahman b. Mehdî, ne odnosi se na hadis koji prenosi pouzdani prenosilac i koji ga drugi ne prenose, već na hadis koji prenosi pouzdani prenosilac u suprotnosti sa pričama drugih, (Emîr es-San'ânî, I, 340).

Objašnjenje koje je ovde dato, „To nije hadis koji prenosi pouzdani prenosilac, nego je da ga ni drugi ne prenose. To ukazuje da su se u II. (VIII.) veku, hadisi koje je prenosio sam pouzdani (sika) pripovedač nazivali šaz. Kontradikcija u definiciji šazza je prvobitno svaćena kao suprotna postojećem znanju i praksi. Ako pouzdani pripovedač pripoveda suprotno od pouzdanijih pripovedača ili prenosioca, to se smatra greškom pripovedača. Međutim, kako ovu grešku nije moguće iskazati i procijeniti iz druge perspektive, navedeno je da je ovu vrstu hadisa teže otkriti i ispitati od mualel* hadisa,

mualel – المعلّل - Hadis koji ima nedostatak u svom dokumentu ili tekstu koji ne mogu svi videti.). Drugi događaj nasuprot šaza, koji se smatra slabim, naziva se mahfuz. Na osnovu ovoga, Tirmizi naziva hadis koji prenose pouzdani ili slabi prenosioci na način suprotan pouzdanijim prenosiocima, „nesačuvanim" (vidi MAHFUZ).

mahfuz – المحفوظ - Termin koji označava verodostojan hadis.

Hıfz, što u rječniku znači "upamtiti, sačuvati".Izvedeno je iz korijena i znači "zapamćeno i sačuvano". Kao termin koristi se u značenju "hadis koji prenosi pouzdaniji od dvojice vjerodostojnih prenosilaca čije su predaje međusobno kontradiktorne". Shodno tome, sačuvani hadis je vrsta vjerodostojnog hadisa i nalazi se na suprotnoj poziciji u odnosu na izvorni hadis. Ovaj termin je korišten u II veku, kada hadiski termini još nisu bili ustaljeni. Dok se u II. (VIII.) veku koristio u značenju "dobro zapamćen i sačuvan hadis", u III. (IX.) veku, pojam dobiva svoje značenje i postaje jedan od pojmova koji označava prihvatljivu vijest.

Iako su prihvatljivi hadisi korišteni kao dokazi u ovom stoljeću uglavnom izraženi terminima sahih i hasen, neki hadiski učenjaci izražavaju činjenicu da je hadis sahih i hasen terminima kao što su ceyyid, mustakīm, sabit, nebîl, salih, a posebno sa riječ mahfûz.).

(II. (trs.) šaz*, (arp.), šadh - الشاذّ - Termin koji se koristi za reči i strukture koje su u suprotnosti sa pravilima arapskog jezika, uobičajenom upotrebom i analogijom.

Izveden od korena šezz (šuzûz) , što u rečniku znači „biti suprotan opštem prihvatanju i pravilu“, šazz se odnosi na „reči i strukture koje su suprotne jezičkim pravilima, uobičajenoj upotrebi i analogiji, bez obzira da li se više koriste ili manje u arapskoj filologiji“; Reč "قود", (kisas-analogija) koja nije u skladu sa pravilom i'lal , reči "خَيْر" i "شرّ" korišćene u značenju ism-i tafdil (njene analogije su أَخَيْرُ i أَشَرُّ). Reči koje se retko koriste, bez obzira da li su u suprotnosti sa kijasom ili ne, vrednuju se u posebnu grupu i nazivaju „nâdir“ (množina nevâdir), dok se reči kontroverzne prirode nazivaju „zaif“ (kao što su قُرطاس, hromost, itd. .). Kao قِرطاس , koji se koristi umesto قُرطاس, [papir] ;Tehanevi, I, 817). Reči koje se javljaju u arapskom jeziku nazivaju se „muttarid“ (monotone, pravilne u pogledu poređenja i upotrebe) i prihvaćene su kao idealne strukture i reči u jeziku, a one se uzimaju kao osnova za kreiranje jezičkih pravila (Ibn Cinni, I, 97); Druge upotrebe osim ovih smatraju se neprihvatljivim. Na primer, u nekim pesmama je dozvoljeno da se reč „ađel'le“ „أَجَلَّ“, pojavljuje u obliku „eđđel'le“ „أَجْلَلَ“, (Suyûtî, el-Muzhir, I, 187). Među lingvistima ne postoji konsenzus o tome da li silogizam i nesaglasnost kvare elokvenciju reči. Razlog za to je taj što u Kur'anu postoje reči koje se ne mogu objasniti opštim jezičkim pravilima – kao što je reč „سُرُرٍ“ kao množina od "سرير ", (krevet, sofa) (el-Hidžr 15/47). Iako se arapska filologija razvila u okviru sopstvene sistematike, postoje reči koje izražavaju učestalost, funkcionalnost i upotrebne vrednosti, a pominju se sa kvalitetima garîb, zaîf, munker, redî, mezmûm, hûşî, nevâdir, şevârid, metruk. Međutim, nije se smatralo prikladnim ocenjivati šaz u okviru ovih klasa (ibid, I, 214-225). Međutim, ako je reč ili struktura u suprotnosti sa pravilom jezika koji su svi prihvatili, smatra se šaz ako je uključena u Kur'an, ali ako se takva reč pominje u tekstu koji nije Kur'an, ako je kontradikcija povezana na pravilo koje prihvataju svi, zabranjeno je, većina se slaže. Usvojen je princip da će se, ako se ne pridržava pravila, smatrati šazom (Tehanevi, I, 817).).

(… da se recitacije (kiraet) koje nisu mutevatir (šaz*) … -

c). Şâz Kıraatler. - Šaz Kiraet-a (recitacije.)

Kiraet (Recitacija) koja ne ispunjava bar jedan od valjanih uslova smatra se nevažećom. Šaz kiraeti takođe imaju stepene u sebi. Ako nedostaje uslov usaglašenosti sa arapskim jezikom ili nije u skladu sa nekim od mus'hafa, kiraet se može koristiti u neke svrhe, uzimajući u obzir licencu od sedam harfova (slova). Međutim, kiraet koji ne ispunjava uslove muttasil sened-a bit će napušten jer će se smatrati izmišljenim. Definicija šaza se daje i za kiraete koje u kanonu nemaju riđali sika, iako ispunjavaju uslov usaglašenosti sa mus'hafom i arapskim jezikom. Postoji jaka tendencija da se kao autentične prihvatu kiraeti koji ispunjavaju tri uslova valjane kiraetima, iako nisu među sedam ili deset kiraeta. Jer, ako se ova čitanja odbace, prihvatanje neslaganja unutar sistema sedam ili deset postaje besmisleno (ibid, I, 9). Šaz kiraeti se ne čitaju u namazima ili u svrhu ibadeta, (Zerkeşî, I, 332-333); Međutim, može se koristiti u rešavanju nekih fikhskih pitanja i kao svedok na arapskom jeziku (Sujuti, I, 256). Kiraet İbn Muhaysın'a, Yezîdî'ja, Hasan-ı Basrî'ja i A'meş'a, koje su uključene u četrnaestostruku klasifikaciju, konsenzusom učenjaka nazivaju se šazom.

U okviru definicije šaza, potrebno je proceniti mudređ kiraete, koje nisu iz originala Kur'ana, već su ih as‘habi napisali između ajeta u svrhu tumačenja i za neke za koje se smatra da su iz Kur'ana.

Od Sa‘d b. Ebû Vakkās’a من أم, u ajetu (en-Nisâ 4/12) وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ Ibn Abbas

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ na ajet في مواسم الحج, (el-Bekare 2/198), i Ibn el-Zubejrov

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَ أْمُرُ ونَ بِالْمَعْرُوفِ (Âl-i İmrân 3/104) ajet ويستعينون بالله على ما أصابه Kiraet kao što je dodavanje م jasni su primeri mudređa (Suyûtî, I, 243).).

… Međutim, oni su mišljenja da postoji velika mogućnost da su šaz kiraeti koje su beležili as‘habi izjavu Hz.Poslanika (s.a.v.s.), te se stoga na ove kiraete može osloniti pri zaključivanju presude. Ova teorijska rasprava nema praktičnih posledica, osim nekoliko pitanja, poput toga treba li prisegu na post kefâret (iskupljenje) održavati uzastopno. U hanefijskom mezhebu, sunnet je drugi po rangu verski dokaz posle knjige te je i izvor znanja i rasuđivanja. Međutim, iz razloga kao što je činjenica da hadisi sadrže mnogo detaljnije i drugačije odredbe iz oblasti fikha od Kur‘ana, da je većina njih prenesena na ehad-ski način, te da postoje povremene razlike između hadisa prenesenih u formulacije i značenja i reči as‘haba ili izrazi koji se mogu drugačije razumeti, hadisi se upoređuju sa ajetima.Tvrdnje i optužbe poput postupanja u skladu sa hadisom i činjenja idžtihada suprotno hadisu nikada nisu nedostajale među pravnicima, posebno među hanefijama. Stav iračke škole, koja se naziva i Ehl-i re’y, a posebno Ebu Hanife i njegovih učenika, u prihvatanju i tumačenju hadisa i preduslova koje oni postavljaju, dugo su bili predmet diskusije i optužbi drugih mezhebskih pravnika i učenjaka hadisa. Međutim, ako se u tom pogledu ignorišu preterane optužbe koje proizilaze iz mezhebske netrpeljivosti i atmosfere sukoba, Hanefije se takođe ponašaju prema ovom hadisu sve dok je vjerodostojan hadis i ne postoji drugi jači dokaz koji bi mu bio u suprotnosti. Kada se hadis i kijas sukobljavaju, po pravilu, preferiraju hadis, međutim, postoje različite metode i pristupi u prihvatanju i tumačenju hadisa, vidi se da ove razlike suštinski dovode do diskusija i optužbi o kojima je reč.Dok islamski učenjaci dele sunnet na dva dela, mutevatir i ehad, u smislu predaje, hanefije prave trostruku razliku, govoreći da se poznati (mešhur) sunnet nalazi između mutevatira i ehada. Među pravnicima postoji konsenzus da mutevatir sunnet sadrži definitivno znanje i da je definitivan dokaz u pogledu verovanja i dela. Izraz "čuveni sunnet – mešhur sunnet)", za koji se navodi da je specifičan za hanefije, prenosi se kao ehad na nivou as‘haba te dostiže stepen tevatura na nivoima tabi'ina i tebeu't-tabi'ina, stoga se odnosi na sunnet, koji je prvenstveno ehad, a sekundarni je mutevatir, (Serahsi, el-Usul, I, 292). Međutim, podrazumeva se da je reč kasnije dobila ovaj izraz u značenju i da su Ebu Hanifa i njegovi učenici koristili čuveni i dobro poznati izraz sunnet – (meşhur ve mâruf sunnet) da bi označili da kazivanje treba da bude poznato mnogim ljudima, u skladu sa značenjem iz rečnika, (Ebu Jusuf, str. 38, 49; Šejbani, II, 672-673). Prema opštem prihvatanju hanefija, iako poznati (mešhur) sunnet ne izražava definitivno znanje, on pruža skoro sigurne ili zadovoljavajuće informacije. Međutim, ovu karakterizaciju i razliku između mutevatira i mešhura izradio je Îsâ b. Ebân. Kao što je izraženo u trostrukoj klasifikaciji koju pripoveda Ebân, ona je važna u pogledu onostrane i verske odgovornosti, može se reći da će poricanje mutevatira dovesti do zablude, poricanje slavnog (mešhura), dovest će do greha, dok će ehad dovesti samo do greške, (Serahsi, el-Usul, I, 293-294).

Na osnovu poznatih (meshur) vesti, hanefije se oslanjaju na nas-u, odnosno na presudu koju prenosi Kur'an, prisvajajući izraz „ âm“ iz Kur'ana, koje ograničava njegov apsolutni izraz, u stvari, sa obzirom na to da su neki ehad hadisi odbačeni na osnovu toga što su suprotni čuvenom (meshur) hadisu, može se reći da oni poznati (meshur) sunneti u praksi vide jednako jakim kao izražavanje znanja o sigurnosti te ga kao takvog ocenjuju mutevatir sunnet-om. Đessasovo poznato poštovanje sunneta kao svojevrsnog mutevātira (isto, I, 292) također mora biti u tom smislu. Poznato razlikovanje sunneta je takođe bio često korišćeni kriterijum u kasnijoj literaturi, jer, pojašnjava činjenicu da hanefijski pravnici ne postupaju na osnovu druge grupe hadisa iste prirode, oslanjajući se na neke autentične hadise koji su delimično u suprotnosti sa opštim i apsolutnim izrazom Kur'ana ili davati odluke umesto teksta (nass-a). Većina islamskih učenjaka, uključujući i hanefijske pravnike, smatra da ehad sunnet (haber-i vahid) ne izražava znanje već mišljenje, stoga ne predstavlja dokaz u pitanjima vere, ali će biti dokaz u određenim uslovima u smislu prakse i po njoj treba delovati. Pošto je metodologija u mezhebu, uključujući i metodologiju u vezi sa sunnetom, kodifikovana u kasnijem periodu na osnovu ranog mezhebskog fikha, prilično je teško odrediti uslove koje su tražili hanefijski pravnici da bi delovali u skladu sa sunnet ehada i u kojoj meri su ovi uslovi opšti i validni. Međutim, u hanefijskoj jurisprudenciji, objedinjene vesti (haber-i vahid) ne bi trebalo da budu u suprotnosti sa knjigom i poznatim sunnetom, pripovedač ne treba da se ponaša suprotno hadisu koji je ispričao ili da daje fetvu, vesti (haber-i vahid) ne bi trebalo da se ponavljaju često ili treba da budu poznate od velike grupe, ne bi trebalo da bude na temu koju treba pratiti, ako pripovedać nije pravnik. Može se reći da su potrebni uslovi kao što je činjenica da jedinstvene vesti (haber-i vahid) ne bi trebalo da budu u suprotnosti sa kijasom i verskim principima. Hanefijski učenjaci ovaj poslednji uslov formulišu kao da ehad sunnet nije u suprotnosti sa originalima. Međutim, među njima ne postoji konsenzus o tome šta se podrazumeva pod originalima.Na primer, Pezdevi prikuplja originale u četiri grupe: knjiga, sunnet, umumu'l-belva i konsenzus istaknutih as‘haba o nečemu, (Kenzu'l-vusul, III, 8). Tačnije je ove principe objasniti kao principe izvedene iz tekstova, a ne samih tekstova, u skladu sa duhom i opštom svrhom religije, te navesti da su hanefije ovom metodom podvrgle ehad hadise tekstualnoj kritici. Pošto hanefijski pravnici nisu ispunjavali ove uslove, nisu postupili po mnogim izveštajima koje su drugi mezhebi smatrale autentičnim, pa su stoga bili izloženi otvorenoj kritici pravnika drugih mezheba. Međutim, takođe treba napomenuti da ova vrsta tekstualne kritike nije isključivo za hanefije, te da pravnici iz drugih mezheba, posebno malikije, takođe pokazuju sličan stav kada je za to potrebno. Hanefije pridaju poseban značaj predstavljanju hadisa u Kur'anu kao delu principa da jedinstvene vesti (haber-i vahid) ne bi trebalo da budu u suprotnosti sa knjigom i poznatim sunnetom, iako je izazvalo mnoge fikhske i proceduralne rasprave, važno je da očuva harmoniju i integritet između hadisa i Kur'ana. Preuzeli su ulogu davanja značenja i validnosti hadisima u okviru opšteg okvira Kur'ana. Poznato je da među hanefijskim pravnicima postoje dve različite tendencije u pogledu toga kojoj treba dati prednost u slučaju sukoba između ehada i sunneta.Na osnovu činjenice da se musarrât hadis koji prenosi grupa koju je predvodio jedan od učenika imama Muhammeda, Isa b. Eban, i delimično Ebu Hurejra (Muslim, “Buyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Buyûʿ”, 46) nije praktikovao u mezhebu, ehad sunnet može biti predstavljen kijasu samo ako je pripovedač pravnik. Mišljenja su da će to tako biti učinjeno. Druga grupa tvrdi da bi, po pravilu, ehad sunnet trebalo da bude predstavljen kijasima bez traženja takvog uslova. Može se reći da je kijas imao dva različita značenja među hanefijama od ranog perioda, i to je delimično izazvalo različita mišljenja.

Metodologija hanefijskih mudžtehida i njihova neslaganja sa većinom na temu Knjige i Sunneta su opširno razmatrani od strane metodologa uz pomoć logike i jezičkih pravila, koja se razmatraju pod glavnim naslovom „metode izvođenja sudova“. od reči Kurana i Sunneta" ili "doslovna pitanja" u literaturi klasične metode, ukazuje se u proceduralnim pitanjima koja su razvijena. Međutim, pošto hanefijski učenjaci prvenstveno imaju za cilj da zasnivaju idžtihad i preferencije imama mezheba dok određuju metode i pravila izvlačenja odluka iz nass-a, metodološka neslaganja između mezheba su takođe objašnjenje neslaganja potomaka iz druge perspektive. Teorijska dimenzija rasprava koje su vodili usulisti u vezi sa odnosom reč-značenje otkriva se u pogledu porekla jezika, da li je kijas dozvoljen u jeziku, rečniku i verskom značenju reči, dok se praktična dimenzija manifestuje u analizi reči ajeta i hadisa. Na primer, hanefijski učenjaci i (pristalice) ehli re’j-a su uglavnom branili stav da je jezik ljudskog porekla, a ne Božanskog. Za razliku od imama Šafije, Ebu Hanifa je upotrebu te reči zasnivao na običaju i preferirao ovo drugo kada je oklevao između religioznog značenja i rečničkog značenja. Na primer, tragovi ovakvog svatanja hanefija jasno se vide u činjenici da je konzumacija uslov za zabranu braka sa maćehom, u tome što se nebbaš ne smatra zabranjenim pićem (hamr), nebaš nije, nebaš se smatra lopovom, a lûtîn (lûtîn - drvo koje je visine čoveka) se ne smatra preljubnikom. Iako je ovakav pristup hanefija važan korak, jer, zasnivaju se na upotrebi, diskusije nisu išle dalje od tih značenja reči, (Gormez, str. 180-181).Međutim, treba napomenuti da, u poređenju sa šafijskim učenjacima, hanefijski učenjaci ne samo da pripisuju značenje reči gramatičkim pravilima, već takođe stavljaju u igru principe logike i svoje razumevanje re’y-a. Iz tog razloga, moguće je naslutiti razumevanje usul-ista hanefijskih učenjaka u pozadini njihovih rasprava, koje ponekad izgledaju veoma doslovno. Na primer, moguće je proceniti doslovne rasprave hanefija o tome da li neki predlozi izražavaju red, sukcesiju, nastavak, diskreciju, opštost i izuzetak. Iz tog se razloga vidi da su fikh preferencije zasnovane na principima kao što su uzimanje lahkoće i jednostavnosti kao osnove religije i ne nametanje verskih obaveza ljudima bez predstavljanja spolja na način kako su one objašnjene nekim gramatičkim i logičkim pravilima. Da bi odredili značenje koje izražavaju reči Kur'ana i Sunneta, usulski učenjaci podvrgavaju reči brojnim imenovanjima i razlikovanju iz različitih uglova, uz pomoć pravila jezika, logike, kulture i doktrine fikha., koja je do njihovog vremena bila obogaćena.Na primer, hanefijski učenjaci analiziraju reč u četvorostruke podele kao hâs, âm, muşterek ve muevvel, u zavisnosti od značenja u kome je izgovorena; Oni se takođe bave temama mutlak-mukayyed, emir i nehiy kao delova odgovarajuće formulacije. Odredbe dva teksta u hanefijskoj metodi, jednog apsolutnog (mutlakın) i drugog ograničenog (mukayyed), su jedna, međutim, ako su razlozi na kojima se zasniva presuda različiti, apsolut (mutlakın) neće biti uključen u poređenje. Reč 'âm' iz Kur'ana ne može se pre svega odrediti (tahsis) hipotetičkim dokazima kao što su analogija i vesti (Haber-i-Vahid) o jedinstvu, može se dodeliti (tahsis) takvim dokazima samo nakon što se dodele konačnim dokazima, metodološka pravila koja kažu da kada postoji vremenska razlika između dve vrste dokaza, možemo govoriti o ukidanju pre nego o dodeli, umesto da utvrđuje proceduralne stavove koji se jasno mogu pripisati imamima mezheba, imaju za cilj da objasne ili da utemelje različite idžtihade koje prenose imami mezheba. Međutim, ne treba zaboraviti da se ovde na kijas misli u užem smislu, odnosno u smislu prelaska iz delimičnog u manji. Sa druge strane, hanefijski učenjaci objašnjavaju zašto se vesti o ehadu (Ehad Haber) koje sadrže posebnu odredbu ne prihvataju, a za osnovu se uzimaju ajet i hadis koji sadrže opštu odredbu, na osnovu toga što je opšta odredba Kur'ana i hadisa poželjnija od konkretnih u smislu radnje, jer, posebna odredba može biti zasnovana na posebnom događaju i razlogu, (Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, I, 132).

Bez obzira na razlog i svrhu, činjenica da hanefije zasnivaju tekstove Kur'ana i Sunneta (Nas) koji sadrže opšte odredbe i prihvataju njihovo izdvajanje samo pod određenim uslovima, uzimajući u obzir dodeljivanje âmm-a* i dodelu Kur'an-ovih nas-ova kao svoje vrste nasiha, te njihove uzdržanosti kako u tom pogledu tako i u takyidu apsolutnog (mutlakın takyidi*), u skladu su sa svojim odnosom prema podnošenju haditha Kuranu, uslovima prihvatanja Haber-i-Vahid-a, ukidanju i sukobu dokaza, (mutlakın takyidi* - Termin fikhskog postupka u smislu ograničavanja apsolutne formulacije uslovima kao što su kvalifikacija (vasıf), uslovi (şart), vreme (zaman) i mesto (mekân). Termin fikh metode u smislu nezabeleženih reči.) ...

(prim.prev. Samir Bhem: Ovome je potrebno malo sire ojasnjenje:

(âmm*.

ÂMM I NJEGOV UVOD

Âmm je reč koja obuhvata (uključuje) sve pojedince koji su za to pogodni. Ili, po svom leksičkom značenju, to je reč koja pokriva sve pojedince koji imaju potrebne kvalifikacije, ne ograničavajući je na određenu grupu. Na primer, reči „Svaki vernik je u raju, svaki nevernik je u paklu, ko položi oružje siguran je" odnose se na svakoga ko ima ovu kvalifikaciju, ne ograničavajući je na određene pojedince. Opšte je jedan od atributa reči. Jer, formulacija ukazuje da uključuje sve pojedince. Âmm se razlikuje od apsolutnog (mutlak-a) i nekre u sledećim aspektima: Âmm ukazuje da formulacija važi za sve njene članove. Apsolut (Mutlak), na primer ⟶ (Mutlak ise meselâ) kao u reči "= osoba", odnosi se na istinu, to jest, bilo koji od njenih članova, kroz şuyû' (şuyû' - Da ga svi čuju, da se širi.), bez izražavanja sveobuhvatnog značenja.

Nekre (pretpostavka), na primer, kao u reči „jedan čovek", odnosi se na svakog od ljudi na svetu, a da nije uključen i ne obuhvata sve njih.

Uobičajene reči

Postoje neki opšti izrazi koji su sledeći:

1). - Reči koje izražavaju zajednicu = Đema'at.

kao reči: „Svako je zalog za ono što je zaradio" (Tur: 52/21);

„Ili kažu: „Mi smo zajednica koja pomaže jedni drugima" (Kamer: 54/44);

„On je za vas stvorio sve što je na zemlji" (el-Bekare: 2/29);

„Borite se protiv mnogobošca svi zajedno, kao što se oni svi zajedno bore protiv vas" (Et-Tevbe: 9/36) i

„Mi, zajednica poslanika, ne ostavljamo nikakvo nasledstvo".

„Svi ste vi pastiri i svaki pastir je odgovoran za ono što čuva.";

Ajeti i hadisi su neki od primera ovoga.

2- Reči mufreda i đemija napravljene marifu zbog lam-ı opisa ili relativiteta za rod:

Primeri đemiye napravljeni za marife sa opisom lam:

Ono što žele - vjernici će postići, (Korkut) (Muminun: 23/1);

„Muslimani i muslimanke“ (Ahzab: 33/35);

Zaista Allah oprašta sve grehe" (Zumar: 39/53);

Allah voli one koji čine dobro“ (Bekare: 2/195).

Sve se ovo odnosi na opšte, jer se rod ostvaruje u svakoj od ovih individua. Primeri zajednica koje su dobro upućene u relativnost: = Allah vam naređuje da od djece vaše (en-Nisa: 4/11); "= Uzmite milostinju od njihovog bogatstva".

Primer mufrede napravljene marife sa Lam-ı tarifom:

„Ono što žele - vjernici će postići“, (Muminun: 23/1) (Korkut);

„Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove“ (Maide: 5/38) (Korkut);

„Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udaraca biča“ (Nur: 24/2) (Korkut);

„A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu“ (el-Bekare: 2/275) (Korkut);

„čovjek, doista, gubi“ (el-Asr: 103/2) (Korkut).

Sve su ovo opšti pojmovi. Primer relativiteta napravljenog marifeu su reči Allahovog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ⟶ (mir i blagoslovi Allaha Teâlâ neka budu nad njim) o moru: "Njegova voda je čista i njeno mrtvo telo je halal". Ovaj hadis ukazuje da su sve životinje koje uginu u moru halal.

3- Koristi (Nefide), zabrana i uslovni nekre znači umum (âmm ⟶ opšte).

Primer koristi (nefije): ajeti-kerim "Nema prinude u veri" (el-Bekare: 2/256),

„Nema testamenta za naslednika“,

"Nema štete niti odgovara na štetu štetom",

Hadisi poput "Nema seobe nakon osvajanja Meke", primer koristi (nehije) nekre-a:

„Nikad ne klanjaj dženazu za bilo koga od njih koji umre“ (Et-Tevba: 9/84). Pošto se u rečenici zabrane pojavljuje reč 'nijednome', odluka se odnosi na sve licemere.

Primer nekre u stanju (şartta):

„Ako vide čudo, odmah se okreću i govore: „To je magija koja traje od davnina.“ (El-Kamer: 54/2).

Ajeti "Ako ti grešnik donese vest" (Hudžurat: 49/63) su opšti (umûmu ⟶ âmm) izrazi. U potvrdnoj rečenici pretpostavke (nekre) izražava opšte (umûmu ⟶ âmm) samo ako postoji pretpostavka (nekre). Na primer, "Allah ti naređuje da zakolješ kravu" (el-Bekare: 2/67). Jer, ono što se traži jeste da se ispuni apsolutni red, a to se ostvaruje klanjem bilo koje krave.

4- Imenovani mevsuli (mevsul – videti muttasil -المتّصل - Izraz hadis, označava predaju bez prekida u lancu (senedu). : „Ništa osim ovoga nije vam dozvoljeno“ (En-Nisa: 4/24). Harf (slovo) „lam“ (ل) u ajetu "Allahu pripadaju stvari na zemlji i na nebesima" (El-Bekare: 2/284). Reci: "Onome ko je u zabludi, neka Milostivi dug život da!" (Meryem:' 19/75). „Oni koji bez ikakva prava jedu imetke siročadi“ (En-Nisa: 4/10).

U ajetu „A one žene vaše koje su nadu u mjesečno pranje izgubile“ (Et-Talak: 65/4). U ajetu "Kada neka od žena vaših blud počini" (Nisa: 4/15). U ajetu "Trudne žene čekaju sve dok ne rode", kao što je u ajetu ime mevsuller, jedna od opštih reci.

5- Imena uslova (šart): Na primer:

„Ko od vas vidi polumesec neka posti“ (El-Bekare: 2/185).

„Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo - nehotice. Onaj ko ubije vjernika nehotice - mora osloboditi ropstva jednog roba“ (En-Nisa: 4/92).

„Imetak koji udijelite drugima u vašu je korist“ (El-Bekare: 2/272).

Što god kažete, u redu je. „Zato što su najlepša imena jedinstvena za Njega“ (Isra: 17/110).

Među opštim izrazima su i reči „ جٍ“ u ajetu: ... أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِكْكُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍۗ

„Ma gdje bili, stići će vas smrt, pa kad bi bili i u visokim kulama. ...“ (Nisa: 4/78).

6- Imena İstifham*-a: na primer:

„Ko je bolje vjere od onoga koji se iskreno preda Allahu“ (Nisa: 4/125);

"Šta to Allah hoće sa ovim primjerom?" (El-Bekare: 2/26);

"Kada će već jednom Allahova pomoć!?" (El-Bekare: 2/214);

"A gdje su oni kojima ste se, umjesto Allahu, klanjali?" (El-Araf: 7/37).

Reči u ajetu su imena istifhama.

Pošto je značenje svih ovih reči privlačno svim pojedincima, odnosi se na širi umûmu (umûmu ⟶ âmm) u svom pravom obliku u rečniku. Kada se ove reči koriste van istiğrakın*-a , mora postojati pretpostavka da su one figurativno mišlenje.

(istiğrakın*- Reč istighrak može se izraziti kao reč koju možete sresti u polju sufizma. Može se izraziti kao da osoba zaboravlja i sebe i svoju okolinu zbog duhovnog stanja u kojem se nalazi. Također je poznato kao odsutnost duhom.).

(İstifham* - Umetnost postavljanja pitanja je postavljanje pitanja bez cilja da se dobije odgovor kako bi objašnjenje bilo efikasnije. Ona nema za cilj da dobije odgovor, ona pojačava emociju i smisao, i objašnjava šta se želi reći u formi pitanja. Možemo ga izraziti i kao umetnost upotrebe reči kao da se postavlja pitanje da bi se ojačalo značenje bez očekivanja odgovora.

„Mislili ste da nećete imati ovakav stav siročeta kada vas je napustio?

Dok sam ti stavio oproštajni poljubac na čelo / Nisi hteo da me pogledaš ovako u lice?

I da mi najbolnije reči dođu na jezik / Mislim da će nekoliko reči odleteti.

U poslednjem redu redova 1, 2 i 4 korišćeno je pitanje. Drugim rečima, napravljena je umetnost rezignacije. Ali, kao što se može videti, odgovor se ne očekuje.

Primeri İstifham-a

Ko to ne bi bio žrtvovan zarad nebeske otadžbine ?

''Šuheda (Šehid) će šiknuti, ako stisneš zemlju Šuheda''.

Da li je ovo more ovako lepo svaki dan?

Da li nebo uvek izgleda ovako?

Gde su plemena koja su podigla Ertugrula?

Znaš li jačih očeva kao što su bili Orhan i Osman?

Da li je u redu ako zatvorim kapke za svet?

Ako prolijem suze, da li bi to bilo jednako Nojevom potopu?

Dilber koji me zove crnicom

Zar ti nisu oči crne?

Nevesta koja te tera da voliš svoje lice

Zar ti nisu obrve crne?

Onaj koji se suočio sa mnom

Jeste li planine kamenih srca?

On me je umorio od života. Zar se niko ne može umoriti od patnje?

Nebesa su u plamenu, neće li moja želja izgoreti? (fuzuli)

koji mi je rekao

Zato što sam se zaljubio u Suhejlu?

Ko je to video, ali ko?

Poljubio sam Elenu,

U sred bela dana na visokom trotoaru?

Kupio sam lepotu i onda

Otišao sam u Alemdaru, zar ne?

Reći ću vam o tome kasnije, ali

Čiju sam nogu stezao u tramvaju? (Orhan Veli)

Tišina... Daljina se proteže u naborima;

Zlo oko ne može izabrati ni jednu tačku na svetu.

Da li su bespomoćni, mrtvi i grobovi na mestu?

Zemlja je postala prazna, zar nismo svesni?

Tu su i migriraju na sunce, otišli smo?

U svim gore navedenim primerima korišćena je umetnost rezignacije. Pitanje je postavljeno ali se odgovor nije očekivao. Na ovaj način se značenje dodatno pojačava.).

Oznaka (Indikacija) Âmm-a

Reč „Âmm“ generalno zadržava ili joj se dodeljuje oznaka (tahsis delil). Ako joj se dodeljuje oznaka, značenje dodeljene oznake reči preostalim članovima nakon alokacije* nije određeno (tahsis), već je hipotetičko (dodato) prema većini, (tahsis – Reč alokacije (» alokacija • ženski rod. Dodavanje, dodatak, dodeljivanje.). Zato što se illet alokacije može javiti drugim dodeljenim pojedincima nakon alokacije. Iz tog razloga se pretpostavlja da dokazi âmm-a za ostatak nakon dodele (tahsis) nisu definitivni. Âmm, koja nije alocirana (Smestiti, odrediti mesto) ostaje umûmu (opšta), te se odnosi na sve njene članove. Jer, prvo što mi pada na pamet iz opšte prirode formulacije jeste da je ona umûmu (opšta). Međutim, učenjaci se nisu složili oko atributa „neraspoređenog tahsis-a“ (alokacije) svim njenim članovima: Da li je indikacija kat'î (sveobuhvatno) sigurno ili određeno mišljenje? Prema Đumhur-u, to jest Maliki-ju, Šafi'i-ji i Hanbeli-iju, pretpostavlja se da je to oznaka za sve članove 'Amm-a, jer svaki 'Amm ima mogućnost dodele oznake, ne postoji 'Ām kojem nije dodeljena oznaka.Nedodeljene oznake âmm-u je retkost. To (bi u suprotnom) ostavlilo sve članove 'Amm-a u nedoumici i u njihovoj autentičnosti. Na osnovu toga se gradi sledeće postolje: Dodela oznake 'Āmm-u po zannî delil (pretpostavljenim (nagađačkim) dokazima) bit će autentična (sahi) te neće biti sukoba između Âmm-a i hâs -a. Na osnovu ovog principa, izgrađeno je sledeće pravilo:Alokacija 'Amm-a sa nagađačkim dokazima (zannî delil) je validna (sahi- autentična) te nema sukoba između 'Amm-a i hâs-a. Drugim rečima, „hâs'' se koristi da deluje na materiju na koju ukazuje, dok se 'âmm' koristi da deluje na ostatak toga. Zato što je indikacija âmm-a spekulativna, dok indikacija hâs-a je izvesna; nema sukoba između spekulativnog i izvesnog. Prema Hanafijama, indikacija (delāt) āmm-a, od kojih nekima nije dodeljena (indikacija) je kat'ī (sveobuhvatnost), jer je reč 'āmm-a dana za umum, pa ako nema dokaza o njegovoj dodeli (tahsis), atribut "umum-a" je trajan u njemu. Mogućnost alokacije je takođe retka i bez dokaza. Mogućnosti bez dokaza ne utiču na reči, samim tim ne utiču na sigurnost âmm-a.Sledeće pravilo je zasnovano na ovom principu: Određivanje amm-a nagađačkim dokazom (zannî delil – Određivanje nagađačkim dokazom) nije valjano, jer nagađanje (zannî) dodeljuje (tahsis) sveobuhvatnost (kat'ī), te ne postoji protivrečnost između neraspoređenog i realnog âmm-a, jer su oba sveobuhvatni (kat'ī).Na osnovu ovog principa, hanefije su postupile u skladu sa ajetom: „Ne jedite ono pri čijem klanju nije spomenuto Allahovo ime …“ (El-En'am: 6/121), uopšte (umûmu) te su učinili haramom da se jede životinja koju su namerno zaklali bez pominjanja Bismile, oni nisu ovaj ajet pripisali hadisu „Šta god musliman zakolje je halal, da li je recitovao Bismillu ili ne“. Zato što je ovaj hadis jedinstven Haber-i-Vahid. On je takođe zannî (nagađački). Šafije, sa druge strane, smatraju da je dozvoljeno jesti ono što je musliman zaklao, čak i ako namerno izostavi Bismillu. Zato što je, po njima, opšti (umûmu) ajet, koji je zanni, izdvaja se ovim hadisom, koji je takođe zanni, jer je dozvoljeno alocirati (tahsisi) zanni i zani-jem. Ponovo, hanefije su, uzimajući opšte (umûmu) značenje ajeta:

„Njih ostavite da stanuju tamo gdje i vi stanujete, prema svojim ogućnostima“ (Et-Talak: 65/6), (Korkut), učinile su obaveznim alimentaciju i namirenje (beynûnet-i kubra ile boşanmışza) za razvedenu ženu na svog muža, dok ovaj ajet nisu dodelili (tahsis) hadisu Fatime bint Kajs, u kojem se spominje da joj Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije dao ovo pravo ni na alimentaciju niti na stambeno pravo.

Đumhuri (Đumhuri – الجمهور - Termin koji se u islamskoj literaturi koristi za označavanje većine učenjaka u grani znanosti.) su sa druge strane, dodelili poznavanje Časnog Kur'ana as‘haba na osnovu sedećih radnji. Jer, oni su prisvojili ajet: "Druge žene su vam dozvoljene" (En-Nisa: 4/24) sa hadisom „Ne može(te) ženiti ženu tetku (majćinu sestru) i halu (ocevu sestru)“, koji zabranjuje okupljanje mahrem žena pod jednim brakom. Ajeti o nasledstvu su dodeljeni hadisima „Ubica ne može naslediti“ i „Niti nevernik može naslediti od muslimana, niti musliman od nevernika“. Dodelili (tahsis) su ajet "Odmazda vam je propisana za one koji su ubijeni" (El-Bekara: 2/177) sa hadisom "Neće biti ubijen musliman koji ubije nevernika". Ponovo se ajet: „Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove“ (El-Maide: 5/38) tumače kao „Lopovu se odseče ruka za četvrtinu dinara ili više“. Oni su to dodelili hadisu. Ovo su primeri mog sećanja na koje se pretpostavljaju (nagađaju) dokazi (zannî delil) kao što su haber-i vahid i kıjas. Primer ploda neslaganja po pitanju sukoba između Ânım*-a i hâss*-a je nisab* zekata na poljoprivredne proizvode i voće. Dok Ebu Hanifa ne predviđa nisab* za ono što nikne iz zemlje, Ebu Jusuf i Muhammed, kao i većina, predviđaju nisab, koji iznosi pet veska, odnosno 653 kg. Razlog za ovaj sukob je kontradiktornost dva hadisa. Ove: Hadis „Nema zekata na manje od pet veskova hurme“ i hadis „Zekat je jedna desetina za one koji se navodnjavaju kišnicom i izvorskom vodom ili one koji se ne navodnjavaju zbog toga što su blizu vode, a zekat je jedan. -dvadeseti za navodnjavane transportnom vodom“. Prema hanefijama, postoji sukob âmm-a i has-a da li ima zekata ili ne za nešto ispod pet veska, a ne zna se koji je od njih nâsih*, pa se postupi po onom koji se preporučuje. Râcih (Radžih) je običan, jer čini zekat obaveznim za male useve. Stoga je neophodno postupiti u skladu sa tim. Ljudi su, sa druge strane, dodelili drugi hadis prvim hadisom te nisu smatrali zekat (desetinu) obaveznim na usjevima manjim od pet veskova. Drugim rečima, has i amm su bili preferirani te je nisab bio uslov. … ⟶ (Ânım*- Trenutak, trenutka, trenutku.).

(hâss - Reč koja se koristi da izrazi jedno značenje i da se odnosi na jednog pojedinca (osobu). Termin fikhske metode. Ako postoji množina unutar obima reči, ali je ta množina ograničena, reč se i dalje smatra posebnom. Kao dva, tri, četiri, sto. Stručnjaci islamskog pravnog postupka se slažu da Hâss definitivno ukazuje na značenje u kojem se koristi i da se ne može tumačiti na bilo koji drugi način osim značenja u kojem je dato osim ako nema dokaza koji govore suprotno. Na primer; Reč „osamdeset (nebesa)“ u ajetu i „Udari ih sa osamdeset bičeva“ (an-Nur, 24/4), reč „sto (mie)“ u ajetu „Žena i muškarac koji čine preljubu, bičujte svakog od njih sa stotinu udaraca bičem“ (en-Nur, 24l2) i reč „sulusan (dve trećine)“ u ajetima o nasleđu, "nısıf (pola)", reči poput "jedna četvrtina (rubu)" su posebne reči.

Nije moguće da se ovo prevede u neko drugo značenje. Kada se izvode presude iz ajeta ili hadisa, na rezultat utiče da li je formulacija hâss (specifična (posebna)) ili âmm (uobičajena). Na primer; Reč "kuru" u ajetu "Razvedene žene čekaju tri kuru' perioda same (pre nego što se udaju)" (el-Bekare, 2/228) znači "menstrualni period" prema Hanefijama i Hanbelijama, i "dani čistoće "prema Šafiji i Malikiju. Hanefije objašnjavaju ovo pitanje na sledeći način: Tri reči (selase)* u ajetu, u njemu se navodi da je period čekanja (iddet) tačno tri kur’a*, ni manje ni više.

(nisâb - النصاب – Izraz fikha označava meru bogatstva na kojoj se zasniva obaveza zekata.).

((selase)* - U prilog sopstvenim stavovima, hanefije kažu sledeće: Reč "Selase" tri) je reč "hâss" te izražava da je iddet tačno tri "kur'a"*, bez ikakvog više ili manje iddet'a.).

(iddet – العدّة - Fikhski izraz označava period koji žena čiji je brak okončan mora čekati prije nego što se može ponovo udati.).

(tri "kur'a"*, Žena koja je razvedena trostrukim talâk'om* udaje se za drugog muškarca da bi se vratila svom mužu. Fikhski izraz koji označava poništenje bračnog ugovora, razvod i razvod braka određenim rečima.).

(talâk'om* - الطلاق - Fikhski termin koji označava poništenje bračnog ugovora, razvod braka i razvod sa određenim rečima. Îlâ, (Reč îlâ , što u rečniku znači „zakleti se", odnosi se na muža koji sebi zabranjuje seksualne odnose sa svojom ženom davanjem zakletve, zavetom ili obavezujućim uslovom.) što je jedan od razloga za nesretan razvod, znači „zakletvu koju je dao muž da neće imati seksualne odnose sa svojom ženom", to je ziha, što znači „muž upoređuje svoju ženu sa svojom majkom ili rođacima sa kojima ne bi mogao nikad biti u braku.). Ova situacija se može ostvariti svatanjem reči „kuru" u ajetu kao menstruacije, a kada bi joj se dalo značenje tuhura*, značenje reči hass, odnosno okrug (selase tri) bi se iskrivilo.

(tuhura*- Infinitivi „tuhr" i "tehâret" od glagola "Tahura-yathuru" u rečniku znač prljavština i biti čist od prljavštine. Reč Tuhr se pojavila u vezi sa menstrualnim stanjem žena.). Jer, ako se tuhur (dani čistote) u kojima je žena razvedena računaju kao tuhur, broj je takođe; nedostatak u obliku dve celine i jedne polovine; Ako se ova prva promena uzme u obzir; Ima viška tri cela tuhura i pola tuhura.).

Vrste hâss'a

Postoju mnoge varijante hassa u smislu njegove situacije ili sıyga*. Apsolutni, mukayyed*, zapovesti i zabrane se mogu ubrojati u ove.

(sıyga* - Reč Sıyga na turskom znači "1. obrazac, oblik, forma, 2. obrazac u arapskoj gramatici". Reč je o citatu reči ṣīġat صيغة z, koja dolazi od arapskog korena ṣwġ, što znači "1. uzorak, forma, oblik, 2. uzorak u arapskoj gramatici". Arapska reč je posuđenica iz arapskog glagola ṣāġa "ukalupljen". Po prvi put u istoriji reč sıyga pojavila se u delu Mihaila Mihajlova, Matériaux sur l'argot et les locutions... (1929) što znači „preispitivati do detalja (sleng*)".

(sleng* - Sleng se koristi u relativno malim grupama ljudi u neformalnom kontekstu. Pošto ga koristi određen sloj društva, često se meša i sa dijalektom. Ali, sleng se odnosi samo na reči, fraze, i izraze u sklopu nekog jezika. Takođe, sleng može i da se koristi da pokaže pripadnost etničkoj grupi. Ne bi trebalo da se koristi u nekoj ozbiljnoj pisanoj formi osim ako je pod navodnicima. Često se menja, i neke stvari što su se govorile prošle godine, ove već neće. Interesatno je što sleng ponekad ne mora biti vezan za fizičku blizinu određene grupe ljudi.

To se najjasnije vidi kroz interent, koji ima svoj jedinstveni sleng koji može da razume bilo ko ko ga prati, bez obzira gde živi.U našem jeziku bi primer slenga bio „gari" što je specifičan termin za „druže" koji koriste novosađani određene starosne dobi. Primer internet slenga bi bio „doggo" koji se odnosi na psa i koji koriste ljudi što prate razne zajednice vezane za pse.).

(mukayyed*- المقيّد - Izraz fikhskog postupka u smislu reči koji označava neodređenu osobu ili pojedince, registrovan je pridevom. Termin fikh metode u smislu nezabeleženih reči, (vidi. Mutlak.).

(Mutlak – المطلق - Termin fikh metode u smislu nezabeleženih reči.

To je par koncepata koji ukazuju na to da li je navođenje apsolutnih i ograničenih reči, koje ima važno mesto u terminologiji razvijenoj u fikh metodi u vezi sa tumačenjem Kur'ana i hadiskih tekstova, ograničeno uslovima kao što su kvalifikacija, uslov, vreme i mesto. Definicija se može dati za apsolutno (Mutlak) kao „reč koja označava neodređenog pojedinca ili pojedince i nije registrovana nikakvim atributom“, a za mukayyet kao „fraza koja označava neodređenog pojedinca ili pojedince te je registrovana bilo kojim atributom“. Na primer, dok su reči „čovek, knjiga, student“ apsolutne, one postaju ograničene kada im se dodaju određeni uslovi kao što su „veran čovek, pošteni ljudi, vredna knjiga, rukopisne knjige, dobro vaspitan student, vredni studenti“. U nekim definicijama, i apsolutnim (Mulak) i ograničenim (Mukayyet), akcenat je stavljen na element koji ukazuje na suštinu. Fahreddin er-Razi objašnjava ovo na sledeći način: „Sve ima istinu (mahiyeti -suštinu), dok elementi koji imaju drugačije značenje od ove istine, nešto su drugo. Na primer, ljudsko biće se naziva čovekom jednostavno zato što je čovek. Iako se koncept ljudskog bića ne može posmatrati odvojeno od toga da li je jedno ili višestruko, biti jedno ili višestruko ili ne odvojeni su koncepti od njegove stvarnosti. Dakle, reč koja ukazuje na istinitost nečega samo da bi ukazala na njegovu suštinu i ne ukazuje na bilo koji od pozitivnih ili negativnih uslova ove istine naziva se Mutlak (apsolutnom), (el-Maḥṣûl, I/2, str. 520-521). U nekim definicijama za apsolut (Mutlak) dolazi do izražaja element „biti neodređen u svojoj vrsti“, dok element „ne biti neodređen“ za (Mukayyet - neodređen). Ovde se uz klauzulu „određeno u svom rodu“ iz definicije isključuju vlastite imenice i reči koje obuhvataju određene i sve njegove članove, te se ističe da apsolut (Mutlak) mora imati karakteristike da je određen, nesveobuhvatan i nedodeljen.Šuju znači „reč je uobičajena među članovima njenog roda i ukazuje na pojedinca ili pojedince čije značenje nije specifično iz njene prirode i stvarnosti“. Uslov neproširljivosti razdvaja apsolutnu (mutlakı) od âm*-a formulacije, koja uključuje sve njegove članove. (Âm – العام - Izraz usul-i fikh, što znači „formulacija koja obuhvata sve pojedince bez izuzetka, u skladu sa značenjem iz rečnika u jednoj upotrebi“.). Svrha nealociranja je da ne postoji pretpostavka (tahsis) da su neki članovi apsoluta alocirani, (Seyfeddin el-Âmidî, III, 5; Ali Haydar Efendi, str. 140-141).

1). Mutlak (Apsolutni) i Mukayyed (Ograničeni):

Reč „apsolutna (Mutlak)“, koja se odnosi na neodređenu osobu ili pojedince te nema dokaza da je registrovana sa bilo kojim atributom. Reč zabeležena sa bilo kojim pridevom naziva se "mukayyed". Na primer; Dok se čovek ili ljudi, knjiga ili knjige smatraju „apsolutnim rečima“, verni čovek ili verni ljudi, vredna knjiga ili vredne knjige, smatraju se „mukajedskim (Mukayyed) rečima“, (Zekiyuddîn Şa'bân, Principi islamske jurisprudencije (Usûlu'l-Fıkh), trans. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, str. 270). Osim ako nema dokaza da je navedeno i zabeleženo kao apsolutno (mutlak) u ajetu ili hadisu, na njega se postupa u svom apsolutnom (mutlak) obliku. Primeri: „Ko je bolestan ili je na putu, neka nadoknadi post za broj dana koje nije mogao održati, i neka ga nadoknadi ostalim danima“ (El-Bakara, 2/185). Pošto reč „dani (eyyâm)“ u ovom ajetu ne prati reč „uzastopno“ i ne postoji drugi dokaz koji ukazuje na to da se kada post treba održavati uzastopno, primeniće se apsolutno (mutlak) značenje reči. S‘hodno tome, osoba koja ne može da posti tokom ramazana zbog bolesti ili putovanja moći će da posti uzastopno ili odvojeno u dane koji nisu ramazan. Reč "vaše žene (nisâikum)"u ajetu "...I majke vaših žena (zabranjeno vam je da ih ženite)" (en-Nisa, 4/23) je apsolutna (mutlak). Budući da ne nosi uslov „da je stupio u brak“ i da nema drugih potkrepljujućih dokaza po ovom pitanju;

Biti oženjen ženom bez spolnog odnosa, ovo je dovoljno da se stvori večna bračna barijera između ženine majke i njenog zeta. Rečima koje su pronađene kao mukayyed u nass-u, osim ako nema dokaza da je ovaj zapis uklonjen, radi se na način na koji je registrovan. Primer: U ajetu "...I (zabranjeno vam je ženiti) pastorke vaše u kućama vašim, među ženama vašim sa kojima ste spolno općili" (en-Nisa, 4/23); Reč „od vaših žena“ nosi uslov „da ste stupili u brak“. Kao rezultat toga, ako se osoba razvede od svoje žene pre nego što stupi sa njom u seksualni odnos, ili ako ova žena umre, moći će da oženi svoje pastorke. Sa druge strane, u gornjem ajetu: Reč "vaše pastorke" nosi značenje "u vašim domovima". To znači biti u domu očuha i pod njegovom brigom. Međutim, ovaj zapis je uklonjen u ostatku ajeta. "Nema štete u (ženidbi) njih (majki vaših pastorki) ako sa njima niste stupili u brak" (en-Nisa, 4/23). Ovde se navodi da je halal oženiti pastorku ako nema seksualni kontakt sa majkom.

2). Naredba:

Ovo su reči koje ukazuju na želju da se akcija ispuni u budućnosti. Ovaj zahtev može imati sledeće forme. Sa naredbom: Kao u ajetu "Obavljajte namaz i dajte milostinju" (el-Bekare, 2/43). Sa muzari siga*-om na čelu sa emir lâm'ı*-om je stigla naredba: Kao u ajetu: „…Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede, a ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti…“ (el-Bekare, 2/185), (Korkut).

(muzari siga* - Glagolski oblik u arapskom jeziku koji istovremeno izražava sadašnje i blisko buduće vreme.).

(emir lâm'ı* - Treći i četvrti od predloga koji privlače glagol su; To je emir lam’ı (lam naredbe) i nehy lâ (lâ zabrane). Ova dva predloga akuzativa su za zahtev. Primer; Kao لا تَكْتُبْ „ne piši“ i لِيَكْتُبْ „neka piše“. Za oba postoji naredba.).

Sa rečenicom za vesti koja se koristi u smislu zaheva: Svrha ajeta "Majke doje svoju decu" (el-Bekare, 2/233) nije da obavesti o dojenju, već da ih podseti na dužnost. Ne izražava svaki imperativni oblik zahtev u smislu obaveze.

Naredba ponekad ukazuje na neophodnost, ponekad na dopuštenost, ponekad ukazuje na upozorenje, uputstvo ili kaznu, (videti. Zekiyud dîn Şa'bân, ibid., str. 280 i dalje.).

3). Nehiy (Zabrana):

To je reč koja označava zahtev za povlačenje iz akcije i odustajanje od akcije. Ova zabrana može imati sledeće oblike. Sa znakom zabrane: „ I ne ubijajte nikoga koga je Allah zabranio, osim kad pravda zahtijeva!* (el-İsrâ, 17/33). Sa znakom naredbe (emir) koji znači zabranjeno: "...I prestanite da kupujete" (el-Đuma'a, 62/9). Sa glagolom izvedenim od infinitiva nehiy: „ a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje (en-Nahl,16/90).

Sa glagolom izvedenim iz korena pravljenja harama (tahrîm): Kao u ajetima: “Zabranjeno vam je ženiti svoje majke i svoje kćeri” (en-Nisa, 4/23) ili uz otklanjanje halala: “... Nije vam dopušteno ništa uzeti od onoga što ste im dali. (žene)" (el-Bekare, 2/229). Prema mišlenju većine islamskih pravnika, zabrana u ajetima i autentičnim hadisima u principu ukazuje na haram. Ako postoje dokazi ili pretpostavke da ono ima neko značenje osim ovog, presuda se menja. Jer u nekim slučajevima, zabrana je možda napravljena da bi se pokazala ružnoća situacije i da bi se postigla svrha usmeravanja ili ispravljanja. Ponekad to može značiti čak i dova, (videti. el-Đuma'a, 62/9; el-Mâide, 5/121; Âli İmrân, 3/8).

Hamdi DÖNDÜREN (Autor ove teme hâss).

Nastavljamo sa temom od str. 105… ⟶

Vrste Âmm-a

Postoje tri vrste Âmm-a:

1). – Âmm. Nešto na šta definitivno svi ciljaju. To je âmm koja ima pretpostavku koja negira mogućnost alokacije (Dodavanje, dodatak, dodeliti). Na primer, ajeti poput:

„ Na Zemlji nema nijednog živog bića, a da ga Allah ne hrani“ (Hud: 11/6);

„⋯i da Mi od vode sve živo stvaramo“ (el- Enbiya: 21/30),

ovakvi su ajeti jasno utvrđeni (âmm) kao Božanski zakon koji se ne može dodeliti ili promeniti.

2). – Âmm. Najbolje što svi žele. To je âmm koja ima pretpostavku koja joj sprečava da ostane âmm. Na primer:

„ …Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti; …“ (Ali-Imran: 3/97),

ajet Kur'ana je rezervisan (âmm) za one koji su odgovorni (mukellef), jer razum zahteva da se deca i poremećene osobe isključe iz njega.

3). – Âmm. Univerzalni apsolut. U ajetu „Ne priliči stanovnicima Medine i beduinskim Arapima oko njih da ostanu iza Allahovog Poslanika“ (Et-Tavba: 9/120), šta se podrazumeva pod „stanovnicima Medine i beduini“ ? Jesu oni koji su to mogli učiniti, jer, razum traži da se iz njega isključe oni koji su slabi.

Dodela Ânımın-a

Dodeljivanje (tahsis) trenutka (ânımın-a) znači da reč postane specifična za neke članove âmm-a, ili da je okrenemo od njene opštesti te da se odnosimo na neke od članova koje uključuje. Mnogo je primera u ajetima i hadisima koji govore da su obični članovi (âmm) i neki od njenih pojedinaca namenjeni. Na primer, ovo je dodela (tahsis) ajeta sa hadisima o nasledstvu:

„Nema nasledstva ubici“ i

„Mi ne ostavljamo nasledstvo, ono što ostavljamo je dobročinstvo“.

U ova dva hadisa se navodi da se nasledna odredba ne smatra legitimnom za svakog srodnika. Ponovo, ajet (el - Maide: 5/38) :

„ Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove“ je dodijeljen (tahsis) hadisom, „Nema odsecanja ruke za manje od četvrtine dinara". I ovde se navodi da se odredba odsecanja ruku ne smatra legitimnom za svakog lopova.

Razlika između dodele (tahsis) i ukidanja (nes‘h-a):

Prema hanefijama, dodela mora biti izvršena uz dokaz koji dolazi u âmm-u, dok se ukidanje (nes’h) može izvršiti naknadnim dokazom. Na primer, u vezi sa legitimnošću Hana (Javnih kuća), ajet:

„ A oni koji okrive svoje žene, a ne budu imali drugih svjedoka, nego su samo oni svjedoci, potvrdiće svoje svjedočenje zakletvom Allahom, i to četiri puta da zaista govore istinu, (Nur: 24/6), (Korkut).

On Te'ala je ukinuo (nes'h) deo ajeta:

„ One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udaraca biča izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi, (Korkut)" (En-Nur: 24/4).

Dok se drugi ajet odnosi na svaku osobu koja optužuje nekog drugog za preljubu, bilo svog supružnika ili nekog drugog, ajet liân* je došao kasnije te je dodelio hadd-i kazif ajet* samo onima koji optužuju nekog drugog osim svog supružnika.

(ajet liân* - اللعان – Termin fikha koji se odnosi na ženu koja se zaklinje sa svojim mužem koji je optužuje za preljubu. U rečniku, la'n znači "proterati, ukloniti iz milosti Allaha". Reč se koristi u rečničkom smislu u Časnom Kur'anu i hadisima. Liân i mulâane, koji su derivati ovog korena, znače „uzajamno proklinjanje". Kao termin fikha, lian znači da muž, koji tvrdi da je njegova žena počinila preljubu ili da je rođeno/rodit će se dete kao proizvod preljube, to potvrđuje zakletvom u prisustvu sudije, i žena se kune na isti način da joj muž laže i da je nevina, (Osoba koja nekoga optuži za krivično delo obljube mora svoju tvrdnju dokazati sa četiri svedoka.

Ako to ne može učiniti, biće kriv za klevetu preljube (kazf) (vidi KAZF), (KAZF arp. KADF – القذف - Fikhski izraz koji označava klevetanje čedne osobe zbog preljuba.

(hadd-i kazif* - Kazna za optuživanje čestitih (muhsan) žena za preljub objašnjena je u suri En-Nur:

„ One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udaraca biča izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi, (Korkut)" (En-Nur: 24/4).

Kleveta preljuba protiv poštenog čovjeka također se kažnjava sa 80 udaraca bičem. Uvjeti za poštenje su sljedeći. Biti slobodan, biti inteligentan i zreo, biti musliman, biti čedan.

Dokaz o dodeli (tahsis)

Učenjaci se ne slažu oko dokaza koji dodljuje (tahsis) âmm. Da li je potrebno da ovi dokazi budu zajedno sa âmm-om i da su nezavisni od nje? Postoje dva mišlenja po ovom pitanju. Po mišljenju ljudi, dokaz o dodeli može biti nezavisna reč od âmm-a texta, a može i ne biti nezavisan, pod uslovom da se ne odlaže duže od vremena radnje. Drugim rečima, dokazi o dodjeli âmm-a mogu biti muttasıl (zajednički) ili munfasıl (odvojeni). Ako se odloži do isteka vremena da se postupi u skladu sa âmm-om, onda će ovi dokazi biti poništavajući, a ne konkretni. Hanefije, sa druge strane, zahtevaju da dokaz o raspodeli (tahsis) bude nezavisan (mustakil) i obostran, (zajednički). (muttasıl). Ako nije nezavisno od âmm'a poput uslova i izuzetaka, to se zove kasr, a ne dodjela (tahsis). Međutim, ako nije mutasil, to se naziva "prećutno ukidanje – ("zımnî nesih")". U ovom slučaju, prema hanefijama, dodjela (tahsis) je da se neka od pojedinaca uključenih u ime nameni nezavisnim (mustakil) i apsolutnim (muttasıl) dokazima.

Razlika između ova dva pogleda:

Prema manâ-u, značenje dodjele (tahsis) je opštije i sveobuhvatnije. Jer, po njima, âmm je dodeljen (tahsis), bilo da su dokazi nezavisni ili ne, da li su dokazi nezavisni ili ugovoreni, pod uslovom da se ne odugovlače preko vremena za postupanje sa âmm-om. Prema hanefijama, dokazi o dodjeli (tahsis) moraju biti nezavisni i konkretni. Dokazi koji se dodeljuju prema âmm-u su iz dva dela, odvojeni i neodvojeni (mustakil ve gayri mustakil), te da svaki ima svoje uslove. Prema hanefijama, postoje tri vrste argumenta, posebna logika, tradicija i običaj, kao i argument koji se temelji na tekstu iz Kur'ana i Sunneta (Nas).

Nezavisni Muhasi* (Nezavisni dokazi o raspodeli (tahsis)):

Nezavisni Muhasi* (Nezavisni dokazi o raspodeli): Ovo je dokaz koji nije deo uobičajenog (âmm) teksta. Prema većini, to je šest tipova: osećanje, razum, običaj i tradicija, idžma, mišljenje drugova (as'haba) i nas, (Muhasi* - Dokazi ili pretpostavke koje isključuju neke od pojedinaca u okviru âmm-a, nazivaju se „muhassis". ... znači.).

a). Raspodela po osećaju:

Dok objašnjava strujanje vetra, Allah dž.š. kaže:

„ koji, voljom Gospodara svoga, sve ruši." (el - Ahkaf: 46/25).

Kroz naše odnose znamo da On Teâlâ nije uništio zemlju, nebo i zvezde tamo, kao i mnoge druge stvari. Stoga, osećanje izdvaja ovu opštost (umum). Govoreći o Belkisi, kraljici od Sabe, kaže se:

„ ... i da joj je svega i svačega dato, .." (en - Neml: 27/23).

Ovo se također dodjeluje po osećaju. Zato što nije imala ono što je imao Sulejman (a.s.).

b). Dodjela (tahsis) po logici:

Dodeljivanje ajeta ponude samo onima koji imaju kapacitet da ih ponude, isključujući decu i poremećene osobe, takva je dodela. Na primer:

„ ... Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti; ..." (Ali-Imran 3/97);

„ O ljudi, klanjajte se Gospodaru svome, ..." (el-Bekare: 2/21).

Svaki njen ajet je âmm, ali je specifičan samo za one koji su kvalifikovani da ga razumom ponude.

c). Raspodela (tahsis) po običaju i tradiciji:

Ovo se odnosi i na verbalne i na stvarne (kavlî ve fiilî) delove običaja. Primer verbalnog običaja je reč „dirhem". Kada se kaže apsolutno (mutlak), to znači valuta koja se najčešće koristi u toj zemlji. To je praktičan običaj, na primer, kada reč "taam" znači "pšenica". Malikije su prihvatile ajet:

„ Majke neka doje djecu svoju pune dvije godine ..." (el - Bekare: 2/233)

kao odredbu specifičnu za žene iz niže klase, na osnovu običaja koji je bio raširen među Kurejšijama u vreme kada je ajet objavljen. Jer po svom običaju plemenite žene nisu dojile svoju decu.

d). Dodjela po idžmi:

Ovo je konsenzus da namaz petkom (Đumua) nije obavezna za robove i žene. Zato što je ovim konsenzusom dodeljen ajet:

„O vi koji vjerujete! Kad se pozove na salat na dan petak,tad požurite na zikr Allaha i ostavite trgovinu. …“ (el-Đumua 62/9).

Osim toga, nakon što je pola haddi kazfa primenila na roba, idžma je rekla: "Oni koji optuže čedne žene za preljubu, a zatim ne dovedu četiri svedoka, daju im osamdeset udaraca bičem", dodeljen je ceo ajet (Nur: 24/43).

e). Raspodela prema rečima as'haba:

Prema hanefijama i hanbelijama, to je dozvoljeno, jer je po njima izjava as'haba dokaz, ona je draža od kijasa, pa je stoga posebna. Zato što as'habi ne napuštaju ono što su čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i postupaju suprotno tome osim ako u njihovim očima nema dokaza koji bi mogli da prikažu (suprotno). Hz.Umerovi idžtihadi su primeri koji se mogu tumačiti rečima as'haba.

f) Dodeljivanje svetih spisa u knjizi i sunnetu. Na primer:

„ Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja …“ (el-Bekare: 2/238) se odnosi na one koje su trudne ili ne, i na one koje su se razveli pre i posle začeća.

Međutim, „ Trudne žene čekaju sve dok ne rode. …“ (et-Talak: 65/4) izuzima one koje su trudne, dok ajet:

„ O vjernici, kad se vjernicama oženite, a onda ih, prije stupanja u bračni odnos, pustite, one nisu dužne čekati određeno vrijeme koje ćete vi brojati, već ih darujte i lijepo ih otpremite. (El-Ahzab : 33/49), (Korkut), čini izuzetak za one koji su se razveli pre začeća. Usulisti su se složili da je dozvoljeno dodeliti (tahsis) celi Kur'an Kuranu i mutavatir sunnetu, ali nisu se složili oko dodjeljivanja Kur'ana o Habr-i-Vahid-u.Dok ljudi to apsolutno (mutlak) dozvoljavaju, hanefije su rekli da ne bi bilo dozvoljeno da se to dodeli (tahsin) znanjem jedinstva (ako je âmm dodeljeno (tahsin) ajetom ili mutevatir sunnetom). Ljudi su to dokazali na mnogim primerima.

Na primer: Hadis "Morska voda je čista, njeno mrtvo telo (strvine) je halal" izdvojio je ceo ajet:

„ Zabranjuje vam se strv, …“ (El-Maide: 5/3)

Hadis „Za ubicu nema nasledstvo“ je izdvojio opštu odredbu o ajetima o nasljeđivanju. Hadis "Ono što je haram kroz lozu takođe postaje haram kroz dojenje", izdvojio je ceo ajet:

„⋯a ostale (Žene) su vam dozvoljene, …“ (en - Nisa: 4/24).

Hadis Ređm (kamenovanje) izdvaja ceo ajet preljube. Hadis „Nema odsecanja ruke za manje od jedne četvrtine dinara“ izdvaja ceo ajet u kome se navodi odredba krađe. To je preovladavajuće mišljenje.Princip da je „zasluga zbog opštosti (umumî) formulacije, a ne zbog posebnosti razloga“: Bilo je mnogo tekstova u Časnom Kur'anu i hadisima zbog određenog događaja ili određenog pitanja, ali sa opštom (umumî) svrhom. Postaje vađib delovati sa svima njima. Bilo da se radi o pitanju ili incidentu, ne smatra se da je razlog privatan.

Jer, činjenica da presuda ima svoj opšti (umum) obim u Kur'anu i Sunnetu (Nas) je pretpostavka (tahsis) da razlog koji je doveo do ove presude nije naveden. Na primer, ajet o krađi je objavljen nakon konkretnog slučaja krađe, krađe Safvanove odeće ili krađe štita. Ajet zihara* govori o Evsu bin Samitu koji je napravio zihar svojoj ženi Havle bint Salebe; Ajet liân* je objavljen o Hilal bin Umeyye-u, i sa svakim od njih, opšta (umum) svrha nije bila namenjena tom konkretnom događaju (hususi hadise).

(Ajet zihara* - zihâr – الظهار - Izraz fikha koji znači da muž upoređuje svoju ženu sa njenom majkom ili rođakinjama sa kojima ne može stupiti u brak po veri. Izraz zıhâr, koji je vezan za reč zar, koja u rečniku ima značenja kao što su „leđa, pozadi, površina“ znači da muž, da bi sebi (svoju ženu) učinio haramom, imitira svoju ženu ili deo svoje supruge, kao što su glava, lice i leđa, sa srodnikom (mahram) ženom koja mu je verski zabranjeno da je oženi. U tom smislu, reč se koristi sa svojim glagolskim oblikom na tri mesta u Kurʻanu (el-Ahzab 33/4; el-Muđadile 58/2-3) i u mnogim hadisima (Vensinck, el-Muʿcem, "zhr" art .). Praksa, poznata kao oblik razvoda među Arapima neznanja, uzela je naziv zıhâr jer se uglavnom radila rečenicom „Ti si mi kao leđa moje majke (zahrı). Različita su tumačenja razloga zašto se u ovoj analogiji koriste leđa, a ne druge oblasti i organi koji su zabranjeni za gledanje. Rečeno je da su leđa metafora za polni odnos (Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, str. 147) ili da se ovim imenom naziva zato što muž okreće leđa ženi koja je prgava (na jeziku) i neposlušna, te je zbog toga ostavlja, (Kasım el-Konevi, str. 162). Drugo objašnjenje je to da je jevrejska tradicija ovde uticajnia. S'hodno tome, Arapi, koji su iz judaizma naučili o zabrani približavanja ženama sa leđa, razvili su naglašen i definitivan izraz razdvajanja kombinujući reč zahr sa majkom, najbližom muškarcu (M. Tahir Ibn Asur, XXVIII, 11). Međutim, sa obzirom na to da je Ajša bint Talha, koja je dobila ponudu za brak od Mus'ab b. Zubeyr'a rekla: „Ako se udam za njega, on je kao leđa mog oca“ (Darekutni, III, 319), tvrdnja da je jevrejska tradicija bila efikasnija u izboru te reči, postaje slabija. U društvu neznanja, kada bi se muškarci naljutili na svoje žene ili rođake svojih žena, pravili bi zıhâr da ih kazne, kako bi bili odvojeni od njih kako se više ne bi mogli okupiti (Cevad Ali, V, 550). -551). Međutim, suprotno popularnom verovanju, zıhâr nije postao veoma uobičajena praksa. Neki autori čak kažu da zihar nije bio poznat u okolini Meke i Nedžda (M. Tahir Ibn Asur, XXVIII, 11). Činjenica da se incident (koji se dogodio) između Evs b. Sâmit-a i njegove žene Havle bint Sa'lebe, oboje iz Medine, zbog kojih je dovelo do objave ajeta o zıhâr-u, kako je Ibn Abas naveo, činjenica da je ovo bio prvi ziha sa kojim su se muslimani susreli (Taberi, XXVIII, 3) ukazuje da ovo ružno ponašanje nije baš uobičajeno.).

(Ajet liân* - liân – اللعان - Izraz fikha koji se odnosi na ženu koja daje zakletvu sa svojim mužem koji je optužuje za preljubu.

U rečniku, la'n znači "proterati, ukloniti iz milosti Allaha Teâlâ". Reč se koristi u rečničkom smislu u Časnom Kur'anu i u hadisima. Lian i mulaane, koji su derivati ovog korena, znače „uzajamno potvorivanje“. Kao termin fikha, lian znači da muž, koji tvrdi da je njegova žena počinila preljubu ili da je rođeno/rodit će se dete kao proizvod preljube, to potvrđuje zakletvom u prisustvu sudije, te se žena kune na isti način da joj muž laže i da je nevina.). Kada je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, upitan o odluci o uzimanja abdesta morskom vodom, on (a.s.) je rekao: "Njegova voda je čista i njegova strvina je halal".Reč obuhvata sve vrste čistoće uopšte (umumu), obavezno (vađib) je postupiti uopšteno (umumu), ne vodi se računa da je pitanje konkretno o abdestu. „Koja se god koža bude zakačila bit će čista.

Hadis se odnosi na svaku kožu koja je vezana i sada je čista. Incident u kojem je ta reč izgovorena nije uzet u obzir, a to je ovo: Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je vidio Meymûne'ovu ovcu koja je sama od sebe uginula te je rekao ovu reč. Pošto se sud donosi o ovci, to nije specifično za nju.

Neodvojeni Muhassı* (Dokaz o dodjeli (tahsis))

(Dokazi (delil) ili pretpostavke (karîneye) koje isključuju neke od pojedinaca u okviru zajednice nazivaju se „muhassis“. Iako je pravi muhasi volja mutekelima* da doslovno označava neke od njegovih (âm) članova, bukvalni ili nebukvalni dokazi (delil) koji ukazuju na ovu volju se takođe figurativno nazivaju muhasi.

(mutekelima* - Prema instituciji za turski jezik, Mutekellim znači jedinstvenost i prvo lice. Mutekellim je takođe jedna od reči za koju se može reći da je u naš jezik došla iz arapskog. Rečničko značenje reči je; Može se izraziti kao govor i reč. Mutekellim takođe znači govornik.).

Âmm, to je nešto što je deo uobičajenog Kur'ana i Sunneta (Nas), a ima četiri tipa: izuzetak muttasıl-a (istisnaî muttasıl), uslov (şart), pridev (vasıf -atribut - kvalifikacija) i namena (svrha – gaye).

a). Izuzetak mutasël-a: Primer za to je ajet: „ Onoga koji zaniječe Allaha, nakon što je u Njega vjerovao - osim ako bude na to primoran, a srce mu ostane čvrsto u vjeri …“ (Nahl: 16/106). Ovaj ajet isključuje spoljašnje (zahirî) poricanje koje se izgovara samo jezikom, pod uslovom da je srce zadovoljno verom. U tom slučaju, poricanje koje je haram je poricanje koje se vrši uz saglasnost i izbor. Izuzetak u ajetu koji nalaže da se dospeli dug zapiše:

„ ali, ako je riječ o robi koju iz ruke u ruku obrćete, onda nećete zgriješiti ako to ne zapišete“. (el-Bekare: 2/282), je primer za to.

b). Uslov (Şart): Ajet:

„ A vama pripada - polovina onoga što ostave žene vaše, ako ne budu imale djeteta, …“ (en - Nisa: 4/12)

dodeljuje (tahsis) muževljevo pravo na polovinu nasledstva, pod uslovom da umrla žena nema dece.

c). pridev (vasıf -atribut - kvalifikacija): Što se tiče zabrane pastorke, u ajetu se kaže: „ i pastorke vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose …“ a zabranu pastorke pripisuje svojstvu da je imao spolni odnos sa njenom majkom.

U ajetu:

„ A onome među vama koji nije dovoljno imućan da se oženi slobodnom vjernicom - eto mu one u vašem vlasništvu, robinje vaše, vjernice …-“ (en-Nisa: 4/25)

određena (dodeljena (tahsis))je dozvoljenost ženidbe konkubinama kvalifikacijom (vasfı (vasfë)) „vernika“.

d). namena (svrha – gaye): U ajetu:

„ O vjernici, kad hoćete molitvu obaviti, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite ...-„ (el-Maide: 5/6)

laktovi su deo kojim se obavezno peru ruke prilikom izvođenja abdesta.

Nastavljamo sa str.101 na temu Ebu-Hanife...

U svima njima se primećuje da se posebna pažnja poklanja očuvanju opštosti i integriteta odredbi Kur'ana i poštovanju hijerarhije i ekvivalencije među dokazima. Činjenica da su hanafijski pravnici često izloženi optužbama ta'wîl-i baîd (prisilna ta'will, koja ne dolazi lako u sjećanje) posledica je činjenice da su se iđtihadi prvih imama sukobili sa hadisima koji su kasnije naišli do izražaja i koje su izvele drugi mezhebi, te da su Hanafijski pravnici (fakihi) kasnijeg perioda pokušali pronaći put između ovog iđtihada i hadisa. Kaže Kerhi, jedan od vodećih hanefijskih pravnika iz IV. (X.) veka, „Svaki ajet koji nije u skladu sa odredbama našeg mezheba, ili se tumači ili se ukida; „Svaki hadis je ovakav, ili je protumačen, ili nije uzet u doslovnom smislu, ili je hadis ukinut drugim hadisom“ (vidi Karaman, str. 251). Sa formiranjem osnovnog okvira mezhebske doktrine i početka klasičnog perioda, počela je da se odvija kodifikacija, klasifikacija i analiza hadisa, koji izražava nastojanje da se eliminiše konflikt koji može biti izazvan završetkom procesa u velikoj meri i u istom vremenskom periodu te tražiti rešenje oko klasične linije mezheba, a ne kroz inovativnu i nezavisnu aktivnost idžtihada unutar mezheba. U hanefijskoj metodi reči se ispituju u četiri nivoa: zâhir, nas, mufesser i muhkem, prema stepenu jasnoće značenja, i hafi, muškil, mudžmel i mutešabih, prema stepenu nejasnosti. Ove razlike uglavnom imaju za cilj da obezbede lak izbor u sukobu između dokaza ili da objasne napravljene izbore. U postupcima napisanim Kelam metodom, binarne razlike kao što su zâhir-nas, muđmel-mutešabih su generalno dovoljne, a ovim terminima se daju različita značenja u poređenju sa hanefijama.Dok hanefije raspravljaju o načinima na koje reči Kur‘ana i Sunneta ukazuju na značenje u četvorostrukoj podeli kao fraza, znak, indikacija i implikacija, Džumhur deli navođenje reči na dva glavna dela: prvo, indikaciju logike - indikacija pojma; Zatim, on ispituje značenje fraze, znaka, aluzije i implikacije u okviru značenja logike, i značenje pojma u dve podele kao mefhumu'l-muvâfaka (ovo odgovara značenju Kur’ana i hadisa (Nas) kod hanefija) i mefhumu'l-muhalefe. Među mezhebima je sporno koja vrsta indikacije je jača od druge, a praktični rezultat razlike u snazi između indikacija nastaje u slučaju napada. Na primer, hanefije su mišlenja da iskupljenje nije neophodno uz primarnu kaznu u delu ubistva sa umišljajem, jer, smatraju da je Kur’anska i hadiska (Nas) oznaka znaka superiornija od naznake. Hanefije smatraju da je uzaludan zaključak uzimati suprotan pojam kao dokaz i usvojiti stav da se, po pravilu, ne treba ponašati na osnovu suprotnog pojma, a većina ljudi to žele. Međutim, poznato je da obe grupe ne primenjuju apsolutno ova pravila, drugim rečima, postoje idžtihadi van ovog pravila u doktrini svakog mezheba. Na primer, u hanefijskoj metodi, pravila kao što je činjenica da obaveza ne izražava opšte pravilo, indikacija znaka se smatra superiornom u odnosu na indikaciju Kur’ana i hadisa (Nas), pa čak ni na suprotan pojam ne treba delovati, može se objasniti nastojanjima kasnijih hanefijskih metodologa da prizemlje idžtihada mezhebskih imama daju metodološko objašnjenje. Ne bi bilo pogrešno reći da se isti proces doživljava i u drugim mezhebima. Iako ova pravila, ponekad, dozvoljavaju objašnjenje jednog ili dva primera idžtihada mezheba, takođe se može videti da je više primera van pravila.

2. Sahâbî Kavli-İcmâ.

Iako je teoretski moguće da se idžma dogodi u svakom veku, poznato je da se ona zaista odigrala u periodu as‘haba i da postoje neke rasprave po ovom pitanju. Hanefije, zajedno sa većinom, prihvataju da je konsenzus as‘haba obavezujući i obavezan dokaz te da ako se as‘habi podele na dva različita pogleda na neko pitanje, ne može se iznositi treće mišljenje. Prenosi se od samog Ebu Hanife da ako je postojalo više od jednog mišljenja as‘haba po nekom pitanju, on je preferirao jedno od njih u skladu sa sopstvenim principima idžtihada, a iz ovoga se razume da nije odstupio od stavova postojeći as’haba, (Pezdevi, III, 234-235; Serahsi, el-Usul, I, 313-314).Ovaj princip koji su usvojili hanefije usko je povezan sa činjenicom da minimalnu zajedničku osnovu neslaganja smatraju nekom vrstom konsenzusa te prihvataju prećutni konsenzus kao dokaz, te sa teorijom da uvek postoji potreba za ispravnim mišlenjem među Islamskim učenjacima, (Dönmez, str. 31-32). Sa druge strane, vidi se da zajednički imenitelj u neslaganju as‘haba nema istu izvornu snagu kao njihovo slaganje oko jedinstvenog mišljenja, a ova moć se još više smanjuje u slučaju neslaganja između tabiina i sledeće generacije (Tebeuttabiina), predmet je rasprave među hanefijama. Ako je mišljenje as‘haba postalo rašireno među as‘habima, a suprotan stav se nije pojavio, većina hanefija to smatra verskim dokazom i svojevrsnim konsenzusom.Ako se izjava jednog as‘haba, koja je postala rasprostranjena ne među as‘habima, već u tabiinskom periodu, govori o temi koja se ne može svatiti re’y-om i idžtihadom, to uzimaju kao dokaz i hanefije kao i većina , na osnovu toga što se zasniva na informacijama koje je čuo od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Serahsi, el-Usul, II, 110).). Fokus debate je da li reči as‘haba mogu biti dokaz u pitanju koje se može razumeti kroz re‘y i idžtihad. Međutim, ne postoji jasna i jaka predaja hanefijskih imama po ovom pitanju, čak se navodi da imaju različite stavove. Dok grupa hanefijskih pravnika, uključujući Ebu Saida el-Berdaja i Đessasa, smatraju reči as‘haba dokazom bez ikakve diskriminacije, druga grupa, uključujući Kerhi-a i Debusi-ja, smatra da su reči as‘haba o nekoj temi koji se mogu razumeti kroz re‘y i idžtihad, nisu verski dokazi, (ibid, II, 105-) 106; Abdulaziz el-Buhari, III, 217).Činjenica da hanefije generalno smatraju savez prva dva halifa kao dokaz, a neki od njih opisuju savez prva dva halifa ili ispravno vođenih halifa kao idžmu (Serahsi, el-Usul, II, 317; Abdulaziz el-Buhari , III, 217), proizilazi iz značaja koji pridaju praktičnoj vrednosti idžtihada. Hanefije takođe smatraju fetve tabiina, koje su postale poznate u periodu as‘haba, u okviru reči as‘haba. Među islamskim učenjacima nema ozbiljnih neslaganja u pogledu izvorne vrednosti jasnog idžma. Za razliku od malikija i većine šafiija, teorija tihe idžme kao dokaza koju su usvojili hanefijski učenjaci, pored gore navedenih razloga, zasniva se na činjenici da ne vide ostvarivanje jasnog idžma kao mogućeg u praksi i željom da na ovaj način funkcioniše idžma, a samim tim i dominantni mentalitet i praksa iz perioda četvorice halifa. To se može objasniti i činjenicom da imaju pravnu logiku koja je u jednom aspektu tradicionalistička i fokusirana na praktičnom aspektu prava u drugom aspektu. Sa druge strane, u hanefijskoj metodi, vrste idžme su podvrgnute hijerarhijskom poretku među sobom u pogledu njihove izvorne vrednosti, idžma as‘haba se smatra konačnim dokazom, idžma kasnijih se smatra poznatim ili ehad sunnet, pa čak i idžma je podvrgnuta klasifikaciji kao u sunnetu u smislu uslova prenošenja, a idžma se prenosi preko ehada. Na dnevni red se stavlja i teza da će izvorna snaga biti oslabljena, (Pezdevi , III, 261; Serahsi, el-Usul, I, 302-303, 318-319). Pored toga, u literaturi hanefijske sekte, kao dokaz se često navodi činjenica da se konsenzus unutar sekte i savez imama sekte na mnogim mestima naziva idžma, ili činjenica da se u to vreme niko ne protivi fikh idžtihadu, je ograničen, iako je na veoma niskom nivou u gore pomenutoj hijerarhiji i daleko od razumevanja idžme u proceduri. Ovo su izuzetni izrazi jer ukazuju na to da čak i konsenzus nosi određenu moć ili naglašavaju praktičnu vrednost takvi idžtihadi.

Pored toga, u literaturi hanefijskog mezheba, kao dokaz se često navodi činjenica ta da se konsenzus unutar mezheba i savez imama mezheba na mnogim mestima naziva idžma, ili činjenica da se u to vreme niko ne protivi fikh idžtihadu, je ograničena, iako je na veoma niskom nivou u gore pomenutoj hijerarhiji i daleko od razumevanja idžme u proceduri. Ovo su izuzetni izrazi jer ukazuju na to da čak i konsenzus nosi određenu moć ili naglašavaju praktičnu vrednost takvi idžtihadi. Sa obzirom na to da teorija o idžmi nije bila razjašnjena ni u periodu imama Šafiija i da idžma nije uspostavljena kao tehnički termin, nije iznenađujuće što jasno mišljenje o idžmi nije preneto od prvih hanefijskih mudžtehida, (Donmez, str. 61).Iz tog razloga se može videti da definicije i rasprave o pojmu idžme nisu bile u poodmakloj fazi tokom prvih nekoliko generacija hanefijskih pravnika, te da je tek u kasnijim periodima, kada su procedura i doktrina mezheba postali jasni, došlo bi do pristupa koji bi bio na nivou koji bi rasvetlio diskusije i izbore koji se donose na ovu temu te sačuvao opšteprihvaćenu liniju u društvu. U suštini, vrednost koja se pripisuje konsenzusu vođenih halifa ili pratilaca, ili principu da se ne ide dalje od toga u slučaju neslaganja među as'habima, proizilazi iz praktične vrednosti koju oni nose.

3). Poređenje (Kıyas).

U ranim periodima, kada su hanefije često koristile re'y i kijas u rešavanju stvarnih i hipotetičkih pitanja, mislilo se samo na hanefije kada su govorili ehl-i re'y (Ljudi re'y-a), a hanefije su često viđene kao predstavnici ehl-i re'y-a, pa čak i hanefijski mudžtehidi, a posebno Ebu Hanife. Iako je poznato da je Ebu-Hanifa bio podvrgnut ozbilnim optužbama te da je često pribegavao re'y-u i kijasu, čak i na račun otvorenog napuštanja sunneta, ne postoji definicija kijasa koja je predata. od prve generacije hanefijskih imama do danas. Na primer, iako su neke reči koje izražavaju neke uslove u vezi s kijasom, kao što je da se kijas ne treba koristiti tamo gde postoji nass, da se kijas može uraditi na osnovu knjige, sunneta i idžme, prenete su od Ebu Hanife, stavovi koji se pripisuju Ebu Hanifi u pogledu teorije kijasa, zasnivala su se na pravnim pitanjima koja su analizirali kasniji metodolozi (usul-isti), (Ebu Zehre, str. 326-327; Dönmez, str. 112).Pošto metodologija (Usul) i pravila razvijena u pogledu poređenja (Kijasa) u klasičnom periodu hanefijske književnosti, imaju za cilj da zasnuju stavove hanefijskih imama, (te s'hodno tome) prirodno je da postoji kompatibilnost. Iako je poznato da su hanefijski imami koristili kijas i re'y sa uvidom, navodi se da hanefije, a posebno Ebu Hanife, sa jedne strane, daju prednost mursel i slabim (daif) hadisima u odnosu na kijas i ne pribegavaju kijasu u prisustvu ovih, a sa druge strane napustiti neke musnede i sahi hadise pred kijasom. Ako obratimo pažnju na način na koji se to radi, dolazi do izražaja teza da kijas ima dva različita značenja u hanefijskoj terminologiji.Zaista, utvrđeno je da Ebu Hanifa nije napustio hadis oslanjajući se na kijas (kiyas-i usuli, kiyas-ı fukaha) u smislu prelaska sa delimičnog na delimičan, odnosno u užem i tehničkom smislu, već na naprotiv, određeno je svojevrsnim induktivnim metodom iz tekstova i parcijalnih odredbi. Vidi se da je koristio kiias (glavni, pravilo, mukteza-i delil), što znači principe i opšta pravila islamskog prava, kao kriterijum u prihvatanju vesti o jedinstvu (Donmez, str. 113).Ova druga vrsta silogizma Hanefija, također je u skladu sa njihovim stavom prema podvrgavanju hadisa Kur'anu. Upotreba druge vrste kijas-a kao kriterijuma za prihvatanje haber-i-vahida vidi se i kod imama Malika, a možda je ovakav stav prva dva imama mezheba naveo Imama Šafijiu da uloži značajan napor da oživi sunnet i da određuju i ograničavaju pravila i okvire kijasa. Vidi se da su ova dva različita značenja kijasa u ranoj hanefijskoj jurisprudenciji implicitno sačuvali učenjaci klasičnog perioda kao što su Đessas, Pezdevi, Serahsi, te iz tog su razloga bili prilično oklevani u definisanju kijasa.

Sa druge strane, dok se kijas ne opisuje kao izvor (pozitivan) koji je pogodan za donošenje nove presude (pozitiv), već kao način otkrivanja presude koja je skrivena/pokrivena između redova teksta, sa kijasom se misli na uži i tehnički smisao te ne treba zaboraviti da ovaj kijas treba posmatrati kao metod za dobijanje presude, a ne kao verski dokaz, (Pezdevî, III, 268-269; Serahsî, el-Uṣûl, II, 118-119, 143-144; Dönmez, str. 105-106, 123-124).

4). Istihsan*. Ebu Hanifa je koristio istihsan metod sa velikim majstorstvom kada je analizirao pitanja fikha te niko se nije mogao porediti sa njim u ovom pogledu (Husejn b. Ali es-Sajmeri, str. 11-12), ovu njegovu osobinu su cenili mnogi pravnici, bio je optuživan i kritikovan od nekih njegovih protivnika. Poznato je da je predmet napravljen. U stvari, mnogi autori uvode istihsan kao metod poznat i korišćen samo u hanefijskom mezhebu, činjenica da su hanefijski mudžtehidi prvi pominjali istihsan i da su ga često koristili, može biti posledica činjenice da su pravnici kasnijeg perioda, objasnili mnogo različitih pogleda u odnosu na mezheb prvog perioda mudžtehida ovom metodom. (Istihsan* – الاستحسان - U fikhu, šerijatski dokazi izražavaju metod pronalaženja rešenja primerenog prirodi slučaja, odstupajući od otvorene analogije i opšteg i utvrđenog pravila iz posebnih razloga.).Međutim, u principu, može se reći da koncept istihsana ima značajno mesto u doktrini malikija i hanbelija kao i hanefija, a suprotnost drugih škola uglavnom se sastoji od imenovanja i koristi se u desetinama različitih naziva i stilova kao metod. U hanefijskoj literaturi, počevši od dela imama Muhammeda, pojavljuju se izrazi poput „Dok je bilo potrebno vladati ovako po kijas-u, oni su napustili kijas te su odlučili ovako na osnovu istihsana". Međutim, činjenica da u ranoj literaturi nije bilo definicije ili objašnjenja okvira kijasa i istihsana te da nije bilo jasno šta se podrazumeva pod ova dva pojma, koja su se često koristila u literaturi ovog perioda, oba su pokrenula diskusije koje su se ranije doticale i navele su hanefijske pravnike, počev od Kerhija, da definišu istihsan različitim definicijama, a najviše je to podstaklo nastojanje da se razjasni (Za detaljne informacije i analizu o nastanku svatanja istihsana u islamskom pravnom postupku i njegovom toku razvoja u ranim periodima, vidi Dönmez, str. 127-176). Da rezimiramo hanefijsko svatanje istihsana kao „napuštanje pravnog zaključka koji se vezuje za slične slučajeve pravnog događaja i donošenje drugog zaključka", kijas protiv istihsana je u mnogim slučajevima „opšti šerijatski tekst, utvrđeno opšte pravilo" , a ponekad čak i „prvi korak bez pažljivog razmatranja". Moguće ga je definisati kao „rešenje koje prvo pada na pamet" (Mustafa Šelebi, str. 337; Donmez, str. 145-147).Čini se da su hanefije pokušale da uspostave zajedničku vezu i integritet između različitih odredaba o različitim temama, i da izvedu pravnu infrastrukturu za re'y-sku i idžtihad-sku delatnost, izvodeći neke opšte zaključke i principe iz tekstova i sekundarnih rešenja induktivnim metodom. , svojim svatanjem univerzalnog silogizma, i metodom istihsana.Imali su priliku da objasne tekstove koji imaju izuzetne odredbe u odnosu na opštu liniju i pravilo i koji imaju stabilan stepen utemeljenosti, ali i da proizvedu nova rešenja u skladu sa opštim principima i svrhama religije suočenih sa potrebama svakodnevnog života i promenljivim uslovima. Dakle, ovim metodom se vidi da hanefijski mudžtehidi istražuju duh nasa (zakona) i pokušavaju da obezbede poštovanje pravde, a da se ne zaglave u strogosti i skučenosti pravila i ponekad forsiranjem reči nas.

5). Drugi dokazi.

Kao i drugi mezhebi fikha, u hanefijskoj procesnoj literaturi, običajno pravo je sekundarni i podređeni izvor, pomoćni dokaz, a ne samostalan dokaz. Postoje neki razlozi zbog kojih se teorija na ovu temu razmatrala u radovima kasnijih perioda, vezano za tok formiranja islamske pravne misli i percepciju sredine i resursa. Osim toga, običaji i tradicija su bili dragoceni kao činjenica koja je uticala na hanefijske mudžtehide u prvom stepenu posle knjige, sunneta i idžme, a običaji i predanja, imali su važnu ulogu u tumačenju tekstova u smislu reči i značenja, prenoseći njihove odredbe na slične događaje, uticalo je na popunjavanju praznina koje ostavljaju tekstovi a posebno pronalaženje rešenja metodom istihsana.Iako je moguće uspostaviti vezu između hanefijskog svatanja prećutne idžme* i dokaza o uobičajnim običajima (Kur'ana i sunneta (örf-i âm)), takođe je moguće uočiti tragove iračkih običaja (örf) u formiranju mezhebske pravne doktrine, a posebno transoksijanskih običaja (örf) u period vođa plemena (šejh-ova). (prećutne idžme* - znači da neki od mudžtehida šute o relevantnom pitanju iako imaju vremena i mogućnosti da izraze svoje mišljenje. Ovo ćutanje se tumači kao njihovo slaganje sa opštim mišljenjem.). Na primer, nas (Kur'an i Sunnet) zasnovani na običaju koji su izgovarali hanefije, iako na ograničenom području, koncepti dodele amm-a putem običaja, njihovo svatanje starateljstva u braku, viđenje akile kao društveno-profesionalne grupe, pravljenje zevi'l -erham naslednici, egalitarniji su u određivanju manjinskih prava, njihovom razumevanju društvene stvarnosti i važnosti koju pridaju regionalnim običajima.Činjenica da je Ebu Hanifa dao poseban značaj ukidanju među hadisima, drugim rečima, prioritet-sled između datuma nastanka hadisa, i pokušao da što više zasnuje Hz.Poslanikove posljednje hadise, ogleda se i u socijalno okruženje te skreće pažnju kao drugačiji izraz činjenice da uvek uzima u obzir blizak odnos između činjenice i pravne norme. Činjenica da se istislah ili masalih-i mursalah ne pominje kao poseban dokaz u hanefijskoj metodi, može se objasniti jer, hanefijska metoda istihsana delimično uključuje istislah. Međutim, sa obzirom na suštinsku razliku između istihsana i istislaha, komplementarno objašnjenje je da hanefije, koji iz određenih razloga prekoračuju pravila, odnosno idu na istihsan, čak i ako postoji odredba o sličnim, ne poštuju opšte principa islamskog prava u slučajevima kada ne postoji tekst o tome ili sličnom događaju čija je presuda poznata. Lako se može reći da će oni prvenstveno prihvatiti istislah metod, što znači traženje rešenja u skladu sa njegovim duhom. Međutim, u hanefijskoj jurisprudenciji, osovina pravne refleksije je kijas, a kijas je mnogo poboljšan pretvaranjem uzroka u univerzalna pravila i stavljanjem naglaska na hipotetički fikh, te iz tog razloga, kao i zbog rešenja kao što je običaj, potreba, nužnost, tiha idžma, novi naziv istislah ili mesalih-i mursele, podrazumeva se da nema potrebe da ga imenujemo, (Dönmez, str. 193-194). Verske odredbe (şer'u men kablenâ) koje pripadaju predislamskim nebeskim religijama i koje su preneti u Kur'anu i Sunnetu, treba da se razmatraju u okviru Knjige i Sunneta, a ne kao poseban dokaz, a hanefije smatraju da je neophodno da se postupi sa onima čije ukidanje takvih odluka nije dokazano. Mnoge vrste istishab dokaza, koji se široko koriste u šafijskoj jurisprudenciji, takođe uzimaju kao dokaze od strane hanefija, (Serahsi, el-Usul, II, 223-226). Princip sedd-i zera'i', o kome se generalno govori u malikijskom i hanbelijskom fikhu te koji je prihvaćen kao poseban dokaz, našao je delimičnu primenu kod hanefija kao vrsta istihsana (istihsana zasnovanog na maslahi), iako nije pod ovim imenom kod hanefija, ali u pravnom prometu u hanefijskom i šafijskom fikhu. Pošto je prioritet obezbeđivanje okruženja objektivnosti, stabilnosti i poverenja, oblast primene ovog principa, koji ima delimično subjektivni karakter, je ograničena.

IV. OPŠTE KARAKTERISTIKE

Očigledno je da neće biti lako utvrditi opšte karakteristike hanefijskog mezheba, koja se formirala i naseljavala u širokoj geografiji tokom vekova i koja sadrži različite podškole i tendencije tokom vremena, kao i dominantne opšte linije i tendencije u mezhebskoj jurisprudenciji i teškoća ili čak nemogućnost da se to sažme u nekoliko opštih izraza. Pre svega treba napomenuti da je fikhska doktrina mezheba, posebno hanefijskog fikha, u početku su nastali i razvijali se kao rešenja za različita pojedinačna pitanja koja su dolazila do izražaja u praktičnom ili hipotetičkom smislu, te iz tog razloga, kao i drugi mezheba fikha, hanefijski mezhebski fikh u osnovi ima kazuistički karakter. Ova karakteristika, koja je sasvim prirodan rezultat odnosa društvo-pravo, takođe znači da je mezhebska jurisprudencija pomno pratila uslove, društvene činjenice i razvoj te je procenjivala svaki događaj u okviru svojih posebnih uslova, ne žrtvujući pravilo.Sa druge strane, u hanefijskom mezhebu, od početka, hipotetička pitanja koja se još nisu dogodila, ali su moguća ili verovatno da će se pojaviti, bila su podvrgnuta diskusijama o fikhu i traženju rešenja, iako ima neke nedostatke, pruža jedinstvo među rešavanje sličnih događaja, razvija doktrinarnu misao unutar mezheba te pomaže prvim imamima. Bilo je veoma korisno u smislu doprinosa razumevanju ciljeva i principa koje slede u svojim mišljenjima i idžtihadima. Sa obzirom na to da su pravila bukvalnog tumačenja u pogledu razumevanja postupka a posebno tekstova u hanefijskoj jurisprudenciji nastala kasnije i prema ustaljenim stavovima i primerima rešenja u mezhebu, uobičajena pisana dela fukaha metodom, mogu na neki način, smatrati temeljem i objašnjenjem mezheba ovog mezheba.Isto tako, ono što se govori o opštim karakteristikama hanefijskog fikha, ne znači ništa više od evaluacije i generalizacije koja se vrši uzimajući u obzir idžtihade imama mezheba, koji se razlikuju od drugih mezheba fikha. Drugim rečima, pošto se svako fikhsko pitanje vrednuje i rešava u okviru svojih uslova, a mezhebski fikh se sastoji od rešenja pojedinačnih pitanja, postoje izvesne poteškoće u grupisanju ovih primera rešenja i vezivanju svakog od njih za neko pravilo, opredeljenja da napravljeni nisu strogi i asertivni principi, već imaju neke ili mnoge izuzetke. To je u prirodi određivanja opšteg trenda. Nakon što je govorio o Ebu Hanifinim principima u vezi sa postupkom sa hadisom, M. Zahid Kevseri uzima u obzir neke principe i ciljeve u svojim fetvama, kao što je to da su ljudi po pravilu slobodni i neodgovorni, smatrajući pravni promet punoletnog lica validnim koliko je to moguće, te uzimajući u obzir siromašnu i slabu stranu u kontroverznim pitanjima (en-Nuketu't-tarife, str. 259). Muhammed Jusuf Musa, jedan od savremenih islamskih pravnika, u sličnoj izjavi navodi da se Ebu Hanifin fikh zasniva na pet principa: lahkoća u ibadetu i transakcijama, uzimajući u obzir siromašne i slabe, smatrajući pravni promet osobe što je moguće validnijim, štiti slobodu i ličnost pojedinaca kao i predstavljanje državne vlasti od strane šefa države, (Tarihu'l-fıkhi'l-Islami, III, 89-90). Moguće je povezati i objasniti mnoge Ebu Hanifine idžtihade sa ovim principima, a ove i slične principe su uglavnom sačuvali drugi hanefijski mudžtehidi, uključujući Ebu Jusufa i imama Muhammeda. Međutim, ne treba zanemariti činjenicu tu da u mezhebima postoje idžtihadi koji se ne mogu objasniti gore navedenim principima, zbog poštovanja drugih principa i proceduralnih pravila, odnosno da ti principi nemaju striktno važenje. Sa druge strane, iako se islamsko pravo zasniva na prenošenim dokazima, odnosno tekstu, u jednom aspektu, a element formulacije stvara zajedničku vezu i minimalnu osnovu saglasnosti svih pravnika u razumevanju nas, principa i ciljeva koji može pripisati pravnicima ili fikhskim mezhebima, važni su kako u njihovom razumevanju ovih reči tako i u svakom propisu nas.

Označava prioritete i razlike koje su delotvorne u aktivnostima popunjavanja oblasti koje ne nosi sa re'y i idžtihadom. Iako je hanefijska jurisprudencija očigledno formirana prenošenjem mišljenja i idžtihada Ebu Hanife i njegovih studenata na sledeće generacije u okviru odnosa nastavnik-učenik i tradicije podučavanja i edvina, i ova naučna tradicija i primeri idžtihada koji se prenose su različiti iz perspektive i prioriteta prvih mudžtehida mezheba u kasnijim generacijama. To je omogućilo da bude poznata generacijama, a to su kao opštu tendenciju sačuvali mezhebski pravnici u kasnijim periodima. U suštini, kada kažemo mezheb fikha, ne mislimo na zajednicu pravnika okupljenih oko stavova mudžtehida, već na opšti okvir koji formiraju pravnici koji daju minimalnu saglasnost o određenom razumijevanju, postupku i liniji u re'y-u i idžtihadu. Iz tog razloga, prirodno je da su opšte tendencije i preferencije prvih imama sačuvane u skici u doktrini hanefijskog mezheba i da su ovi principi dodatno razjašnjeni u kasnijim periodima.Nauka o kavaidu, koja se bavi univerzalnim pravilima koja postaju sve očiglednija u doktrini i praktičnim primerima mezheba, koja se formirala tokom dužeg vremenskog perioda, kao i određenje i obim ovih pravila, takođe odražava opštu karakteristiku jurisprudencije mezheba, jer, ima za cilj da da kriterijume i prioritete koji se generalno razmatraju u doktrini. Činjenica da je hanefijska jurisprudencija rođena u regionu kao što je Irak, koji je živahan u smislu nauke i trgovine, te koji je prozor islamskog sveta koji se otvara ka severu i istoku, veoma je šarolik sa socio-kulturnog i etničkog aspekta. , a proširio se i razvio u Iranu, Horasanu i Turkestanu, koji imaju iste kvalitete, kao i u Iraku. Njeno postojanje je bilo izuzetno efikasno u formiranju dominantnih linija mezhebske jurisprudencije. Na primer, neosporno je da se Ebu Hanifa celog života bavio trgovinom i da je izbliza poznavao trgovački život, te činjenica da je većina hanefijskih pravnika iz prve generacije zauzela položaje sudija, imala je duboke posledice na mezhebsku jurisprudenciju. Iako to nije sasvim jasna i definitivna karakteristika, može se reći da se u hanefijskoj jurisprudenciji daje prednost pogodnosti koliko je to moguće u oblasti ibadeta i transakcija, a to je delimično i zbog uslova perioda i regiona. Vidi se da su se u hanefijskoj jurisprudenciji transakcije, posebno trgovačko i dužničko pravo, znatno razvile u skladu sa trgovačkim običajima, tradicijom i potrebama ljudi, te da se slobodno preduzetništvo i okruženje slobodne trgovine nastoje zaštititi, pod uslovom da postoji otvorenost, poštenje i sigurnost u komercijalnim transakcijama i dužničkim odnosima. Insistiranje hanefijskih pravnika na striktnim i donekle formalnim elementima u ugovorima i privrednim odnosima, ima za cilj postizanje ovih uslova. Na primer, pomno se vodi računa o tome da se na početku odrede i znaju rod (cins - (đins), vrsta (tur), količina (iznos - (miktar), kvalitet (vasıf), trajanje i mesto isporuke (sure ve teslim) robe koja je predmet selem* ugovora. Ebu Hanifa ne smatra dozvoljenim da roba za koju ovi uslovi nisu u potpunosti ispunjeni podleže selem ugovoru, te smatra da je neophodno odrediti detalje u tkanini, (M. Ebu Zehre, str. 365-367), (selem*- U nekim slučajevima, Hz.Poslanik (a.s.) je dozvolio prodaju robe na kredit uzimajući novac u gotovini. Ovako sklopljeni kupoprodajni ugovor naziva se selem ili selef.). Vidi se da se u hanefijskoj jurisprudenciji poseban značaj pridaje zaštiti osnovnih prava i sloboda pojedinca, lična prava su prioritet u slučaju sukoba, a ovo svatanje je mnogo dominantnije, posebno u idžtihadima Ebu Hanife. U literaturi mezheba, od kojih većina pripada Ebu Hanifi, osnivanje se smatra dozvoljenim (nepotrebnim) ugovorom, a ne obavezujućim, mere koje sprečavaju vlasnika da spasi svoju imovinu ne smatraju se prikladnim, raspuštena osoba i dužnik neće biti zaplenjen, punoletna devojka se može udati bez dozvole svog staratelja i može sama sklopiti bračni ugovor. Idžtihadi kao što su žene u mogućnosti da preuzmu ulogu sudije u određenim vrstama slučajeva, odmazda za muslimana kojeg ubije dhimmi, a držanje količine ishrane dhimmija jednakom ishrani muslimana su rezultati ovog svatanja.

Neprimena ograničenja u sumnjivim i neodlučnim slučajevima takođe se može razmotriti u ovom kontekstu. Umesto da šef države može da izrekne bilo koju kaznu među vrstama kazni pomenutih u ajetu (el-Maide 5/33) za zločin razbojništva, poželnije je da se kazne koje se mogu izreći za svaku vrstu zločina budu utvrđeni u doktrini te da je političko/ ta'ziren ubistvo isključivo za određene vrste zločina i koja ga vezuje za određene stroge uslove. Ovo se može objasniti činjenicom da su mudžtehidi bili zabrinuti da bi davanje takve diskrecije sadašnjim vladarima moglo dovesti do proizvoljnih praksi, drugim rečima, želeli su da obezbede osnovna prava i slobode naroda od političke moći koja je bila prilično moćna i organizovana u njihovom periodu. Smatrati da je ljudska štednja validna kad god je to moguće, još je jedan oblik izražavanja vrednosti koja se daje individualnim pravima tei jedna je od osnovnih tendencija uočenih u hanefijskoj jurisprudenciji. To je slučaj sa iskazanom tolerancijom prema zasnivanju pravnih poslova kao što su testamenti i brakovi, omogućavajući poboljšanje nevažećih pravnih poslova podvrgavajući ih dvostepenom razlikovanju kao što su korupcija i ništavost, dozvoljavajući raspolaganje staratelju i fuzulima. Može se reći da je najveća pažnja hanefija u zaštiti ljudskih prava, kao i osnovnih prava i sloboda nemuslimana, bila efikasna u širenju i prilagođavanju ove sekte, posebno u krajevima gde je stanovništvo bilo novomuslimansko. Poznato je da posebno malikijski i hanbelijski pravnici pridaju primarni značaj nameri i nameri strana u pravnom prometu ili posledicama transakcije i da su za ovu situaciju sastavili neke odredbe. Sa druge strane, hanefijski pravnici (šafije često deluju zajedno sa hanefijama po ovom pitanju) su zadovoljni objektivnim kriterijumima u ugovorima i pravnim poslovima, i ukoliko ne postoji veoma jaka uzročno-posledična veza između dva akta/presude, pokušavaju da se izbore sa svaki događaj u svojim okvirima, dakle u komercijalnom životu, i nastojao da održi otvorenost, poverenje i stabilnost u dužničkim odnosima. Ovom stavu mora da je doprinela i činjenica da je većina hanefijskih pravnika služila kao sudije u ranim periodima. Iz tog razloga se vidi da je razlika između verske i kadai presude našla veliku primenu u hanefijskoj jurisprudenciji, ovaj pristup se jasno održava posebno u oblasti transakcionog prava, a pravna valjanost dela se pokušava. da se postupa odvojeno od verske valjanosti i vrednosnog suda.U stvari, činjenica da oni koji su krenuli da čine grehe mogu imati koristi od dozvole koja je dostupna putnicima na bogosluženju, i činjenica da se molitve obavljene u ukradenoj odeći ili na uzurpiranoj zemlji prihvataju kao validne, pokazuje da je isto shvatanje delotvorno čak i u oblasti ibadeta. Zbog toga je hanefije, kako se u proceduri naziva, otvorio raspravu o tome da li bi zabrana u tekstovima pored verske dovela i do pravne ništavosti.Komercijalni odnosi sa nemuslimanima i neprijateljem, ugovori koji ne direktno uključuju verske harame kao što su alkohol, kamata, preljuba, ali su indirektno povezani sa njima; Oni su bili zadovoljni objektivnim i formalnim kriterijumima u pogledu jednostranih izjava volje kao što su razvod, zakletva i itk, a ovi stavovi su bili predmet dosta kritike, posebno od strane Malikija i Hanbalija.Poznato je da su od početka hanefijski pravnici bili poznati kao oni koji su najviše koristili ra među svojim savremenicima, a Abu Hanifa je u svom sistemu mišljenja davao veliki značaj razumu. Od prve generacije, hanefijski pravnici su preuzeli inicijativu u stvaranju fikhskih rješenja tako što su raspravljali o rješenjima hipotetičkih pitanja fikha, i pokušali da upotpune integritet i logičku strukturu doktrine popunjavanjem praznina ovom metodom. Ovaj metod je takođe poslužio kao dobra intelektualna gimnastika za hanefijske pravnike, koji pridaju veliku važnost razumu i analogiji, da dobiju pravnu formaciju.Većina hanefijskih pravnika smatra da su dela kao što su vera, bogohuljenje, preljuba i piće racionalna, osim teoloških pitanja kao što su vreme molitve i posta, broj rekata u namazu i način obavljanja namaza. imaju stav da je moguće znati bez prisustva, ali da to znanje ne zahteva da se delo smatra naređenim ili zabranjenim, pa stoga ne zahteva ponudu.

Dakle, u vezi sa pitanjem husun-kubuha, Maturidi-Hanafi naučnici su krenuli srednjim putem koji takođe drži um u igri. Ovaj pristup se takođe može shvatiti kao širina vrata idžtihada u hanefijskoj jurisprudenciji.Ovaj proces racionalizacije koji je preovladavao u sektaškoj jurisprudenciji i otpor koji je pokazan protiv ašarije-šafijske solidarnosti stvorili su pogodno okruženje da se neke kritike od početka upućuju hanefijama, uključujući odbacivanje Abu Hanife i optužbe da je Kuran je stvoren, pripremljen (Madelung, Isl., LIX, 36-39).Ovakav stav hanefijskih pravnika u uspostavljanju ravnoteže tradicije i razuma omogućio je usvajanje i brzo širenje teologije Mu'tazile, a od 5. (11.) veka pa nadalje, Maturidi teologije kao verske sekte među hanefijama. Pored toga što je imam Maturidi hanefija, vidi se da se hanefizam skoro poistovećuje sa maturidijom, pošto su turski sultani i hanefijski pravnici podržavali i usvojili delimično mutezilsku i generalno maturidsku doktrinu suočeni sa šafijsko-ašarijskom solidarnostom. Možda je primarni razlog za neodvojivost između hanefizma i maturidija u kasnijim periodima bio taj što su, nakon što su Turci bili aktivni na Bliskom istoku i naselili se u Anadoliji, hanefijski pravnici istočnog porekla bili posebno pozvani u ove regione, koji su imali pravo glasa u oba regiona. zgrada suda, organizacije za obrazovanje i obuku i dvorski krugovi.Ima jasnu dominaciju u sektaškoj doktrini tradicije Transokiana Hanefi fikha.Vidi se da običaji i društvene činjenice imaju posebnu vrednost i značaj u hanefijskoj jurisprudenciji. Svatanje nasha, običaja i istihsana prve generacije hanefijskih mudžtehida, i njihovo sagledavanje praktične vrednosti fikhskih rešenja koje je donelo pomno praćenje promena u društvu i uslovima životne sredine, delimično je nastavljeno i u narednom periodu, kada je fikhski postupak i sastavljena su univerzalna pravila i klasična linija doktrine je postala jasna, a ograničen broj Čak iako su nova rešenja proizvedena paralelno sa promenljivim društvenim uslovima. Na primer, rani hanefijski mudžtehidi, uzimajući u obzir slabljenje plemenskog i porodičnog jedinstva i novo formiranje društvenih grupa u svom periodu, doneli su novo tumačenje i priliku za primenu tradicije Akile zasnovane na asaba vezi, u oblik finansijske solidarnosti između profesionalnih grupa. Tako se stvorila prilika da isti umetnici i profesionalci u društvu stvore novu organizaciju socijalnog osiguranja koja bi obavljala funkciju razuma među radnicima.Dok prvi hanefijski pravnici kamatu nisu smatrali trajnom imovinom i nisu smatrali da je obeštećenje neophodna, u kasnijem periodu ovo pravilo je delimično promenjeno zbog činjenice da je dovelo do kršenja i zloupotreba nekih prava. ugovorni uslovi se nisu mnogo tolerisali poštovanjem principa jednostavnosti i jedinstvenosti ugovora, ali je kasnije to postalo poznato po običaju i izazvalo sukob između strana.Ugovorni uslovi koji nisu mogući su se smatrali dozvoljenim.Dok je u hadisu zabranjeno da vlasnik pšenice sklapa ugovor sa mlinarom da samlje njegovu pšenicu u zamenu za deo brašna koji treba da dobije (Beihaki, V, 339; Zeilai, IV, 140), belhli hanefijski pravnici tvrde da je uobičajeno poznato i da se sprovodi bez sukoba i da se teret nosi u zamenu za deo prevezene robe.Smatrali su da je dozvoljeno da u zamenu za deo tkanine koju će tkati angažuju tkača i da unajme pastir za stado u zamenu za izvestan deo potomstva rođenog tokom pastirskog čobanja.U hadisu o interesovanju za kupovinu (Buhari, „Buiuʿ“, 74-77; Muslim, „Musakat“, 84), Abu Jusuf je rekao da je pominjanje ribevi robe kao kelija ili metrike određivanje zasnovano na običajima. Dok je Abu Hanifa to učinio. nije smatrao potrebnim da pročisti svedoke, Imamejn nije smatrao promenu društvenih prilika, pa je to smatrao neophodnim, pa je čak i isti pravnik kasnije promenio svoje ranije mišljenje. Ove i slične razlike u idžtihadu dovele su do rasprava i objašnjenja u literaturi, kao što su da li se običaj može pripisati reči 'sam', nas na osnovu običaja i uslova za dokaz običaja, a ovaj pristup je omogućio da preispita idžtihad ustanovljen u sekti, posebno u pravu transakcija, u svetlu promenljivih uslova.

U klasičnoj i savremenoj literaturi je široko rasprostranjena tvrdnja i mišljenje da su prvi hanefijski mudžtehidi izmislili hijal i meharik metod, koji se može sažeti kao „napor da se formalno legalnim procesom postigne zabranjen rezultat“ i da se ovaj metod često koristi. koristi se u mezhebu. Formiranje ovakvog mišljenja delom je posledica činjenice da su neki stavovi i zakonska rešenja koja se u hagiografskim knjigama pominju kao primeri Abu Hanifinog suptilnog razumevanja i agilnosti inteligencije ocenjeni kao varanje protiv zakona, a iako to nije dokazano atribucija, dela ili mnogi primeri rešenja vezani za hijal pripisani su hanefijskim imamima, čiji je autor poznat. Situacije poput činjenice da je prva knjiga hijala pripadala hanefijskom pravniku Hasafu, i da je u sekti bilo pravnika koji su bili poznati po tome što su hijal smatrali dozvoljenim i obilno ga koristili u srednjem i kasnijim periodima, što je dovelo do toga.Ebu Hanifa, Ebu Jusuf i imam Muhamed su otvoreno kritikovali upotrebu varanja da se indirektno postigne haram ili propusti obaveza, čak i ako je formalno legalna, a ovo gledište je dominantno u doktrini sekte, a većina trikova koji se pripisuju Abu Hanifi su na osnovu zakletve i zakletve.S obzirom na pitanje razvoda braka, podrazumeva se da se u hanefijskoj jurisprudenciji smatraju dozvoljenim zakonska rešenja koja omogućavaju ljudima da legitimnim sredstvima dođu do legitimnih rezultata, štite ih od greha i spasavaju od nevolja i nevolja, dok varanje koje predstavlja prevaru protiv zakona, prouzrokuje haram, poništava pravo ili negira obavezu ne smatra se dozvoljenim.Međutim, činjenica da se neki primeri varanja koji se mogu uzeti u obzir u ovoj poslednjoj grupi susreću u hanefijskoj fikh literaturi rezultat je principa hijala, koji su po pravilu prihvatali i na ograničen način koristili mudžtehidi sekte, a kasnije su ga neki hanefijski fikhi metodom tahrija proširili na druge oblasti fikha i prekomerno koristili. Ovi poslednji primeri varanja izazvali su žestoke kritike hanefijske sekte po ovom pitanju (vidi HIIEL). Sa druge strane, hanefijski pravnici, koji su stekli posebnu veštinu u korišćenju istihsan metode, prihvataju princip hijal kao pravilo i primenjuju ga kao način prevazilaženja svoje rigidnosti i dolaženja do rešenja koje zahteva princip pravičnosti, bez poništavanja pravila ustanovljenih u sekti, primerni idžtihadi i doslovno-logički principi, sa ova dva metoda takođe se mogu razumeti.

BIBLIOGRAFIJA

Buhari, “Buyûʿ”, 74-77. Muslim, “Musâḳāt”, 84, “Buyûʿ”, 11. Ebû Dâvûd, “Buyûʿ”, 46. Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî, Kairo 1357, str. 38, 49. Muhammed b. Hasan al-Şeybânî, al-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (ur. Mahdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1968, II, 672-673. Kindî, el-Vulât ve’l-ḳuḍât (Gost), str. 371-373 (prikaz, ostalo). Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, tür.yer. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, str. 286-293 (prikaz, ostalo). Husein b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih (ur. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1394/1974, str. 2, 10-12, 93, 107, 152. Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere, Beirut 1971-73, I-VII, type.yer. Bejhakī, es-Sunenu'l-kubrâ, V, 339. İbn Abdulber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Bejrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 158. Pezdevî, Kenzu'l-vüṣûl, III, 8, 234-235, 261, 268-269. Serahsî, el-Uṣûl, I, 292-294, 302-303, 313-314, 318-319; II, 105-113, 118-119, 143-144, 223-226, 302-303, 317. a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (izd. Selâhaddin el-Muneccid), Kairo 1971., I, 132. Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 61-70. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1981, I, 61, 63, 66, 79-80, 393-394. Abdulazîz el-Buhari, Kešfu’l-esrâr, III, 2-13, 217, 261-262. Zeylaî, Naṣbu’r-râye, [nema mesta za štampanje] 1393/1973 (el-Mektebetuʾl-İslâmiyye), IV, 140. Zehebî, Menâḳıbu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe i ṣâḥibeyh Ebî Yûsuf i Muḥammed b. el-Ḥasan (ur. M. Zâhid Kevserî – Ebu’l-Vefâ el-Efgānî), Kairo, ts. (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), str. 55-56 (prikaz, ostalo). İbn Kesîr, el-Bidaje, XIII, 143, 300, 308, 352; XIV, 225.Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I-V, tür.yer. İbn Ferhûn, ed-Dîbâcu'l-müẕheb, Kairo 1911., str. 12-13 (prikaz, ostalo). Ibn Haldun, Muḳaddime, III, 1046-1055. Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XII, 36-58, 156, 181, 253. Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beirut 1401/1981, II, 491-

518. Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 331-344. Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (ur. Ca'fer el-Hasenî), Kairo 1988., I, 473-650. Šah Velijullah ed-Dihlevi, el-İnṣâf, Bejrut 1983. a.mlf., Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994., I, 534, 557. İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 11-12, 161. a.mlf., Reddü'l-muḥtâr (Kairo), I, 77. Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, str. 6-7, 14, 55, 222, 241. Seyyid Nesib, Esâsâtı of Fiqh-ı Hanefiyye, Istanbul 1337-39. Ahmed Teymur Pasha, Naẓra târîḫiyye fî ḥudûṣi'l-meẕâhibi'l-erbaʿa: el-Ḥanefî ve'l-Mâlikî ve'ş-Şâfiʿî ve'l-Ḥanbelî ve intişârühâ, Kairo 1351/1932, str. 8-18 (prikaz, ostalo). Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Bejrut 1935, II, 162-206. a.mlf., Ẓuhrü'l-İslâm, Kairo 1966, II, 53-56. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Kairo 1947., str. 337. M. Zâhid el-Kevserî, en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe, Kairo 1365/1945, str. 259-266 (prikaz, ostalo). a.mlf., Ḥusnu't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kairo 1948., str. 10-13 (prikaz, stručni). a.mlf., Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîṣühum (ur. Abdülfettâh Ebû Gudde), Bejrut 1390/1970. Muhammad Hamidullah, "Kodifikacija muslimanskog prava od Abuḥanife", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, str. 369-378 (prikaz, ostalo). J. Schacht, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Pravo na Bliskom istoku (ur. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955., I, 56-84. a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964., str. 65. N. J. Coulson, Povijest islamskog prava, Edinburgh 1964., str. 36-52, 75-148. Ali Hasan Abdülkādir, Naẓra ʿâmme fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kairo 1965., str. 150-168, 191-252, 292-300. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, str. 83, 108, 115, 173-174. M. Yûsuf Mûsâ, Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kairo 1966., III, 57-172. W. Madelung, "The Spread of Māturīdism and the Turks", Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Leiden 1971, str. 109-168 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Rani Murjiʾa u Khurāsānu i Transoksaniji i širenje Ḥanafizma", Isl., LIX/1 (1982), str. 32-39 (prikaz, ostalo). H. J. Liebesny, The Law of the Near and Middle East, Albany 1975., str. 19-24, 116. Yusuf Ziya Kavakcı, XI i XII. Māvarā' al-Nahr Islamski pravnici u doba Karahanida u stoljećima, Ankara 1976. Hajvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 14-15, 91. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1976., str. 189, 326-327, 365-367, 438-440. M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiḫu Belḫ mine'l-Ḥanefiyye, Bagdad 1977-79, I-II, tip.yer. Subhî el-Mahmesânî, el-Evżâʿu't-teşrîʿiyye fi'd-düveli'l-ʿArabiyye, Bejrut 1981., str. 117-121 (prikaz, ostalo). G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981., str. 1-6, 10-24. a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV (1961), str. 1-56 (prikaz, stručni). İbrahim Kâfi Dönmez, Koncept izvora u islamskom pravu i VIII. Metodološke razlike stoljetnih islamskih pravnika o konceptu izvora (doktorska teza, 1981.), Fakultet islamskih znanosti Sveučilišta Atatürk, tip.lokacija. Sezgin, GAS (Ar.), I/3, str. 16-127 (prikaz, stručni). İsâm Muhammed Şebârû, el-Ḳażâʾ ve'l-ḳuḍât fi'l-İslâm: el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsî, Bejrut 1983., str. 33-39, 117-129. a.mlf., Ḳāḍi'l-ḳuḍât fi'l-İslâm, Bejrut 1988., str. 17-54, 93, 99, 102, 104, 151-161. J. H. Escovitz, Ured Qâdi el-Qudât u Kairu pod bahri mamelucima, Berlin 1984., str. 53-61, 105-113, 235-239. D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1985., str. 115-116 (prikaz, ostalo). Muhammed Şiblî Nuʿmânî, Imam Ebu Hanife: Život i djelo (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988. Hayreddin Karaman, Historija islamskog prava, Istanbul 1989., str. 163-198, 208-209, 212-214, 216-219, 244-259. Zekiyyuddin Ṣa'bân, Principi islamske jurisprudencije (trans. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, tip.lokacija. Ahmet Özel, Hanefijski fikhski učenjaci, Ankara 1990, tip.lokacija. Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn: Ricâlu fıḳhi'l-Ḥanefiyye, Teheran 1991., V, type.yer. Y. Vehbi Yavuz, Filozofija idžtihada u hanefijskoj sekti, Istanbul 1993. M. Esad Kılıçer, Pristaše Raya u islamskoj jurisprudenciji, Ankara 1994., str. 47-115 (prikaz, ostalo). İsmail Hakkı Ünal, Imam Ebu Hanifeovo razumijevanje hadisa i hadiska metoda hanefijske sekte, Ankara 1994. M. Akif Aydın, Turska pravna povijest, Istanbul 1995., str. 110-115 (prikaz, ostalo). Mehmet Görmez, Metodološki problem u razumijevanju i tumačenju sunneta i hadisa (doktorska teza, 1995), AÜ Institut društvenih nauka, str. 168-185 (prikaz, ostalo). Şukrü Özen, Proces racionalizacije islamske pravne misli (doktorska teza, 1995),

Institut društvenih nauka MU, str. 245-321 (prikaz, ostalo). Saffet Köse, Cheating Against the Law in Islamic Law, Istanbul 1996., str. 229-242 (prikaz, ostalo). Mehmed Şerefeddin, "Mezâhib u doba Seldžuka", TM, I (1925), str. 101-118 (prikaz, ostalo).

A. L. Tibawi, "Porijeklo i karakter medrese", BSOAS, XXV (1962), str. 225-238 (prikaz, ostalo). C. Chehata "L'Equité en tant que source du droit hanafite", St.I, XXV (1966), str. 123-138 (prikaz, ostalo). Ya'akov Meron, "Razvoj pravne misli u hanefijskim tekstovima", a.e., XXX (1969), str. 73-118 (prikaz, ostalo). Hameedullah Khan, "Hanefijska škola islamske jurisprudencije-Noša baklje u razvoju pravne misli u islamu", The Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies, VIII/2 (1985), str. 1-15 (prikaz, stručni). H. Yunus Apaydın "Pravna vrijednost popratne riječi", časopis Instituta društvenih znanosti EU, str. 4, Kayseri 1990, str. 323-353 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Razumijevanje duhovne inkarnacije kao pokazatelja stavova hanefijskih pravnika prema hadisu", EU časopis Teološkog fakulteta, str. 8, Kayseri 1992, str. 159-193 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Haber-i Vâhid", DİA, XIV, 355-363. K. Lewinstein, "Notes on Eastern Hanefite Heresiography," JAOS, CXIV/4 (1994), str. 583-598 (prikaz, ostalo). W. Heffening – [J. Schacht], "Ḥanafiyyaʾ", EI2 (Eng.), III, 162-164.

V. LITERATURA

Autor:

AHMET OZEL

Iako je Ebû Hanîfe (r.a.h.), osnivač hanefijske sekte, tokom svog života pravio mnoge idžtihade u vezi sa pitanjima koja su se susretala u njegovom okruženju i pitanjima koja su mu lično postavljana, on ih nije zapisao, niti je napisao bilo koju knjigu u kojoj objasnio je metod idžtihada. Dela koja mu se pripisuju uglavnom su vezana za verovanje i nisu direktno posvećena temama fikha. Nakon što je Abu Hanifa u krugu predavanja razgovarao o pitanjima fikha sa studentima idžtihada, diktirao je rješenja koja su se pojavila. Na taj način, dok su se prikupljala mišljenja hanefijske sekte o raznim temama, s druge strane, idžtihadi koji su proizašli su objedinjeni pod određenim naslovima knjiga i poglavlja radi klasifikacije i kodifikacije, što je predstavljalo osnovu za sistematske knjige o fikhu. biti napisan kasnije. Abu Jusuf, Muhamed b. Hasan al-Šejbani i Zufer b. Poznato je da su istaknuti učenici kao što je Huzejl preneli svoje stavove, zajedno sa stavovima svojih nastavnika, svojim učenicima kroz pravopis i komponovanje. Muhamed b. el-Asl (el-Mebsut), ez-Ziiadat , el-Camiʿu'l-kebir, koje je sastavio Hasan al-Shaibani, koji se nazivaju "zahiru'r-rivaie" (el-usul) jer su od njega preneti tavatur i slava Dela pod nazivom el-Camiʿu's-sagir , es -Siieru'l-kebir i es-Siieru's-sagir predstavljaju prve i najpouzdanije izvore hanefijskog fikha. Od ovih radova, od kojih su neki objavljivani mnogo puta, značajan deo mnogih komentara, kompilacija i stihova koje su uradili poznati hanefijski učenjaci, posebno o ez-Ziiadatu , el-Camiʿu'l-kebiru i el-Camiʿu 's-sagir, sačuvani su do danas u obliku rukopisa (Sezgin, I, 422-431). Šejbanijevo delo sa al-Hucce ʿala ehli'l-Medine (I-IV, Haidarabad 1385-1390) i el-Asar, koji se nazivaju "nevadiru'r-rivaie" jer se prenose kroz ahajd , 1189 (Lekne,1189). ;

Lahore 1309, 1328), kao i neka druga njegova dela, nekoliko Ebu Jusufovih knjiga koje su preživele do danas, posebno Kitabu'l-Harac (videti DIA , X, 264), prva su dela koja su značajan doprinos formiranju hanefijske književnosti. Nakon prvih izvora u kojima je imam Muhamed sakupio stavove Abu Hanife i njegovih učenika, hanefizam se proširio na široku geografiju i stekao veliki uticaj u doba Abasida, kao i dela koja sastavljaju stavove prvih nekoliko generacija hanefijskih mudžtehida. (mutakaddimin), kao i radovi koji odražavaju doktrinarno i praktično pravo u različitim regionima, brzo su se pojavili.Vidi se da je on u porastu i da su počeli osnovni tekstovi u kojima se hanefijska jurisprudencija sastavlja na sažet način i generalno bez ikakvih dokaza. da se napiše.Ove sažete tekstove, u nekima od kojih su samo stavovi Abu Hanife, au drugima u kojima su zabeleženi stavovi njegovih učenika, mnogi naučnici su tokom vremena komentarisali. Kao i ova dela, osim što pokrivaju sve teme fikha, knjige fetava, navazila i vakija, koje obuhvataju i stavove kasnijih učenjaka i rešenja koja su donosili za pitanja koja su se javljala u njihovim periodima, kao i radovi posvećeni određenim temama, radovi o metodi fikha i prevodi državnih hanefijskih učenjaka, dostižu hiljade tomova.Stvorila je bogatu literaturu.

1). Osnovni tekstovi i komentari. Prvo delo u obliku priručnika u hanefijskoj sekti je Ebu Ca'fer et-Tahavi (um. 321/933) el-Muhtasar (Kairo 1370). U delu, koje sumira stavove Ebu Hanife i njegova dva učenika, Abu Jusufa i Šejbanija, važno je da autor, koji je i mudžtehid, iznosi i svoje stavove i sklonosti. Od njegovih pet komentara (Sezgin, I, 441), Cessas i Ali b. Posebno treba spomenuti one Muhammeda el-Isbicabija. Horasan Samanid Emir Nuh r. Hakim el-Šehid, koji je bio Nasrov vezir, sastavio je stavove u šest pomenutih Šejbanijevih knjiga i stvorio delo pod nazivom el-Kafi (za kopije rukopisa videti ibid . , I, 443). Šemsuleimme es-Serahsi je označio ovo delo pod imenom el-Mebsut (I-XXX, Kairo 1324-1331). el-Mebsut je prvo i najobimnije delo u kojem se zasniva hanefijski fikh, objašnjavaju se dokazi o stavovima ovog mezheba i vrši se sistematska analiza. Kuduri (um. 428/1037) je napisao el-Muhtasar , jedan od najpoznatijih priručnika hanefijskog mezheba. Postoji tridesetak komentara itd. na delo, koje je mnogo puta objavljivano i ima potpune i delimične prevode na različite istočne i zapadne jezike. studija je urađena. Najrasprostranjeniji komentari su Ebu Bakr el-Haddada al-Javharatu'n-neiiira (Istanbul 1301, 1306, 1314, 1323; Kairo 1322; Delhi 1327; Lahore 1328) i es -Siraj , Ibid 454) je Abdulgai el-Meidani's el-Lubab fi serhi'l-Kitab (Istanbul 1275; Kairo 1330, 1331, 1346, 1354; ur. M. Muhiiddin, I.161, I-161) Kudurijevo delo, koje ne uključuje dokaze i beleži stavove Abu Hanife, Abu Jusufa i Muhameda o kontroverznim pitanjima, ima obilje i prestiž koji se pripisuje Al-Risalahu Ibn Abu Zejda el-Kajravania u malikijskim krugovima među hanefijama i Halilu b. . Naziva se i "al-Kitab", kao Ishak al-Cundijev el-Muhtasar . Delo pod nazivom Tuhfetu'l-fukahaʾ od strane Alaeddina es-Samarkandija (um. 539/1144) (ur. M. Zeki Abdulber, I-III, Damask 1377/1958; Bejrut 1405/1984; 08/18; Katar; Muntasır el-Kettani – Vehbe ez-Zuhaili, I-IV, Damask 1384/1964), iako zasnovan na Kudurijevom el-Muhtasar , ima drugačiju sistematiku od dela napisanih do tog vremena. Tuhfetu'l-fukahaʾ, koji je napisan sa ciljem da upotpuni, objasni i zasnuje Kudurijevo delo na dokazima, predstavlja naprednu fazu u pogledu razvoja organizacionih metoda i terminologije. Kasani, koji je bio učenik Samarkanda, napisao je Bedaʾiʿu's-sanaʾiʿ, uzimajući ovo delo kao primer u smislu organizacije i metoda (I-VII, Kairo 1327-1328; ur. Zekeriiia Ali Iusuf, IKS19722). U tome je u velikoj meri uspeo autor, koji je želeo da što više poveže detalje sa opštim pravilima radi lakšeg pristupa i razumevanja informacija. Iako je ovo delo prikazano kao komentar Tuhfetu'l-fukahaʾ u knjigama hanefijske književnosti, Kasanijevo delo, koje nema sličnosti sa klasičnim komentarima, je originalno delo i prevazilazi Samarkandijevo delo i po sadržaju i po metodu.

Knjiga pod nazivom el-Hidaia od Burhana el-Dina al-Mergininija, savremenika Kasanija , jedno je od najpopularnijih dela među hanefijskim učenjacima iz vremena Mutaahhirina. Delo je komentar Bidaietu'l-mubtedija, koji je sastavio isti autor na osnovu Šejbanijevog el-Camiʿu's-sagir i Kudurijevog el-Muhtasar . Al -Hidaia , koji je bio popularan zbog Margininijeve naučne moći, njegovog holističkog tretmana tema i lepote njegovog stila, objavljivan je mnogo puta (Kalkuta 1234; Bombaj 1279; Kairo 1282; Leknev 1876; Kazan 1888; Kanpur 1289-1290; Delhi 1306), na engleskom (trc. Ch. Hamilton, London 1791, 1870) i takođe je preveden na neke istočne jezike. Napisano je oko šezdeset komentara i napomena o ovom delu, a važniji objavljeni komentari su sledeći: Celaleddin el-Kurlani, el-Kifaie (I-IV, Kalkuta 1831-1834; Bombaj 1279; Leknev 1876-1881, Kazan 18187; I-IKS, Kairo 1319, sa Fethu'l-kadir i el-ʿInaie); Ekmeleddin el-Baberti, el-ʿInaie (Kalkuta 1831, 1837, 1840; I -VIII, Bulak 1315-1318, sa Fethu'l-kadirnapomenom Sadi Celebi uz to i radovi ; -Kifaie ; IKS, Kairo 1970, sa komentarom Fethu'l-kadira i Sadi Celebija); Bedreddin el-Aini, el-Binaie (I-IV, Leknev 1293; IKS, Bejrut 1400-1401/1980-1981); Ibnu'l-Humam, Fethu'l-kadir (I-IV, Leknev 1292; I-VIII, Bulak 1315-1318; I-IKS, Kairo 1319; IKS, Kairo 1970). Jedan od dva teksta koji su stekli slavu među hanefijskim učenjacima iz Muteahhirinovog perioda, Abdulah b. Mahmud el-Mevsilijev (um. 683/1284) el-Muhtar je sažetak napisan na osnovu stavova Ebu Hanifea, a njegov autor ga je komentarisao pod imenom el-Ihtiiar li-taʿlili'l-Muht U ovom komentaru, pored dodavanja pitanja koja se često susreću, uvrštene su i razlike u mišljenjima među hanefijskim imama i fikhska analiza, a povremeno se ističe i mišljenje na kojem se fetva zasniva na kontroverznim pitanjima. Drugi tekst je Muzafferuddin Ibnu-Saati-jevo (um. 694/1295) delo pod nazivom Mecmaʿu'l-bahrein, koje je kombinovano sa Kudurijevim el-Muhtasar i Ebu Hafs Necmeddin-Necmeddin-Necmeddin en-Nes'ueu Bilo je sastavljen na osnovu. Sam autor i neki hanefijski učenjaci, uključujući Ibn Meleka i Bedreddina el-Ajnija, napisali su komentare na delo (za tekst i rukopisne kopije komentara, videti Brockelmann, GAL , I, 477; Suppl. , I, 658). Veoma su poznata i dva sažeta teksta napisana nakon ove dve knjige. Ovo su Ebul-Berekat en-Nesefijev (um. 710/1310) Kenzu'd-dekaʾik i Burhanusseria Vikaietu'r-rivaie . Kenzu'd-dekaʾik , iz Šejbanijevih zahiru'r-rivaie knjiga, posebno el-Camiʿu'l-kebir , el-Camiʿu's-sagir i ez-Zii'ahad - a i ez -Zii'ar -tahad , Abu Haf s an-Nasafi To je sažetak dela zvanog al- Vafi , koji je takođe napisao Nesefi, koristeći se el -Manzume , Merginanijev el-Hidaie i neke druge knjige „nevazil“ i fetve , i objavljen je mnogo puta (vidi, npr. , ur. V. Cureton)., London 1843; Lahor 1870; Delhi 1287, 1306; Bombaj 1877, 1882; Kairo 1309, 1311). Među otprilike trideset komentara Kenzu'd-dekaʾik prevedenih na persijski i paštu (Brokelman, GAL , II, 251-252; Suppl. , II, 265-267), najvažniji su: Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeilai, Tebiinu'l-hakaʾik (Leknev 1302; Kairo 1303; I-VI, Bulak 1313-1315); Bedreddin al-Aini, Ramzu'l-hakaʾik (I-II, Bulak 1285; Kairo 1299; Bombaj 1302; Delhi 1870; Leknev 1877); Ebu'l-Kasım es-Samarkandi, Mustahlasu'l-hakaʾik (Delhi 1870, 1882, 1884; Leknev 1870, 1877; Kanpur 1882; 8 Bombaj); Molla Miskin, Serhu Kenzi'd-dekaʾik (Bulak 1287; Kairo 1294, 1303, 1312, 1328); Zeinuddin Ibn Nuceim, al-Bahru'r-raʾik (I-VIII, Kairo 1311). Burhanusseria Mahmud b. Sadrusseria el-Evvelov Vikaietu'r-rivaie je sastavljen iz Merginanijevog el-Hidaie (za kopije rukopisa, videti Brockelmann, GAL , I, 468; Suppl. , I, 646). Serhu'l-Vikaie (Leknev 1872-1873, 1883; Delhi 1888, 1889; Kairo 1318) od autorove unuke, Sadrusseria es-Sani, i ua'iLiLʳdeau di. Napomena koju je napisao na ovo (Leknev 1873, 1882, 1304; Kanpur 1878; Lahor 1879; Kalkuta 1245). Sadrusseriino delo pod nazivom en-Nukaie, u kome se koncentriše na Vikaie (Kazan 1260; Kolkata 1274, 1858; Leknev 1873, 1881, 1884, 1888, 1889, 1314, 1818; Delhi 1818; 323, 1326, 1329; Kairo 1318) Muhamed r. Ovde treba pomenuti i komentar koji je o tome napisao Husameddin el-Kuhistani pod imenom Camiʿu'r-rumuz (Kalkuta 1858; Istanbul 1289, 1291; Kazanj 1890, 1902;

Leknev 1874, 1291, 1298) - Nuk aieZa druge komentare i napomene o ovoj temi, pogledajte. Brokelman, GAL , I, 468-469; Suppl. , I, 646-648). Kudurijev el-Muhtasar , Nesefijev Kenzu'd-dekaʾik i Burhanusseria el-Vikaie , „mutun- i selase ” među hanefijskim učenjacima, Kenzukzkd-ıli's al-Muhtar i Ibnu's-Saati's Mecmaʿu'l- bahrein se takođe naziva "mutun-i erbaa". VIII. Još jedan sažet tekst napisan u (14.) veku je Dureru'l-bihar od Šemseddina Koneva. O delu su napisani različiti komentari, koji je sastavljen uz dodatak stavova Ahmed b. Hanbela, Šafija i Malika (Kesfu'z-zunun , I, 746). Dva teksta, napisana u IKS (KSV) i Ks (KSVI) veku, bila su popularna kao neka vrsta poluzvaničnog pravnog korpusa Osmanskog carstva i vekovima su bila referentna knjiga sudija, muftija i profesora. To su Dureru'l-hukkam Molla Husreva i Multeka'l-ebhur Ibrahima el-Halebija.Dureru'l-hukkam je komentar Gureru'l-ahkama istog autora i sastavljen je na osnovu važećih stavova u hanefijskoj sekti. Skoro dvadeset komentara i beleški je napisano na Dureru'l-hukkam, koji je mnogo puta objavljivan . Među njima, Mehmed Vani Efendi, Surunbulali, Nuh b. Mustafa, Abdulhalim b. Važni su oni koji pripadaju Pir Kademu i Ebu Said el-Hadimiju (vidi DURERU'l-HUKKAM). Ibrahim el-Halebijev Multeka'l-ebhur (Istanbul 1252, 1258, 1264, 1288; Bulak 1263; Bombaj 1278), Kuduri's al- Muhtuhtasar ʾik i el -Zasnovano na tekstovima kao što je Vikaie . Među njegovim komentarima, Šejhizadov Mecmaʿu'l-enhur, poznat kao "Damad" (Istanbul 1241, 1257, 1264, 1276, 1287, 1304, 1310, 1317, 132129) i 1329. l-munteka (Istanbul 1302, 1317, 1327, 1328) i Mevkufatijev turski komentar (Istanbul 1269, 1276; Bulak 1254). Objašnjenja o osmanskom pravnom sistemu u d'Osonovom delu Tableau general de l'Empire Othoman (I-III, Pariz 1787-1820; I-VII, Pariz 1788-1824) zasnovana su na Multeka i zasnovana su na poglavljima V i VI. knjige. Rezime Multeka zajedno sa komentarima dat je u njegovim tomovima . H. Sovaire je takođe preveo Multeka i sažetak Mecmaʿu'l-enhura na francuski (Marseilles 1876, 1882).Kao tekst napisan u oblasti hanefijske jurisprudencije, Šemseddin et-Timurtaši (um. 1004/1596) Tenviru'l-ebsar (Brokelman, GAL Suppl. , II, 427-428) i Haskefijev ed . Njegov komentar pod nazivom l-muhtar (Hind 1223; Kalkuta 1243, 1268; Leknev 1280, 1293; Istanbul 1260, 1277; Bombaj 1300-1302; Lahore 1305), Ahmed b. Muhamed at-Tahtavijev Hasiie ʿale'd-Durri'l-muhtar (I-IV, Bulak 1254; I-III, 1269, 1283; Kalkuta 1264; Kairo 1268; I-IV, posebno je neophodno do I-IV, 130bn. pomenuti Raddu'l-muhtar ʿale'd-Durri'l-muhtar (IV, Bulak 1272; I-VIII, Kairo 1386/1966) od (um. 1252/1836). Ovo poslednje delo je važno u smislu da se zasniva na skoro svim osnovnim hanefijskim izvorima pisanim od početka do vremena autora, pokazujući dokaze na kojima se odredbe zasnivaju, ukazujući na slabe, autentične i verodostojne stavove u sekti. , pokušavajući da reši neka složena pitanja koja do sada nisu razjašnjena i ispravi greške uočene u prethodnim radovima. Hukukı Islamiiie ve Istılahatı Fıkhiiie Kamusu Omera Nasuhija Bilmena (I-VI, Istanbul 1949-1952; I-VIII, Istanbul 1985) smatra se poslednjim delom napisanim u tradicionalnom stilu u hanefijskoj sekti, iako uključuje i stavove drugih mezheba.

2. Nevazil, Vakıat i Fatava Books.

Radovi u ovoj grupi obuhvataju sudove muteahhirin mudžtehida, koji su došli posle Abu Hanife i njegovih učenika do kraja veka idžtihada, o novim pitanjima koja su se pojavila u njihovo vreme i za koja nisu mogli da nađu nikakvu predaju iz imami sekte i njihovi učenici. Dok su ovi učenjaci u okviru sektaškog metoda tražili rješenja za pitanja koja su se javljala u njihovo vrijeme, ponekad su se suprotstavljali sektaškim imamima, navodeći dokaze i razloge koje su smatrali ispravnim, a takođe su iznosili svoja mišljenja i sklonosti. Prvo delo u ovom žanru, koliko je poznato , bilo je Ebul-Leis es-Samarkandi (um. 373/983) en-Nevazil , nakon čega su usledila druga, a kasnije naučnici su pisali nove knjige sastavljajući pitanja u ovim izdanjima. Izvođenje radova.

Dok su neki od njih sakupljali samo fatavu (nevazil, vakıat), neki su sastavljali fatavu zajedno sa stavovima sekte o usulu (zahiru'r-rivaie) i nevadiru (Tamimi, I, 35-36; Leknevi, str. 18-20).Treba napomenuti da se među delima ovog tipa, koja se uglavnom zasnivaju na osnovnim klasičnim tekstovima sekte kako u pogledu rasporeda tema, tako i u pogledu njihovog tretmana, nalaze i knjige fetve osmanskog šeika al-islama, koje su gotovo svi u vidu pitanja i odgovora, osim nekoliko, čine posebnu grupu. Glavna dela napisana u žanru Nevazil i fetava su: Ebu'l-Leis es-Samerkandi, en-Nevazil fi'l-furuʿ (IU Biblioteka., AI, br. 3459; Sulejmanije Biblioteka., Fatih, nr. ' Ujunu 'l-mesaʾil (ur. Abdurrezzak el-Kadiri, Haidarabad 1960; ur. Selahaddin en-Nahi, Bagdad 1386/1967); Ebu'l-Abbas en-Natıfi, el-Vakıʿat (Sulejmaniie Biblioteka., Hasan Husnu Paša, br. 345), el-Ecnas (Sulejmanije Biblioteka., Fatih, br. 2485; Carullhid Efen, E.568; , br. 683); Sugdi, en-Nutef fi'l-fetava (ur. Selahaddin en-Nahi, Bejrut 1404/1984, 2. izdanje); Muhammed b. Ibrahim el-Hasiri, el-Havi fi'l-fetava (Sulejmanije Biblioteka., Kasidecizade Efendi, br. 264; Sehid Ali Paša, br. 1018; Carullah Efendi, nr. 627); Jusuf b. Ali el-Curcani, Hizanetu'l-ekmel (TSMK, Ahmed III, br. 798-799; Suleimanije Biblioteka., Carullah Efendi, br. 633-635, 637, Aja Sofija, br. nr.6t.1, nr. 1164-1165); Sadrussehid, Vakıʿatu'l-husami (Sulejmanije Biblioteka., Bagdatlı Vehbi Efendi, br. 573; Sehid Ali Paša, br. 1085; Yenicami, br. 410-2412; Laleli, br 1274; Yenicami, br. 657-659), el-Fetava's-sugra (Sulejmanije Biblioteka., Yenicami, br. 639-640); Ebu'l-Feth el-Velvalici, el-Fetava'l-Velvaliciije (Sulejmanije Biblioteka., Fatih, br. 2415;Yenicami, br. 664-665; Laleli, br. 1279; Sr.05 5n.); Iftiharuddin Tahir b. Ahmed el-Buhari, Hulasatu'l-fetava (Leknev, ts.; Suleymaniye Biblioteka., Yenicami, br. 610-612, Suleymaniye, br. 680-682), Hfelanetu2-18'l (Caizanetu21'1) 1328).); Ruknedin Abdurahman r. Muhammed el-Kirmani, Cevahiru'l-fetava (Suleymaniye Biblioteka., Yenicami, br. 603-604; Bagdatlı Vehbi Efendi, br. 567; Hasan Husnu Paša, br. 329); Radıijuddin es-Serahsi, el-Muhitu'r-Radavi (Sulejmanije Biblioteka., Fatih, br. 2108-2109; Carullah Dabri, nr. 867, 949; Pasan Hudmas, 492) sa, broj 65 7 - 658;Sulejmanije, br.600, 602); Ahmed b. Musa el-Kessi, Mecmaʿu'n-nevazil ve'l-havadis ve'l-vakıʿat (Suleimaniie Ktp., Ienicami, nr. 547-548; Esad Efendi, br. 913,278); Muhamed b. Iusuf es-Samarkandi, el-Multekat fi'l-fetava'l-Hanefiiie(Suleimaniie Ktp., Esad Efendi, br. 1000-1001; Sehid Ali Pasa, br. 975; Laleli, br. 1165; Ienicami, br. 575); Siracuddin el-Usi, el-Fetava's-Siraciiie (Kalkuta 1827; I-IV, Leknev 1293-1295, kao Fetava Kadihan); Ahmed b. Muhammed el-Attabi, Camiʿu'l-fıkh (el-Fetava'l-ʿAttabiiie) (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 1559, Suleimaniie, br. 815; Hacı Selim A.41); Kadihan, Fetava Kadihan (Kalkuta 1251; Kairo 1282; Leknev 1293-1295, sa delom Usija; Bulak 1310-1311, na margini al-Fatandiva'l-); Burhaneddin el-Merginani, Muhtarat (Muhtar)u'n-nevazil (Suleimaniie Ktp., Aja Sofija, br. 92, 1421-1423; Bagdatlı Vehbi Efendi.505; Bagdatlı Vehbi Efendi.50 255; Esad Efendi, br . r. 970), et-Tecnis ve'l-mezid fi'l-fetava (Suleimaniie Ktp., Fatih, nr. 1505, 2456; Suleimaniie, br. 587; Sehid Ali Pasa, nr. Esad nr;n. 599) ; Cemaleddin el-Gaznevi, el-Havi'l-Kudsi (Suleimaniie Ktp., Esad Efendi, br. 660; Ienicami, br. 408; Sehid Ali Pasa, br. 1017); Burhaneddin el-Buhari, el-Muhitu'l-Burhani (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 2110-2118; Carullah Efendi, br. 852-854, 856-854, 856-608 nr. 558; Reisulkuttab Mustafa Efendi, br. 392-394), Zahiretu'l-fetava (ez-Zahiretu'l-Burhaniiie) (Suleimaniie Ktp., Fatih, nr. 18.1630; Carullah Efendi, br ... 649-651), Tetimmetu'l-fetava (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 2278-2279; Ienicami, br. 597; Carullah Efendi, br. 915); Zahiruddin el-Buhari, el-Fetava'z-Zahiriiie (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 2379-2381; Mahmud Pasa, br. 253-254; Suleimaniie.626); Jusuf b. Ahmed es-Sicistani, Munietu'l-mufti (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 2477-2483; Bagdatlı Vehbi Efendi, br. 399, 525; Amcazade Huseiin Pasa, 259); Necmeddin ez-Zahidi, el-Kunie fi'l-fetava (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 2443-2454; Esad Efendi, br. 870; Bagdatlı Vehbi Efendi, br. 5845; Datlı Vehbi Efendi, br. 585; 722), Havi'z-Zahidi (Suleimaniie Ktp., Laleli, br. 879; Ienicami, br. 407; Hamidiie, br. 472; Carullah Efendi, br. 923);

Alim b. Ala, el-Fetava't-Tatarhaniiie (Suleymaniye Ktp., Reisulkuttab Mustafa Efendi, br. 412-419; Aja Sofija, br. 1551-1561, Sehid Ali Pasa, Sehid Ali Pasa, 103n 103n r. 227- 236;Kaiseri Rasid Efendi Ktp., br.386/1-4); Bezazi, el-Fetava'l-Bezzaziiie (Kazan 1308; Kairo 1323; Bulak 1310-1311, na ivici el-Fetava'l-Hindiiie); Kariulhidaie, el-Fetava's-Siraciiie(Suleimaniie Ktp., Laleli, br. 1269/2; Kılıc Ali Pasa, br. 486; Lala Ismail, br. 98/1); Mueiiedzade Abdurrahman Efendi, Mecmuʿatu Ibni'l-Muʾeiied (za rukopise, videti IA , VIII, 788-789); Civizade Muhiiddin Mehmed Efendi, Fetava (za rukopise, videti DIA , VIII, 348); Zeinuddin Ibn Nuceim, el-Fetava'z-Zeiniiie (Kalkuta 1244; Kairo 1322; Bulak 1323); Ebussuud Efendi, Fetava-ıı Ebussuud Efendi (za rukopise videti DIA , X, 370; XII, 441-442);Da li ste imali dah dana, fetuav-ıı iamidiiie (suleimaniie ktp., Fatih, br. 2286-2287; sehid ali pasa, br. 953; esad efendi, br. 554; molla celebi, br. 104-105); Zekeriiiazade Iahia Efendi, Fetava-ıı Iahia Efendi (Suleimaniie Ktp., Ienicami, br. 666-668; Hasan Husnu Pasa, br. 311; Hafid Efendi, br. 109); Haireddin er-Remli, el-Fetava'l-Hairiiie (Bulak 1273, 1300; Kairo 1275-1276, 1310; Istanbul 1311, 1313); Kadri Efendi, Vakıʿatu'l-muftin (Fetava Kadri) (Bulak 1300, 1301); el-Fatava'l-Hindiiie (napisan od strane odbora između 1664-1672 po naređenju sultana Evrengziba; vidi el-ALEMGIRIIIE); Minkarizade Iahia Efendi, Fetava-ıı Minkarizade (Fetava-ıı Iahia Efendi) (Suleimaniie Ktp., Sehid Ali Pasa, nr. 1055, 2831/10, Hamidiie, Kırım nr. 104; 49; Nuruosmaniie Ktp str., broj 2001-2003, 2037, 2056); Ankaravi Mehmed Emin Efendi, Fetava-ıı Ankaravi (Bulak 1281; Istanbul 1281); Catalcalı Ali Efendi, Fetava-ıı Ali Efendi (Istanbul 1245, 1258, 1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1289, 1311, 1322, 1324-1325); Seiiid Feizullah Efendi, Fetava-ıı Feiziiie (Istanbul 1266, 1324-1325); Menteszade Abdurrahim Efendi, Fetava-ıı Abdurrahim (Istanbul 1243); Ienisehirli Abdullah Efendi, Behcetu'l-fetava (Istanbul 1266, 1289); Durrizade Mehmed Arif Efendi, Neticetu'l-fetava (Istanbul 1237, 1265). Pored ovih, KSIKS-KSKS. Neophodno je pomenuti i dela kao što su Fetava-ıı Darulʿulum-i Diiubend , Fetava-ıı Residiiie i Fetava-ıı Rızviiie, koje su napisali hanefijski naučnici Indije u 19. veku (videti DIA , KSII, 1445).

3. Radovi na određenim temama.

Pored opštih dela koja obuhvataju sve predmete fikha, pisane su i knjige koje se bave određenim pitanjima, a neke od njih su vremenom formirale žanr. Kitabu'l-Harac imama Ebu Jusufa (Bulak 1302; Kairo 1352; ur. Ihsan Abbas, Bejrut 1405/1985) jedno je od prvih i najvažnijih dela iz oblasti finansijskog prava koje je opstalo do današnjih dana i do danas preveden na razne istočne i zapadne jezike. Es-Siieru'l-kebir Imama Muhameda (Sezgin, I, 430-431) je najznačajnije delo koje je preživjelo do danas u oblasti međunarodnog islamskog prava. Mehmed Munib Aiintabi je preveo komentar ovog dela Serahsija (IV, Kairo 1971) na turski (I-II, Istanbul 1241), a Muhamed Hamidulah ga je preveo na francuski (Le grand livre de la conduite de l'etat , I - IV , Ankara 1989-1991) prev.Najstarije i najpoznatije delo za koje se zna da je opstalo do danas o postupku kade i rasuđivanja u hanefijskom mezhebu je Hassafov (um. 261/875) Edebu'l-kadi. Među njegovim raznim komentarima, Sadrussehid (ur. Muhii Hilal es-Serhan, I-IV, Bagdad 1397-1398/1977-1978; ur. Ebu'l-Vefa el-Efgani – Ebu Bekir Muhammed14-44-94) i objavljeni su komentari Cessasa (ur. Ferhat Ziiade, Kairo 1979; ur. Es'ad Trabzuni el-Huseini, Kairo 1400/1980). Rad Mecduddin el-Usrusenija pod nazivom el-Fusulu'l-Usruseniiie i Zeinuddin el-Merginani 's Fusulu'l-ihkam fi usulu'l-Usruseniiie , Zeinuddin el-Merginani's Fusulu'l-ihkam fi usuli'l-aKakaiaʸve Cakaiaʸ u kombinaciji sa imenom ' l-fusulein (I- II, Kairo 1300). Druga velika dela napisana na ovu temu su: Tarsusi Necmeddin Efendi, Enfaʿu'l-vesaʾil (objavljen kao el-Fetava't-Tarsusiiie , Kairo 1344); Ali b. Halil et-Tripoli, Muʿinu'l-hukkam (Bulak 1300; Kairo 1310, 1393); Lisanuddin Ibnu's-Sıhne, Lisanu'l-hukkam (Aleksandrija 1299; zajedno sa prethodnim delom, Kairo 1310, 1393);

Ibnu'l-Gars, el-Fevakihu'l-bedriiie fi'l-kadaia (akzıieti)'l-hukmiiye (komentarisao Muhamed Salih el-Carim pod imenom el-Mecani'z- C26h); Muhibbuddin al-Alvani (um. 1016/1608), el-Manzumetu'l-Muhibbiiie (ʿUmdetu'l-hukkam , Kairo 1296). Iako Ebu Jusuf ima delo pod nazivom Ihtilafu Ebi Hanife ve Ibn Ebi Leila (ur. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Kairo 1357), prva važna knjiga uporednog prava u ovoj sekti, koja uključuje razlike u mišljenju među naučnicima je ruka koju je napisao imam Muhamed .-Hucce ʿala ehli'l-Medina (ur. Mahdi Hasan el-Keilani, I-IV, Haidarabad 1385-1390/1965-1971). Nakon toga sledi Tahavijevo delo pod nazivom Ihtilafu'l-ʿulemaʾ . Rezime ove knjige, čiji original nije dostupan, pripremio je Cessas, a deo je objavio Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi pod imenom Ihtilafu'l-fukahaʾ (Islamabad 1971), s obzirom na to Kasnije je knjiga Abdulaha Nezira Ahmeda objavljena pod imenom Muhtasaru Ihtilafi'l-ʿulemaʾ.Dok su imam Muhamed i Tahavi organizovali i raspravljali o svojim razlikama u mišljenjima prema granama fikha, Debusi je primenio isti metod u svom obimnom delu zvanom al-Esrar fi'l-furuʿ (vidi Sezgin, I, 458) u Teʾsisu'n- nazar (Kairo 1320, 1972;). Mustafa Muhamed el-Kabbani, Bejrut, ts.) je na sistematski način ispitivao sukobe prema nekim opštim pravilima i iz tog razloga je bio prihvaćen kao osnivač ilm-i hilafa. Međutim, nema sumnje da će poređenje između istoimenog dela koje je prethodno napisao Ebul-Lejs es-Samarkandi (ibid , I, 450) i Debuzijevog dela dati izuzetne rezultate. Kudurijev et-Tecid (ibid , I, 455), Necmeddin en-Nesefijev el-Manzumetu'n-Nesefiiie fi'l-hilaf (Brokelman, GAL , I, 550; Suppl.), koji se smatra u prvom poetskom delu oblast fikha . , I, 761-762), Zamakšarijev Ruʾusu'l-mesaʾil (ur. Abdullah Nezir Ahmed, Bejrut 1407/1987), Ebul-Feth Alaeddin el-Usmendi's betTT'il-TThTT'il eʾimmeti 'l-eslaf (ur. M. Zeki Abdulber, Kairo 1410/1990; ur. Ali Muhammed Muavvaz, Bejrut 1413/1992), Cemaleddin Mahmud r. Ahmed el-Hasiri- jev et-Tarikatu'l-Hasiriiie fi ʿilmi'l-hilaf (Brokelman, GAL , I, 473; Suppl. , I, 653), koji je posebno sakupio Džemaleddin el -Ljubid u vezi sa da sukobi. b fi'l-cemʿ beine's-sunne ve'l-kitab (I-II, ur. M. Fazl Abdulaziz el-Murad, Damask 1414/1994), Burhaneddin en-Nesefi's el-Mukaddimetu'ani'ani l -hilaf (Brockelmann, GAL , I, 615; Suppl. , I, 849), Kıvamuddin el-Kaki's ʿUiunu'l-mezahib (Brockelmann, GAL , II, 253; Suppl., II, 268) i Zubdetu'l-ahkam fi'htilafi'l-mezahibi'l-eʾimmeti'l-erbaʿati'l-aʿlam (od Ibrahima Imama Ahmeda b. Omeda B.) Siraseddina el-Gaznevija kao magistarski rad na Univerzitetu Saudijske Arabije, 1403/1983) su druge značajne knjige iz ove oblasti koje su opstale do današnjih dana.Odeljak opštih fikhskih knjiga o bogosluženju je takođe napisan kao sažeti priručnici, verovatno da bi se omogućilo masama da lakše uče. Najpoznatiji od njih je Cemaleddin Ahmed b. Muhammed El-gaznevi's El-Mudaddimetu'l-gaznaviiie (Suleimaniie KTP., Fatih, br. 2156; Bagdatlı Vehbi Efendi, br. 496; Hagia Sophia, br. 1272, 1440-1441), Zeinuddin Muhammed b. Ebu Bekir er-Razijev Tuhfetu'l-muluk (Lahore 1313, 1328, 1914) i posebno Šurunbulalijevi radovi pod nazivom Nuru'l-izah . Ovo poslednje delo je njegov autor označio pod imenom Imdadu'l-fettah , a ova beleška je sažeta pod imenom Merakı'l-felah . Nuru'l-izah je objavljivan mnogo puta, pojedinačno i sa različitim komentarima i beleškama (videti, na primer, Kairo 1281, 1290, 1301, 1304, 1305, 1318, 1330; Bulak 1269, 1274, 1274). Pored ovih opštih katehizama, Ebul-Leis es-Samerkandijev el-Mukaddime fi's-salat (ur. i engleski prevod M. Harun, Amsterdam 1990) i Sediduddin Kasgarijev Munietu'aull-musaull- musull dela pod nazivom -mubtadi (Istanbul 1285; Delhi 1337; Lahor 1870; Bombaj 1302, 1303; Kazanj 1889; Leknev 1315) sadrže samo teme namaza. Redžep Toparli je ponovo objavio međulinijski prevod Ebul-Lejsovog el-Mukaddime na mamelučko-kipčak turski koji je objavio A. Zajaczkovski (Varšava 1962) latiničnim slovima (Erzurum 1987). Komentar pod nazivom Gunietu'l-musosialli (Halebi kebir) koji je napisao Ibrahim el-Halebi o Kašgarijevom čuvenom kompendijumu i njegovom kompendijumu poznatom kao Halebi sagir i Mustafa Hulusi Gi'izelihi o ovom poslednjem delu. napomenu koju je napisao pod imenom i je objavljivan mnogo puta (Istambul 1231, 1308; Bulak 1251).

Među poznatim delima o hodočašću su Rahmetullah es-Sindijev Cemʿu'l (Mecmaʿu'l)menasik ve nefʿu'n-nasik (Istanbul 1289, 1291) i ovo, koje je takođe napisao autor pod imenom Lubabu'l-Bulakamen 1287). Komentar Ali el-Karija na to naziva el-Mesleku'l-mutekassıt (Bulak 1288; Kairo 1303, 1319; Meka 1319; Bejrut, ts.) i Abdurrahman b. Može se uzeti u obzir delo Muhameda al-Imadija pod nazivom al-Musteta‘ mine'z-zad li-efkari'l-ʿibad Ibn ʿImad (Kairo 1304). Hilalurejevo (um. 245/860) Ahkamu'l-vakf (Hiderabad 1355) i Hassafovo (um. 261/875) istoimeno delo (Kairo 1322) su prve i najvažnije knjige napisane na ovu temu . Ova dva dela su prvo sastavili i sastavili Nasihi i Džemaledin el-Konevi (Sezgin, I, 435), a zatim Burhaneddin et-Trablusi pod imenom el-Isʿaf fi ahkami'l-evkaf (Bulak;20123).Među knjigama hijala, koje se bave činjenjem nekih zabranjenih radnji posredstvom pravnog posla u smislu forme , al-Meharic fi'l-hiiel (Lajpcig 1930), koji se pripisuje Imamu Muhamedu ili Ebu Jusufu, ali nije ko tačno zna, je od Hassafa Kitabu'l-Hiiela (Kairo 1316) i Saida b. Ali es-Samerkandijev Cennetu'l-ahkam ve cunnetu'l-hisam (Suleimaniie Ktp., Ienicami, br. 1186), Tahavi's al-Surutu's-saged , Igud-saged 1974) i al-Surutu'l-kebir (ibid , I, 441), koji se bavi objedinjavanjem sličnih pitanja fikha pod nekim osnovnim pravilima ili razlikama između ovih pitanja i pravila, od Es'ada b. Muhamed el-Kerabisi's, el-Furuk fi'l-fıkh (ur. Muhammed Tamum, I-II, Kuvajt 1982), Sadruseria el-Ekber's Telkihu'l-ʿukuhl-ʿukuhl (Muhammed Tamul-ul III). Ahmed , broj 1181/2; Suleimaniie Ktp., Vehbi Efendi, br. 467/1) i Zeinuddin Ibn Nuceim's el-Esbah ve'n-nezaʾir (Kairo 1298, 13298, 1322, 1322, 1298, 1322, 1322; 87/ 1968; izd. M. Muti' el-Hafız, Damask 1403/1983), Camiʿu's-sıgar (Ahkamu's-sı), u kojem je Mecduddin el-Usduddin el-Usrusrusruseni sakupio odredbe o deci. 00), Muhamed b. Muhammed es-Secavendi's El-Feraʾizu's-Siraciiie o naslednom pravu su druga velika dela koja su poznata u svojim oblastima. Ova poslednja knjiga je bila predmet mnogih komentara, kompilacija i studija stihova, i prevedena je na različite istočne i zapadne jezike (DIA , KSII, 367-368).

4). Radovi o postupku fikha.

Iako se u izvorima pominje da je Abu Jusuf napisao knjigu o ovoj temi, postojanje takvog dela je nepoznato. Ebul-Hasan el-Kerhijev Risale fi'l-usul sadrži neka opšta pravila, a svojevrsni komentar je dao Ebu Hafs Necmeddin en-Nesefi dajući primere primene (Debusijev Teʾsisu'n-nazar sa, Kairo, Bejr;133 1972). Prvo i najobimnije delo, koje pokriva skoro sve predmete fikhske procedure, je Cessasov (um. 370/981) Usulu'l-fıkh (el-Fusul fi'l-usul , ur. Uceil Casim en-Nesul I-IV, Kuvajt 1405-1408/1985-1988, 1414/1994). Debusijev Takvimu'l-edille (Sezgin, I, 456) je glavni izvor Ebul-Usr Fahrulislam el-Pezdevi i Semsuleimme es-Serahsi, koji su sistematizovali hanefijski metod. Kasniji autori se uglavnom pozivaju na Usulu-jev-Serahsi (ur. Ebu'l-Vefa el-Efgani, I-II, Kairo 1372/1954; Bejrut 1393/1973) i Pezdevijev Kenzu'l-vuel'ma zasnovani su na -usul . Među raznim komentarima ovog poslednjeg dela, najpoznatiji je Kesfu'l-esrar Abdulaziza el- Bukarija (I-IV, Kairo 1307; I-IV, Istanbul 1307-1308). Među glavnim delima napisanim po hanefijskoj (fukaha) metodi nakon Pezdevija i Serahsija su Mahmud b. Zeid el-Lamisi's Kitab fi Usuli'l-fıkh (ur. Abdulmecid Turki, Bejrut 1995), Aljaeddin es-Samerkandijev Mizanu'l-usul (ur. M. Zekil 404/199; k Sr. Abdurrahman ES-SA'DI, Bagdad 1987), EBU'L-FETH ALAEDDIN EL-usmendi's Beilu'n-nadar fi'l-uul (ur. M. Zeki Abdulber, Cairo 1412/1992), Ahsikesi's El -MunteAB FI UULI ' l-mezheb (Leknev 1877, 1317, 1318, 1324; Delhi 1907, 1326) i Habbazijev el-Mugni fi usuli'l-fıkh (ur. M. Mazhar k. Bek1430) Na poslednja dva dela pisali su razni komentari poznatih hanefijskih učenjaka.

Muzafferuddin Ibnu's-Saati je kombinovao hanefijske i šafijske (mutekellimin) metode u svom Bediʿu'n-nizam, koji je zasnovan na delima Pezdevija i Seifeddina el-Amidija, a proučavao ga je i napisano nekoliko komentara na delo koje je Sa'd b. Garir pripremio za objavljivanje kao svoju doktorsku tezu (I-II, Meka 1405/1985) (Brokelman, GAL , I, 477; Suppl. , I, 658). Ebul-Berekat en-Nesefijev Menaru'l-envar (Istanbul 1315, 1326; Delhi 1287; Agra 1319-1320; Bulak 1298), zasnovan na delima Pezdevija i Serahsija, njegov je autor (Kesfar , Bulak 1316) i komentarisali su ga mnogi poznati hanefijski naučnici. Među njima, Ibn Melekov Serhu'l-Menar (Istanbul 1292, 1306, 1314, 1315, 1319) i Haskefijev Ifadatu'l-envar (Istanbul 1300. M.-Bid 1300, 1304; 13/1992) treba posebno pomenuti. Ibn Abidin je napisao postscript za ovo poslednje delo pod nazivom Nesematu'l-eshar (Istanbul 1300; Kairo 1328).Posle Nesefija, skoro sva važna dela su napisana u stilu koji kombinuje hanefijske i šafijske metode (mamzuc). Sadrusseria's Tenkihu'l-usul 'u Pezdevi's Kenzu'l-vusul , Fahreddin er-Razi'nin al-Mahsul i Cemaleddin ibnu'l-Hacib-Muhsul'u . Anotacija pod nazivom et- Telvih ʿale't-Tavzih koju je Teftazani napisao na autorov komentar nazvan at-Tavzih postala je poznata, a mnoge napomene su napisane na osnovu toga, posebno od strane osmanskih naučnika (Kesfu'z-zunun ; 19-49, I. Tenki h od Za izdanja njegovih komentara i napomena videti Serkis, I, 1200; Brockelmann, GAL , II, 277-278; Suppl. , II, 300-301). Molla Fenari Fusulu'l-bedaiiʿ (I-II, Istanbul 1289), Ibnu'l-Humam et-Tahrir (I-III, Bulak 1316-1318, Ibn Emiru Haccov komentar sa et-ir-Tahter ve'therom Isnevijev Nihaietu's-sul ; I-IV, Kairo 1350-1351, sa komentarom emira Padišaha po imenu Teisiru't-Tahrir), Molla Husrev Mirkatu'l-vussvsl-vusssl'l'ul'ul- 2ul-9 1, 1305) i sa svojim komentarom Mirʾatu'l-usul (Istanbul 1217, 1272, 1273, 1282, 1304, 1310, 1321; Kairo 1289). Dva druga dela napisana ovim stilom nedavno su Muhibullah b. Musellemu's-subut od Abdushekur el-Bihari (um. 1119/1707) (Leknev 1263; Aligarh 1297; Delhi 1311; Kairo 1322, 1326) i Ebu-Hud. jeste Mecamiʿu'l-hakaʾik (Istanbul 1273, 1303, 1308). Biharijevo delo Abdulali Muhammed b. Fevatihu'r-rahamut od Nizameddin el-Ensarija (I-II, Bulak 1324, zajedno sa al-Mustasfa od Gazzalija), ono od Hadimija od Menafiʿu'd-dekaʿu'd-dekaʾikaʿu'd-dekaʾik , Gulusulusı27 308; Kairo 1288) bio obeležen imenom.

5). Tabakat Books. Pored mnogih radova o biografijama Abu Hanife i njegovih učenika (DIA , Ks, 143-145), napisane su i samostalne knjige o hanefijskim učenjacima. Abdulkadir el-Kuresi's (um. 775/1373) el-Cevahiru'l-mudıiie fi tabakati'l-Hanefiiie (I-II, Haidarabad 1332; ed. Abduhiru'l-mudıiie) 1399/1978 -1979; IV, Kairo 1398-1408/1978-1988, 1413/1993) smatra se prvom knjigom napisanom na ovu temu. Iako je u izvorima zabeleženo da su Tarsusi Necmeddin Efendi i Salahaddin Ibnu'l-Engineer pisali dela o hanefijskoj klasi (Kesfu'z-zunun , II, 1098-1099, 2019), ona nisu preživela do danas. Autori koji su došli posle Kurešija ili su pisali dodatne knjige njegovom delu dodajući naučnike koji su živeli kasnije, ili su se fokusirali na kompilaciju i kompilaciju tako što su dodavali ili oduzimali u određenoj meri iz postojećih izvora. Glavna od ovih dela su: Ibn Dokmak, Nazmu'l-cuman fi tabakati ashabi imamine'n-Nuʿman (Atıf Efendi Ktp., nr. 1942; TSMK, III. Krie Suma 28; br.1827, Turhan Valide Sultan, br.251); Firuzabadi, el-Mirkatu'l-vefiiie fi tabakati'l-Hanefiiie (Suleimaniie Ktp., Reisulkuttab Mustafa Efendi, nr. 671, 672; Gedik K.672; Gedik Af.17; Af.17; aru' l-kutubi'l-Misriiie , br. 4647); Ibn Kutluboga, Tacu't-teracim fi tabakati'l-Hanefiiie (ur. G. Flugel, Lajpcig 1862; Bagdad 1962); Kemalpasazade, Tabakatu'l-fukahaʾi'l-Hanefiiie (Suleimaniie Ktp., Aiasofia, br. 4820; Hacı Mahmud Efendi, br. 1014; Hamidiie 1446n; Hamidiie 1446n; 9; Laleli, br. r. 3680); Šemseddin Ibn Tolun, el-Gurefu'l-ʿaliiie fi teracimi muteʾahhiri'l-Hanefiiie (Suleimaniie Ktp., Sehid Ali Pasa, nr. 1924; nr. Britanski muzej, 645); Ibrahim El-Halebi, Muhtaaru'l-cevahiri'l-muvıiie (Suilimaniie ktp., Sehid Ali Pasa, br. 1941/1, Esad Efendi, br. 605/1, 3699/49; Kaiseri rasid Efendi KTP., Nr. 886); Kınalızade Ali Efendi, Tabakatu'l-Hanefiiie (Millet Ktp., Ali Emiri Efendi, br. 2511; Suleimaniie Ktp., Hasan Husnu Pasa,

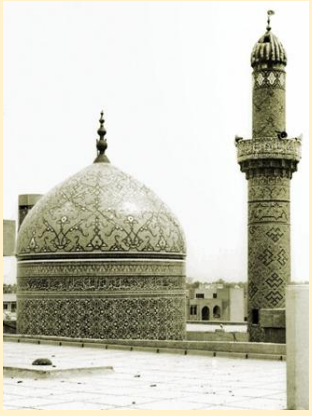
br. 844, Emir.264 Ktp., broj 732 , 804) (Razumilo se da Tabakatu'l-fukahaʾ [Musul 1954, 1961] , koji je objavio Ahmed Neile sa atribucijom Taskoprizade, pripada Kınalızade; vidi Muhi/S Hileral, p. 3-44, Ks. - 497); Mahmud b. Suleiman el-Kefevi, Ketaʾibu aʿlami'l-ahiar min fukahaʾi mezhebi'n-Nuʿmani'l-muhtar (Ragıb Pasa Ktp., br. 1041 Koprul 1041; u Ktp., Fazıl Ahmed, br.1112 Suleimaniie Ktp., Asir Efendi, broj 263, Carullah Efendi, broj 1580, Esad Efendi, broj 548, Šehid Ali-paša, broj 1931, Reisulkuttab Mustafa Efendi, broj 690); Takıiiuddin et-Temimi,et-Tabakatu's-seniiie fi teracimi'l-Hanefiiie (ur. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, I-IV, Rijad 1403-1410/1983-1989, nastavak); Ali el-Kari, el-Esmaru'l-ceniiie fi esmaʾi'l-Hanefiiie (Suleimaniie Ktp., Sehid Ali Pasa, br. 1841; Esad Efendi, br. 3524); Solakzade Halil Efendi, Tabakatu'l-Hanefiiie (Beiazıt State Ktp., Veliiiuddin Efendi, br. 1606); Edirnevi Kami Mehmed Efendi, Mehammu'l-fukahaʾ fi tabakati'l-Hanefiiie (Suleimaniie Ktp., Asir Efendi, br. 422; Kaiseri Rasid Efendi Kt.97); Abdulhai el-Leknevi, el-Fevaʾidu'l-behiiie fi teracimi'l-Hanefiiie (Kairo 1304, 1324, 1918, 1924; Kazanj 1903) (autor je rezimirao Kefeviju u svojoj knjizi i napravio neke dodatke).Iako je u izvorima zabeleženo da su Bedreddin el-Aini, Semseddin Ibn Aca el-Halebi, Ebul-Fazl Ibnu's-Sıhne el-Halebi i Kutbuddin en-Nehrevali pisali dela o hanefijskoj klasi, nije poznato opstali su do današnjih dana. Pored knjiga opšte literature o hanefijskim naučnicima, posebno za osmansko okruženje, Taškoprizade Ahmed Efendijev el -Sekaʾiku'n-nuʿmaniiie (zajedno sa Ali Čelebijevim el-ʿIkdu'u'l-man-om na ivici , Kairo 1299, 1310; zajedno sa el-ʿIkdu'l-manzum , Bejrut 1395/1975; ur. A. Subhi Furat, Istanbul 1405/1985), sa svojim prevodima i dodacima na osmanskom jeziku Autori Burse Mehmeda Tahira (III. , Istanbul 1333). -1342) je među njegovim novijim delima, KSI i KSII Jusufa Zije Kavakčija . Islamski pravnici Mavara' al-Nahr u doba Karahanida u vekovima (Ankara 1976), hanefijski fikh učenjaci Ahmeta Ozela (Ankara 1990) i Recep Cicijeve studije fikha u Osmanlijama od osnivanja do kraja ere (do Fatih ere teza, 1994, MU Mogu se pomenuti njegovi radovi (Institut društvenih nauka).

BIBLIOGRAFIJA

Temimi, et-Tabakatu's-seniiie , I, 34-36, vidi također. uvod u publikaciju. Kesfu'z-zunun, I, 110-114, 496-499, 746; II, 1098-1099, 1218-1231, 1515-1517, 1622-1623, 1627, 1631-1634, 1981, 1998-1999, 2019, 2031-2040. Leknewi, en-Nafiʿu'l-kebir (u Seibana, el-Camiʿu's-sagir), Bejrut 1406/1986, str. 18-20 (prikaz, stručni). Serkis, Muʿcem , žanr.ier. Brockelman, GAL, I, 459, 468-469, 473, 477, 479, 550, 615; II, 251-253, 277-278; Suppl. , I, 636-660, 761-762, 849; II, 265-268, 300-301, 424-434, 948-958. M. Ebu Zehre, Ebu Hanife, Kairo 1366/1947, str. 178-224 (prikaz, ostalo). Poklon velikog islamskog pravnika Šemsu'l-E'imma es-Sarahsija povodom 900. godišnjice njegove smrti, Ankara 1965. Sezgin, GAS, I, 393-458. Haireddin Karaman, Historija islamskog prava, Istanbul 1974, tip.lokacija. Hacvi, el-Fikru's-sami, I-II, typ.ier. Sa'ban M. Ismail, Usulu'l-fıkh: tarihuh ve ricaluh, Rijad 1401/1981, tur.ier. N. P. Aghnides, Introduction to Muhammadan Law and Bibliography, Lahore 1981, str. 177-186 (prikaz, stručni). Mustafa Said el-Hun, Dirase tarihiiie li'l-fıkh ve usulih, Damask 1404/1984, str. 201-212 (prikaz, ostalo). Abdulvehhab Hallaf, Islamska pravna filozofija (trc. Huseiin Atai), Ankara 1985., uvod prevoditelja, str. 81-182 (prikaz, stručni). Muhammed ed-Desuki – Emine el-Cabir, Mukaddime fi diraseti'l-fıkhi'l-Islami, Devha 1411/1990, tip.mjesto. Ahmet Ozel, učenjaci hanefijskog fikha, Ankara 1990. a.mlf., "Fiqh [književnost]", DIA, XIII, 15-16. N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, str. 39-66 (prikaz, ostalo). Ejjup Said Kaia, Rođenje nevazilske književnosti u hanefijskoj sekti i Abu'l-Leis es-Samarkandijev Kitabu'n-Nevazil (magistarski rad, 1996.), MU Institut društvenih nauka. Muhammed Hamidullah, "Povijest Usul al-Fiqha" (prev. Fuat Sezgin), ITED , II/1 (1957), str. 1-18 (prikaz, stručni). Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre 'Tabakat' dans la litterature arabe", Arabica, XXXIV/1, Leiden 1977, str. 11-17 (prikaz, ostalo).

Muhii Hilal es-Serhan, „Tašihu hataʾin kebir; Kitabu Tabakati'l-fukahaʾi'l-mensub ila Taskoprizade huva l'Ibni'l-Hannaʾi", el-Mevrid, Ks/3-4, Bagdad 1402/1981 483-497. V. Heffening - [J. Schacht], "Hanafiia", EI 2 (eng.) , III, 163. Mustafa Uzunpostalci, "Ebu Hanife", DIA, Ks, 134-135. Selim Ogut, "Ebu Jusuf", ae , X, 264.

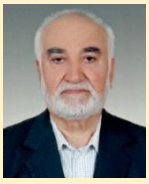
Imam Ebu-Hanife - ابو حنيفة



Ebu Hanife Nu'man b. Sabit b. Zuta b. Mah (d. 150/767) Imam hanefijske škole, veliki mudžtehid.

Mauzolej Ebu Hanife u kompleksu Azamija u Bagdadu (Iz arhive Muzeja Iraka)

Autor:



MUSTAFA UZUNPOSTALCI

Imao je važnu ulogu u razvoju pravne misli i razumevanju idžtihada u islamu, a bio je poznatiji kao Ebu Hanifa ili Imam-i Azam. Iako se Ebu Hanifa pominje kao njegov patronim, poznato je da on nije imao ćerku po imenu Hanife, niti je imao druge dece osim sina Hamada. Pomenuti na ovaj način znači da on uvek nosi neku vrstu olovke ili mastilo za pisanje koje se među Iračanima zove hanif , ili da uvek nosi hanif. To se objašnjava činjenicom da je reč osoba koja ne skreće sa pravog i pravca na osnovu rečničkog značenja reči, (Ibn Hacer el-Hejtemi, str. 32). S'hodno tome, potrebno je prihvatiti „Ebu Hanife" kao nadimak i pridev, a ne utisak u pravom smislu.Škola iračkog fikha, koja je počela pod njegovim rukovodstvom, a razvijala se i širila zalaganjem njegovih učenika, u odnosu na ovo ime imama nazvana je „hanefijski mezheb". Titula Imam-i Azam, što znači „veliki imam", može se objasniti razlozima kao što su to što je imao istaknuto mesto među svojim savremenicima, probijanje novih osnova u pravnoj misli i metodi idžtihada, kao i činjenicom da su mnogi pravnici okupljeni u grupi. oko njegovih pogleda i metoda od njegovog vremena.

Njegov život i ličnost

Rođen je 80 (699) godine u Kufi. Osim nekih tvrdnji da je rođen ranije, (M. Zahid Kevseri, Teʾnibu'l-Hatib, s. 20, 21). Gotovo da postoji konsenzus o datumu rođenja Ebu Hanife, (Ibn Abdulber, str. 123). Prema njegovim unucima Omaru i Ismailu, njegovo poreklo je bilo Nu'man b. Sabit b. Zuta b. Mâh. Priča se da su dedovi Ebu Hanife, koji nisu bili Arapi, bili perzijskog porekla. Kada je njihova domovina osvojena, data im je sigurnost među uglednicima njihovih plemena, nisu tretirani kao zarobljenici i zato što nisu bili Arapi. Dati su pod zaštitu sinova Bekir b. Tejmullah b. Sa'lebe.Prema drugoj glasini, njegov deda Zuta je doveden iz Irana kao rob, a zatim ga je oslobodio njegov gospodar. Dakle, Ebu Hanife je poznat bio kao mavla (oslobođenik) sinovi Bekir b. Vaila ili Tajmule b. Salebea, a ponekad se nazivao nisba od Tajmija.Iako postoje glasine da je Ebu Hanifa poreklom iz Nesa, Anbara, Tirmizija, ili da mu je otac bio Perzijanac, a majka indijskog porekla (Muhammed Hamidullah, str. 31) ili da se smatralo da je turskog porekla, njegov deda Zuta bio je poreklom iz regiona Kabula, a glasine da je on bio markgrof zvani „merzuban“, koji je bio član Farisogullarıja, koji su tamo živeli, izgleda da su jači. Njihovi dedovi su bili ljudi koji su služili u Sasanidskoj državi i bili guverneri. Čak se navodi da je Sasanid Meliki Hormuz bio deda Ebu Hanife (Ibn Hacer al-Hejtami, str. 21). Predaja o njegovoj pripadnosti mnogim različitim regionima i rasama može se objasniti činjenicom da se njegov otac Tabit nastanio u Kufi nakon što je neko vreme živeo u svim ovim pomenutim mestima, što se može videti i kod drugih velikih i značajnih ličnosti. To se takođe može objasniti činjenicom da su pripadnici različitih rasa i regiona odvojeno polagali pravo na Ebu Hanifu. Činjenica da mnoga muslimanska plemena, uključujući Turke, žive u regionu, koji je bio domovina Ebu Hanifinih dedova, podseća na mogućnost da je on možda bio Turčin. Prema njegovom unuku Ismailu, njegovom ocu Thabitu Hz. Ali i on su dovili za sebe i svoje potomstvo. Osim nekih predanja (Hatib, XIII, 324-325), kao to da je Ebu Hanifin otac bio hrišćanin kada je rođen, a da je njegov otac, čak i Ebu Hanifa kasnije uzeo ime muslimana, izvori se slažu da je njegov otac Thabit rođen i odrastao kao slobodan i musliman. O Ebu Hanifi su, za i protiv, mnogo govorili i pisali mnogi učenjaci i pisci različitih pogleda, još od njegovog vremena. Prirodno je da u ovoj bogatoj akumulaciji legendi i predanja formiranih o njegovom životu i stavovima ima nekih ekscesa izazvanih mezhebskim fanatizmom i mnogim drugim faktorima. U stvari, posebno u knjigama Menakıb, neki hadisi su uključeni zajedno sa njihovim tekstovima, što znači da će osoba po imenu Ebu Hanife ili Nu'man doći, biti svjetlo ummeta i oživjeti veru i sunnet. Međutim, jasno je da su takvi izvještaji izmišljeni, baš kao i slični hadisi o drugim imamima mezheba i velikim učenjacima.Ebu Hanifa je sin bogate porodice koja se bavila trgovinom. Bio je i trgovac tkaninama pre nego što je počeo da uči nauku. U Kufi se pominje da je imao radnju u oblasti (kojom je rukovodio) Amr b. Hureys, (Hatîb, XIII, 325). Iz finansijske pomoći koju je u to vreme pružao svojim studentima i ostalima proizilazi da je nastavio trgovinski posao preko svojih partnera kada je započeo svoju karijeru u nauci. Život mu je prošao u financijskim poteškoćama. Ebu Hanife, za koga se smatra da je naučio Kur'an napamet u mladosti, naučio je nauku kiraeta od Âsım b. Behdele'a. U stvari, Kufa, gde je Ebu Hanifa rođen i odrastao, i Basra, drugi po veličini grad u regionu, bila su važna naselja koja su imala veze sa drugim narodima i drevnim civilizacijama, gde su novi muslimani učili islam i arapski jezik i gde su političke aktivnosti bile intenzivne. U isto vreme, ova mesta su bila centri nauke, uključujući mnoge pravnike, lingviste, pesnike i filozofe. U takvom okruženju, učenjaci oko njega pokazali su blisko interesovanje za Ebu Hanifu, koji se bavio trgovinom, koji je imao briljantan um, te ga uputili u nauku.

Ebû Amr eş-Şa'bî'a je takođe pozvao samog Ebu Hanifu u vezi sa ovim pitanjem te mu je rekao: „Vidim vas kao pametnog, talentovanog i aktivnog mladića". Kaže da mu je rekao i to da „Nemoj zanemariti da ideš na nauku i zborove učenjaka", da ga je ovaj govor pogodio, pa se okrenuo naučnom obrazovanju. Ebu Hanife, koji je prvi počeo da izučava nauku o akaidu i đedelu, te je postepeno uronjavao u ovoj nauci, raspravljao je kasnije sa poricateljima i inovatorima svog vremena, te nastavio ovaj stav tokom svojih putovanja u Basru, gde je bilo ljudi sa različitim teološkim idejama i mezhebima. Ebu Hanifa je imao za cilj da takvim argumentima i raspravama odbrani verovanje koje je preneto sa Hz.Poslanika (s.a.v.s.) na as'habe i na naredne generacije koje je usvojila većina muslimana tog vremena.Njegovi stavovi u ovoj oblasti značajno su pomogli u oblikovanju svatanja ehli sunneta, koje će vremenom postati očiglednije. Postoje različite predaje o faktorima koji su podstakli Ebu Hanifu da se okrene oblasti fikha iz veroispovesti i jurisprudencije, (videti M. Ebu Zehre, Ebu Hanife, str. 22-24). Prema jednoj od ovih predaja, Ebu Hanifa nije mogao odgovoriti na pitanje koje mu je žena postavila o razvodu, te je poslao Hammâd b. Ebû Suleyman'u, zamolivši je da ga obavesti o odgovoru koji će dobiti. Kada je žena prenela odgovor koji je dobila od Hamada, poćeo je da razmišlja da treba da se obuči u fikhu, te je sa svojih dvadeset dve godine pristupio da pohađa časove kod Hammâd b. Ebû Suleyman'a. Međutim, kako Zehebi navodi, moraju biti oprzni kad su ova i druga predanja u pitanju o o Ebu Hanife-ovom prelasku sa grana nauke kao što su Kur'an, hadis, teologija i sintaksa te njegovoj orijentaciji ka nauci o fikhu, (Aʿlâmu'n-nubelâʾ, VI, 396-398). Jer, u to vreme, verske nauke nisu bile dovoljno formirane kao zasebne discipline i pod određenim naslovima, pa su takva kazivanja možda predstavljala pogodno tlo za tvrdnje o superiornosti nauke o fikhu u raspravama o superiornosti među verskim naukama, koje su postale rasprostranjena u kasnijim periodima. Iz tog razloga, Ebu Hanifa je mislio na verske nauke kao celinu, a sa obzirom na to da on smatra da je fikh u veri (usulu'd-din) vrliji od fikha u propisima (el-Fıkhu'l-ebsat, str. 36), ne čini se prikladnim sugerisati da se bavio sa pojedinim granama nauke u pojedinim periodima svog života.Međutim, može se reći da se nakon što je Ebu Hanifa postao Hammâd-dov učenik, produbio u oblasti praktičnog fikha te je pretežno bio autoritet u ovoj oblasti. Ebu Hanife-ov pravi učitelj, koji je imao priliku da se sretne sa mnogim istaknutim učenjacima svog vremena i da od njih ima naučne koristi, bio je Hammad b. Ebu Sulejman. Od 102. (720.) godine do smrti svog učitelja, Ebu Hanife je nastavio sa svojim učiteljskim krugom osamnaest godina, bio je među njegovim najuglednijim učenicima koji se uzdigao do nivoa zastupnika koji je održavao predavanja kada njegov učitelj nije bio prisutan. Nakon Hamadove smrti 120. godine (738), kada je imao četrdeset godina, on je preuzeo mesto svog učitelja te je počeo da predaje na insistiranje svojih prijatelja i učenika. Ovo se učenje nastavilo do njegove smrti u određenim intervalima. Ebu Hanifa, koji je bio izuzetno dostojanstven, skroman, koji je imao superiorno razumevanje, pohađao je časove učenika iz svih krajeva islamske zemlje tog dana gde se oko njega formirao širok krug nastave. Navodi se da je broj učenika koje je obučavao dostigao nekoliko hiljada, a četrdesetoro njih dostiglo je nivo idžtihada, (Bezzazi, str. 218-246). Ebu Hanifino znanje je došlo od:İbrâhim en-Nehaî-je i Ebû Amr eş-Şa'bî'ije, preko njegovog učitelja Hammada, stoga znanje:

Mesrûk b. Ecda Kādî Şureyh-a

Esved b. Yezîd-a i

Alkame b. Kays'tan-a, dolazi od:

Hz.Umar-a

Hz.Alije

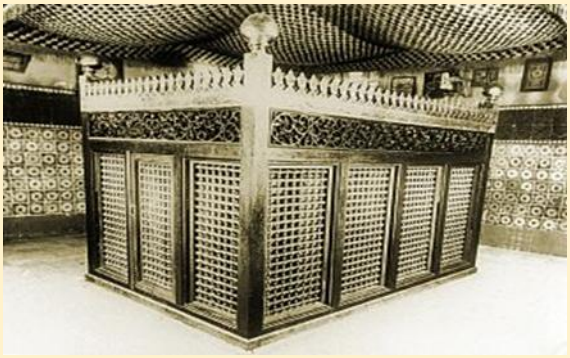
Hz.Abdullah b. Mes'ûd-a i

Hz. Abdullah b. Abbas-a.

U stvari, veliki uticaj ove linije vidi se u iđtihad-ima Ebu Hanife. Navodi se da je sa vremena na vreme učestvovao na hadiskim i fikhskim skupštinama istaknutih majstora Basre, Kufe i Iraka, sastajao se sa skoro 100 bliskih učenjaka Tabiina te slušao hadise mnogih ljudi. Tokom svojih putovanja, Atâ b. Ebû Rebâh je slušao hadise od İkrime i Nâfia, te je preko njih naučio znanja iz Mekke i Medine, posebno je imao priliku da nauči mišljenja i fetve ashaba pravnika poput Hz.Umara i Hz. Abdullah b. Abbas-a. U raznim prilikama se sastao sa mnogim učenjacima poput Mâlik b. Enes-a, Sufyân b. Uyeyne, İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır-a, Abdullah b. Hasan b. Hasan, uključujući Ca'fer es-Sâdık-a, te je razmenio informacije i ideje sa njima. U stvari, Ebu Hanife se takođe sastajao i raspravljao sa članovima izopačene sekte njegovog vremena, kao i sa odraslim i intelektualnim liderima u svojoj oblasti, kao što je Câbir b. Yezîd el-Cu'fî. U Meki, gde je otišao povodom hadža, susreo se sa istaknutim učenjacima svog vremena te imao priliku da sa njima razgovara o svojim stavovima i fetvama. Jasno je da su svi ovi kontakti značajno doprineli Ebu Hanifi-nom znanju i perspektivi o pitanjima fikha.Velika većina tabakat i menakib autora smatra Ebu Hanifu jednim od tebeu't-tabiina. Međutim, ima i onih koji tvrde da se susreo sa nekim as'habima i od njih prenosio hadise, pa mora biti sledbenik. Oni koji iznose ove tvrdnje navode imena petnaestak drugova koje je Ebu Hanifa sreo te kažu da su oni preneli od većine njih. U svoje vreme jedan od Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, Sehl b. Sa'd i Ebü't-Tufeyl. Postoji konsenzus kada je Âmir b. Vâsile bio živ (Taškoprizade, I, 645). Međutim, među ova četiri Ebu Hanifina as'haba, koji su živeli u različitim gradovima, samo je Enes b. Mâlik-a prikladnije prihvatiti da ga je možda video u mladosti kada je došao u Kufu. Ebu Hanifin kasni početak školovanja, prenoseći se da je čuo hadis odvojeno od as'haba, činjenica da su mnogi as'habi za koje se tvrdi da su se sreli umrli pre njegovog rođenja ili da se smatralo da nije bilo moguće da se sretnu u smislu gradova u kojima su živeli, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Zufer b. Huzeyl i Abdullah b. Mubârek-ov nedostatak prenosa od svojih učitelja na ovaj način, ozbiljno slabi tvrdnju da je prirodna. Međutim, neki učenjaci smatraju da je dovoljno videti samo jednog od as'haba da bi bio sledbenik. Kada se ovo gledište uzme u obzir kao mera, moguće ga je smatrati prirodnim prihvatanjem da je Ebu-Hanife video Enes b. Mâlik-a.Oni koji kažu da je on jedan od mlađih i jedan od starijih tebeu't-tabiina verovatno proizlazi iz ove tačke gledišta.Ebu Hanife, koji je proveo pedeset dve godine svog života za vreme vladavine Emevija i osamnaest godina života pod Abasidima, živeo je sa Emevijskim halif-om Abdulmelik b. Mervân-om (685-705). Svi događaji počevši od Emevijskog halife Abdulmelik b. Mervâna (685-705) do vremena poslednjeg halife Marvana II (744-750), prelaska halifata sa Emevija na Abaside, abasidske halife Ebu'l-Abbas es-Seffâh (750-754) i Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775), bili su svedoci događaja koji su se odigrali u njegovo vreme. Sigurno je da se Ebu Hanifa osećao blizak i odan Ehli Bejtu i da je voleo sina hazreti Alija. Iz tog razloga, kada je stav Emevija prema Ehl'i-Bejtu postao tvrd, Ebu Hanifa nije oklevao da ih otvoreno kritikuje.

Čak i njegovog Zeyd b. Ali-ju, koji je pokrenuo pobunu protiv Emevi-jskog Halife Hişâm b. Abdulmalik-a, navodi se da ga je podržao svojim fetvama, financijski i duhovno. Ovaj ustanak se završio ubistvom Zejda 122. (740.), zatim se njegov sin Jahja pobunio 125. (743.) u Horasanu i i on je ubijen. Ovi događaji koji se preklapaju doveli su do toga da učenjaci otvoreno kritikuju Emevi-jski halifat, a samim tim i da halifat bude poljuljan. Poslednji halifa Mervana II, da bi osvojio njihova srca te ublažio njihovo protivljenje vladi, ponudio je mnoge pozicije učenjacima preko guvernera Iraka, Valisi İbn Hubeyre. U međuvremenu, Ebu Hanifeu je ponuđeno mesto kadije Kufe ili bejtulmalovo starateljstvo, a kada je on to odbio da prihvati uprkos svim vrstama pritisaka, zatvoren je i pretučen. U ovom događaju, koji se dogodio 130. (747-48), situacija Ebu Hanife se pogoršala. Kada se videlo da mu se zdravlje pogoršava, guverner je obavešten, zatim je guverner dao vremena Ebu Hanifi da se posavetuje sa svojim prijateljima te ga je pustio iz zatvora. Potom je Ebu Hanifa otišao u Mekku te ostao tamo sve dok halifat nije prešao na Abaside. U međuvremenu, Zejd b. Ali-jev unuk, poznat kao Talibu'l-Hak, Abdulah b. Jahja se pobunio u Jemenu da bi tražio prava svojih predaka te je poginuo od vojske koju je Marvan II poslao ovde, (130/748). Posle svega ovoga, Ebu Hanife, koji je rekao da će zaštititi prava sina Hz.Ali-je bio je zadovoljan uspostavljanjem Abasida te se nadao ovoj dinastiji, pa se vratio u Kufu i zakleo se na vernost Ebü'l-Abbas es-Seffâhu sa svojim prijateljima, ali kada je video da se previranja u Iraku nastavljaju, ponovo je otišao u Meku. Kada su se stvari smirile za vreme halife Mensura, došao je u Kufu te je nastavio da predaje kao i ranije.Relativno blag stav Ebu Hanife prema Abasidima, jedan od dva Abdullah b. Hasan b. Hasan-ovih sinova Muhammed en-Nefsuzzekiyye ubijen je u Medini 145. (762.), dok je Ibrahim ubijen u Iraku protiv abasidskog halifata, dok je njihov otac Abdullah, koji je bio u zatvoru od 140. (758.), isto tako ubijen. To je trajalo do njegove smrti u zatvoru iste godine, ali je nakon ovih događaja počeo otvoreno da zauzima stav protiv Abasidskog halifata. Dok je do sada u svojim predavanjima samo kritikovao neke stavove Abasida, on je otvoreno govorio da je neophodno podržati revolucionare u ovim događajima, čak je pokušao da odvrati Mensurove komandante od borbe protiv revolucionara. Nakon toga, halif Mensur mu je ponudio kadiju novoosnovanog grada Bagdada kako bi testirao Ebu Hanifinu lojalnost njemu. Iako ima onih koji kažu da je prihvatio ovu ponudu te da je njegova dužnost bila kratkog daha, po solidnijim pričama nije prihvatio položaj kadije, zbog čega je zatvoren bio u Bagdadu, mučen i tučen. Ebu Hanifa je umro u Bagdadu u mesecu Šaban (septembra 767) 150. godine. Takođe se navodi da je ubijen trovanjem te da je njegovo telo pušteno iz zatvora (IA, IV, 25). Međutim, sa obzirom na razvoj događaja i prisustvo halife u dženazi, potrebno je dati prednost predanju da je Ebu Hanifa umro ubrzo nakon što je pušten iz zatvora. Tako se halifa očigledno spasio od teške krivice u očima naroda. Po svojoj volji sahranjen je na istočnoj strani groblja Hajzuran. Kasnije je na njoj 459. (1067.) sagradio grobnicu Šerefulmulk Ebu Sa'd al-Mustevfi, a oko nje je sagrađena medresa (Velid el-A'zamî, str. 11).

Kompleks Imam-i Azam Ebu Hanifah (Azamiye) – Bagdad/Irak



Mezar Imam-i Azama Ebu Hanife u njegovo Turbe – Bagdad/Irak

Njegov mezar se danas nalazi u Bagdadu na mestu koje se zove Azamije u odnosu na njega. Izvori se slažu kada je Ebu Hanife zadovoljna, velikodušna, pouzdana, pobožna i asketa osoba bio i tada kada su se ove karakteristike jasno videle u svim njegovim komercijalnim transakcijama i međuljudskim odnosima. Vodio je računa da ne pomeša haram i sumnjive prihode sa svojom zaradom. Kažu da je Hafs b. Abdurrahman, njegov nekadašnji partner izjavio: „ Kada je slučajno prodao neispravnu tkaninu po normalnoj ceni, podelio bi sav novac uzet od te partije robe“. Prema onome što Hatib el-Bagdadi priča, on izračunava svoju zaradu iz godine u godinu, zadovoljava potrebe učenjaka i studenata oko sebe te im poručuje: „Potrošite je gde vam je potrebno i hvalite samo Allaha Teâlâ“. Jer, ovo vlasništvo koje sam dao nije stvarno moje; Kao tvoj udeo, Allah ti ga je poslao mojom rukom iz svoje blagodati i milosti” (Tarihu Basdad, XIII, 360). Brinuo se o svom izgledu, čisto se oblačio i podsticao one oko sebe da se čisto oblače. Činjenica da je imao asketizam i takvaluk te da je imao naučne sastanke sa Džafarom es-Sadikom, koji je imao značajno mesto u sektama, značilo je da se Ebu Hanifa u poslednje dve godine svog života okrenuo sufizmu te, pozivajući se na taj perioda, rekao: „Da nije bilo dve godine, Nu'man bi bio uništen.“ Kako je rekao, postavio je osnovu za potvrđivanje nekih tvrdnji. Međutim, sa obzirom na to da su godine u kojima je živeo bile period zuhda i takvaluka te da se sufizam još nije pojavio kao posebna disciplina, ne čini se mogućim prihvatiti tačnost ove tvrdnje. Kada su se sekte pojavile u islamskom svetu te njihovi osnivači počeli da budu veoma poštovani, neki imami sekti i veliki učenjaci počeli su da se smatraju osnivačima ili starešinama kulta.U stvari, iako ih mistici koji su napisali prva dela o sloju evlija, kao što su Sulemî ve Ebû Nuaym, nisu uključili u svoje knjige. Kasnije, sufijski pisci kao što su Hucvîrî, Attâr, Şa‘rânî, Münâvî, pominju ove učenjake među svecima.Prisustvo Ebu Hanifea u delima drugog perioda na sufijskim slojevima, prisustvo mnogih legendi o njegovom znanju, asketizmu i pobožnosti, kao i pominjanje sekte Âzamijje u odnosu na njega su rezultati ovog pogleda. Međutim, takav kult nikada nije postojao. Može se reći da je tvrdnja da je pristupio sufizmu tako što je prvo prekinuo interesovanje za teologiju i u poslednje dve godine svog života fikhom izneta da bi se u narednim vekovima povećalo poverenje javnosti u mezhebe. Pored svog dubokog poznavanja fikha, Ebu Hanifa je imao i snažan ideal i hrabrost koja nije oklevala da kaže da veruje i zna istinu i da se bori za nju. U tom pogledu, njegov život je prošao u borbi, i zbog toga je pretrpeo mnoge nevolje i lišavanja. Otvoreno se protivio ugnjetavanju halifa i guvernera tokom vladavine Emevija i Abasida. Da ne bi odobravao njihove pogrešne i nepravedne stavove i da im ne bi dao legitimitet u očima naroda, nije prihvatio nijedan poklon i misijske ponude od halifa, zato, radije je trpeo mučenja i zatvore. Nesumnjivo je da je odbijanje ovih ponuda za posao imalo takav cilj za Ebu Hanifu, dok je to bio razlog za kažnjavanje Ebu Hanife u pogledu vlade.

Kada je bio mučen nakon što su Emevije odbili dužnost poverenika bejtulmala koji mu je ponudio guverner Iraka Ibn Hubejra, on je otvoreno otkrio svoj stav prema vladi Emevija odgovarajući im: „Ako mi je ponudio da prebrojim vrata Vasit Mesdžida, ja sam ni to ne bi uradio". Njegov najbolji odnos sa moći poklapa se sa periodom abasidskog halife Mensura. Međutim, on je zadržao isti stav tokom perioda Mensura, snažno je izbegavao da bude instrument njegovih nepoštenih i proizvoljnih praksi, te je otvoreno kritikovao halifu.Prema onome što Bezzazi priča, u sporazumu koji je Mensur sklopio sa narodom Mosula, ljudi Mosula su se složili da će se njihova krv i imovina smatrati halal ako se pobune protiv halife. Kasnije je Mensur hteo da kazni pobunjeni narod Mosula po dogovoru te je tražio mišljenje učenjaka oko sebe po ovom pitanju. Dok su neki od njih odgovarali halifi: „Ako im oprostiš, bićeš među ljudima oprosta, ako ih kazniš, oni to zaslužuju“, Ebu Hanifa je svoje mišljenje izneo na sledeći način: „Oni su odredili nešto što oni nemaju, a vi ste prihvatili nešto što nije nadležno. Jer, krv muslimana je halal samo sa jednom od tri stvari. Ako upotrebite mač protiv njih, uradićete nešto što nije halal osim ove tri stvari. Nema sumnje da su uslovi koji se moraju poštovati uslovi koje je postavio Allah Teâlâ“. Kao što je Ebu Hanifa kritikovao halifu, on je kritikovao i pogrešne sudove koje su dali učenjaci i sudije njegovog vremena. U stvari, Ebu Hanifa je na predavanjima i naučnim sastancima sa svojim studentima raspravljao o dekretima koje je dao Ibn Ebu Lejla, sudija iz Kufe, te otvoreno kritikujući ono što je video pogrešno. Prenosi se da je zbog Ibn Ebu Lejle, kome je ovo smetalo, halifa je neko vreme zabranio (Ebu-Hanifi) da izda fetvu na njegovu žalbu i zahtev. Činjenica da je Ebu Jusuf napisao knjigu pod nazivom Ebu Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ, koja se bavi razlikama u mišljenjima između Ebu Hanifea i Ibn Ebu Lejle, izuzetan je događaj u smislu prikazivanja dimenzija ovog sukoba. Ebu Hanifa, koji je bio izuzetno iskren u traženju i slijeđenju istine, bio je tolerantan prema mišljenju drugih, nije pokazivao netrpeljivost koja je insistirala na ispravnosti svog idžtihada te nije dozvoljavao da se o tome raspravlja. Svakome je davao pravo da govori na svojim predavanjima i naučnim skupovima, slušao je kontradiktorne stavove, a svoje studente nije terao da usvoje svoja mišljenja. Povodom zaključka do kojeg je došao na kraju rasprave, rekao je: „Ovo je naše mišljenje i najbolje mišljenje do kojeg možemo doći. Ako neko može da nađe nešto bolje od ovoga, nema sumnje da je njegovo mišljenje ispravno”, (Hatib, XIII, 352), on bi i na druga gledišta gledao sa tolerancijom i podsticao naučna istraživanja da se nastave. Bez obzira da li se slaže sa njegovim fikhskim mišljenjima ili ne, savremeni učenjaci navode da je Ebu Hanifa redak islamski učenjak u smislu kvaliteta kao što su znanje, takvaluk, velikodušnost, pristojnost, skromnost i hrabrost.

Dela

Ebu Hanife je otvorio pitanja jurisprudencije za konsultacije u krugu lekcija, koji se može smatrati širokim idžtihadskim većem, te je dao svojim učenicima da diktiraju rešenja koja su se pojavila nakon raznih pregovora. Tekstovi zahir el-rivaje koje je napisao njego učenik Muhammed b. Hasan mogu se smatrati čvrstim izvorima koji sadrže stavove i idžtihade koji mu se pripisuju i sa kojima se slažu i hanefije koji mu pripadaju. Među jurisprudencijom koja je nastala kao rezultat ove metode, slične su se delile na „knjige” prema predmetu i žanru, a ove su se delile na „bab-ove” i „poglavlja” prema žanrovima. Ove manifestacije nose imena el-Asl (el-Mebsut), ez-Zijadat, el-Camiʿu'l-kebir, el-Camiʿu's-sagir, es-Sijeru'l-kebir, es-Sijer -U ispričanim delima, počevši od hanefijskog fikh tahareta, ibadeti, munakehat, muamelat, hudud, ukubat, sakupljeni su u posebne odeljke kao nasledstvo.Iz tog razloga se može reći da je kompilacija hanefijskog fikha počela od Ebu Hanife, (IA, IV, 22). Dela koja se direktno pripisuju Ebu Hanifi su sledeća:

1). el-Musned.

To je delo koje sadrži hadise koje od Ebu Hanife prenose njegovi učenici, drugim rečima, hadise koje je Ebu Hanifa koristio kao dokaz u svojim idžtihadima. Postoji više od dvadeset musneda Ebu Hanife, od kojih je većina štampana, nazvana po ljudima koji su igrali aktivnu ulogu u prikupljanju ili klasifikaciji predaja, (Indija 1300; Istanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kairo 1327; Berlin; Berlin). 1929).

2). el-Fikhu'l-Ekber. Reč je o Akaidu i sažetim stavovima Ehli sunneta.

Iako neki orijentalisti, posebno I. Goldziher, ne vide tačnu srodnost ovog dela sa Ebu Hanifom, islamski učenjaci se slažu da knjiga pripada njemu. Delo, koje ima mnogo napomena, prevedeno je na neke istočne i zapadne jezike te objavljeno mnogo puta, (na primer, Delhi 1289; Kairo 1323; Hajdarabad 1342; Lahore 1890).

3). el-Fikhu'l-ebsat.

Povezan je sa Akaidom i o njemu su pričali njegov sin Hammad kao i njegovi učenici Ebu Jusuf i Ebu Muti' el-Belhi, (Kairo 1307, 1324, 1368 [publikacija M. Zahida Kevserija]).

4). el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim.

To je rasprava o veri napisana u stilu pitanja-odgovora sa ciljem da objasni i odbrani stavove Ehl'i-sunneta (Istanbul, ts.; Hajdarabad 1349; Kairo 1368 [M. Zahid Kevseri publikacija]).

5). er-Risale.

Ebu Hanife odgovara na neke od optužbi i navoda iznetih protiv njega u vezi sa pitanjima veroispovesti u ovom delu, koje je pisao sudiji Basre, Uthmanu el-Betiju (Kairo 1368. [publikacija M. Zahida Kevserija]).

6. el-Vaṣiyye.

To je rasprava koja se ukratko bavi pitanjima Akaida (Kairo 1936). Teme poslednjih pet dela spojio je jedan od osmanskih učenjaka, Bejazizad Ahmed Efendi, pod imenom el-Usulu'l-munife, prema rasporedu kelamskih knjiga, a komentarisao ih je isti autor pod imenom Isaratu'l-meram. Postoje i druge poslanice koje sadrže verske, naučne i moralne savete upućene Ebu Hanifi, upućene njegovom sinu i nekim od njegovih učenika.

7. el-Ḳaṣîdetu'n-Nuʿmâniyye.

To je na't (Pesme,kaside,ilahije) napisane za Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Kairo 1282, 1299; Aleksandrija 1288; Istanbul 1279, 1298, 1320). Njegov turski prevod Kasidenin koji je napravio Halil b. Yahya (Istanbul 1268), pod imenom Sururu'l-kulubi'l-irfaniiye bi-tercemeti'l-Kasideti'n-Nu'maniiye, objavio je prevod Ibrahim b. Mehmeda el-Jalvačija, Interlinearni prevod (el-Mecmuatu'l-kubra, Istanbul 1276). Uzgred se može pomenuti i Muhammeda A'zama b. Muhammedyâr-ov komentar na hindiju pod nazivom Rahmatu'r-rahman, (Delhi 1897) (vidi Brockelmann, GAL [Ar.], III, 244; Sezgin, GAS [Ar.], I/3, 49). Osim ovih, Mucâdele li-eḥadi'd-dehriyyîn, eḍ-Ḍavâbitu'ş-şelâşe, Risâle fi'l-ferâ'iż, Duʿâ'u Ebu Ḥanîfe. Mnoga dela iz oblasti akaida kao što su Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî, el-Maḳṣûd fi'ṣ-ṣarf, er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye, Maʿrifetu'l-meẕâhib se pominju, iako su dati bibliotečki zapisi o delima koje pominju Brokelman i Sezgin (GAL [Ar.], III, 237-245; GAS [Ar.], I/3, 37-50).

Sigurno je da bi bilo ispravnije oprezno razmotriti pripadnost ovih dela Ebu Hanifi. U stvari, delo pod nazivom Ma'rifetu'l-mezahib, koje se u pomenutim izvorima, i po stilu i po tehnici pisanja pripisuju Ebu Hanifi, a čije se kopije nalaze u Rampuru i Bengalu, te zbog pominjanja veroispovesti koje su se formirale u kasnijim periodima, činjenica da to nije (njegovo delo), dobila je veliku snagu, (v. Abdulalim, I/1, str. 163-177).

Njegovo mesto u nauci o fikhu.

Ebu Hanifa je oduvek bio uključen u životne i fikhske probleme jer je bio zauzet trgovinom, kao i naučnim pregovorima, te je tokom svog života pravio brojne idžtihade u vezi sa problemima sa kojima se suočavao ili pitanjima koja su mu bila upućena. Međutim, on ih nije napisao, niti je ostavio bilo kakav rad koji objašnjava metod idžtihada. Iz tog razloga, neke stvari su izrečene protiv njega, optužen je da pravi previše poređenja te da više voli kijas nego nass. Ebu Hanifa je rekao: „Prvo uzimamo ono što je u Allah-ovoj Teâlâ knjizi. Ako ga ne možemo pronaći, pogledajmo Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet. Ako tu ništa ne nađemo, usvajamo konsenzus as‘haba, a ako se ne slažu, dobijamo mišljenje šta želimo. Mi ne preferiramo mišljenja drugih nad njima. Međutim, kada su u pitanju učenjaci prirode kao što su Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Museyyeb, mi se ne pridržavamo njihovih idžtihada. Kao i oni, i mi pravimo idžtihad. Kada se pronađe zajednički uzrok između njih, upoređujemo jedan dekret sa drugim”, znači metod idžtihada.Glavni razlog zašto je Ebu Hanifa bio izložen optužbama i što je mnogo toga rečeno protiv njega je to što se nije osećao vezanim za fetve sledbenika rekavši da je sam na nivou da pravi idžtihad poput njih, davao je fetve suprotne stavovima fetve pravnika njegovog vremena kada je to bilo potrebno, te izveo mnoge idžtihade. Ebu Hanifa je često koristio metodu kijasa (poređenja). Zato što je kraj u kome se nalazio bilo mesto gde su se odigravali mnogi složeni događaji te se tražilo njihovo rešenje. On je proizvodio ideje i rešenja prema različitim mogućnostima i situacijama, dok je raspravljao i diskutovao o pitanjima fikha sa različitih aspekata, kao rezultat toga, na način suprotan ehli-hadisu, on je takođe raspravljao o odredbama hipotetičkih pitanja koja se još nisu pojavila u njegovom idžtihadu. Iako je tačno da je Ebu Hanifa često pribegavao kijasu, ne bi bilo prikladno kritikovati ga iz tog razloga. Od as‘haba islama, islamski učenjaci su više ili manje koristili ovaj metod. Razlika koja se ističe u Ebu Hanifi je vezivanje kijasa za određeni sistem i pravilo, njegovo često korišćenje i primena na događaje koji se još nisu dogodili. Zato što su posebni uslovi iračkog regiona učinili neophodnim da se ne ćuti i ne uzdržava pred događajima koji su se desili ili će se desiti, već da se muslimani rukovode tako što će vladati događajima u fikhu te sprečiti ljude da se okrenu ekstremnim stavovima i rešenjima. Međutim, tvrdnje da je on više voleo kijas nego nass i da nije primao haber-i-vahid, nisu tačne (Zabidi, I, 45). Ebu Hanife je prvo tražio rešenje pitanja u Kur'anu, uzimajući u obzir sve vrste doslovnih indikacija ajeta, metodološke odnose između reči kao što su opšta pitanja, umum-husus, ıtlak-takyid, nâsih-mensuh i na osnovu njihovih direktnih izjava. Ako u Kur'anu nije mogao pronaći nikakav tekst na tu temu, primenjivao se na sunnet onim redosledom kojim su se svi as‘habi pojavili, što se pojavilo kada je Muaz b. Cebel izjavio da će tražiti rešenje jednog pitanja u sunnetu, što nije mogao da nađe u Kur'anu, a takođe je bio odobren od strane Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U stvari, važnost i neophodnost da sunnet bude dokaz i da ga uzme kao dokaz takođe se jasno vidi u Ebu Hanife-nim idžtihadima i fetvama.Iako se tvrdilo da je Ebu Hanifa znao deset neparnih ili 150 ili 400 hadisa koji su bili napola pogrešni (Hatib, XIII, 416), nepristrasni učenjaci koji pripadaju različitim mezhebima, okupili su mnoge hadise u naučnom savetu koji je on formirao u obliku saveta idžtihada, iako nije bio toliko stručan kao hadiski učenjaci (Muhadisi) koji su se proslavili u nauci o hadisu. Oni navode da ima pamćenje, pa koristi hadis kao drugi primarni izvor i dokaz u svojoj jurisprudenciji.

U stvari, mnoga su dela napisana u svrhu utvrđivanja, sastavljanja i ispitivanja hadisa koje je Ebu Hanifa koristio u svojim idžtihadima. Među njima su: Tahâvî-jev Meʿâni'l-âṣâr ve Muşkilu'l-âṣâr, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî-jev ʿUḳudu'l-cevâhiri'l-munîfe fî edilleti meẕhebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe'si, i Zafer Ahmed et-Tehânevî-jevo delo od osamnaest tomova pod nazivom İʿlâʾu's-sunen, može se računati. Sa druge strane, tvrdnju o oskudnosti hadisa za Ebu Hanifu, pa čak i za imama Šafija, ne treba svatiti kao oskudicu hadisa koji je koristio kao dokaz, već kao oskudicu hadisa koji je ispričao. Zato što se napori pravnika fokusiraju na dokaze hadisa i mogućnost njegovog korišćenja kao dokaza. Međutim, broj hadisa koje prenosi Ebu Hanifa nije mali. Postoje mnoga predanja o Ebu Hanifi u musnedima i drugim zbirkama hadisa, posebno u delima Ebu Jusufa i imama Muhammeda, sa više od dvadeset knjiga Ebu Hanife. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî navodi da je Ebu Hanifa ispričao 4000 hadisa, pola od svog učitelja Hammada, a pola od drugih šejh-ova, (Menâkıbu Ebu Hanife, str. 84-85). Uprkos tome, tvrdnje da je Ebu Hanifa znao vrlo malo hadisa ili da nije postupao na osnovu hadisa, često zbog ekstremizma i protivljenja vođenih sektaškom netrpeljivošću, a ponekad i zbog prisustva drugog prikladnijeg i moćnijeg dokaza po ovoj temi, nisu prihvatili hadise koje su drugi mezhebi usvojili kao dokaz ili su ih drugačije tumačili. To je zbog činjenice da se čini kao da nije postupio po tom hadisu. Kada se ispitaju idžtihadi koje je sačinio i presude koje je dao, vidi se da su u skladu sa stotinama hadisa vezanih za presude.Međutim, ponekad postoje dva ili više hadisa koji izgledaju kao da su u suprotnosti jedan sa drugim o nekoj temi, a kada Ebu Hanifa preferira jedan od ovih hadisa, može se činiti da njegov sud nije u skladu sa drugim hadisom dok je kompatibilan sa prvim hadisom. Ebu Jusuf, koji je uzeo pouke od njega i prenosio hadise pored svojih učitelja od kojih je uzimao lekcije i prenosio hadise, imao je mnogo učenika od kojih su najpoznatiji:

Muhammed b. Hasan, i

Abdurrezzâk es-San'ânî, a posebno

Abdullah b. Mubârek. Pored njih su i:

Yahyâ b. Zekeriyyâ,

Hafs b. Gıyâs.

Postoje i mlađi učenjaci poput Hibbân b. Ali-je koji su dobro upućeni u hadise. Prema onome što Ebu Jusuf prenosi, kada bi Ebu Hanifu pitali o nekoj stvari, on bi prvo pitao o hadisima koje su njegovi učenici znali o tome i o rečima njegovih as'haba (drugova), zatim bi prenosio predanja koja je znao, bavio se temom sa različitih aspektata, posebno slaslušavši mišljenja svojih učenika, gde bi zatim odlučio po tom pitanju. Ako na postavljeno pitanje nije postojao hadis ili saputnik, on bi vršio uporođenje (kijas), ako ni kijas nije bio moguć, odlazio bi u istihsan, (Istihsan – الاستحسان - Šerijatski dokazi koji izražavaju način pronalaženja rešenja u skladu sa karakteristikama događaja odstupanjem od jasne analogije, opšteg i utvrđenog pravila iz specifičnih razloga u fikhu.). Prema njegovoj nastavnoj metodi, prvo razgovara sa učenicima o pitanjima, znači tražiti ono što je dostupno o toj temi. Činjenica da neke od njegovih odluka izgledaju u suprotnosti sa postojećim hadisom na datoj temi, može se objasniti činjenicom da ponekad hadis nije stigao do Ebu Hanife. Ovo se može objasniti činjenicom tom da hadis često ne ispunjava uslove ispravnosti, te da on ne vidi za s'hodno da postupi po njemu. Ovo nije metoda jedinstvena za Ebu Hanifu, a ima mnogo mudžtehida koji ne prihvataju određeni hadis jer ne ispunjavaju uslove ispravnosti koje oni traže.

Činjenica da je Ebu Hanife bio oprezniji kada je izmišljanje hadisa postalo uobičajeno u periodu u kome je živeo, a posebno u regionu gde je živeo, te zbog nekih uslova koja je postavljao da bi se usvojio neki Haber-i-Vahid, posledica je njegove naučne ozbiljnosti. Činjenica je da Ebu Hanifino znanje nije obuhvatilo sve hadise. Međutim, navodi se da je veoma dobro poznavao nasih i mensuh hadise, ispitujući život Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i hadise u pogledu prioriteta, ai kasnije, i na osnovu hadisa koji su izrečeni posebno u poslednjem periodu. Ovo svatanje je rezultat ideje da se život mora menjati te da se zakonske odredbe moraju donekle prilagoditi toj promeni. Ebu Hanifina preferencija za ideju nasiha umesto pokušaja da pomiri suprotstavljene hadise, takođe je proizvod ovog svatanja. Kada je na temu o kojoj je dao fetvu prenešen sahi hadis suprotan njegovom mišljenju, on ga je bez oklevanja prihvatio i napustio sopstveni idžtihad. Ebu Hanife je takođe koristio mursel hadise kao dokaz (Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 23). Čak je dao prioritet mursel hadisima as‘haba nad musnedima drugih. Ebu Hanifa ocenjuje hadis upoređujući ga sa opštim i očiglednim odredbama Kur'ana, sa opštim principima utvrđenim u islamskom fikhu, sa dobro poznatim ili činjeničnim sunnetom, a ponekad čak i sa uobičajenom praksom as‘haba i sledbenika. Kada bi došlo do sukoba, on bi uglavnom delovao na osnovu druge grupe dokaza, koju je smatrao jačim. Takođe je rezultat ovog svatanja to da on smatra da je haber o ehadu validan (umumu'l-belva) na temu koju bi većina trebalo da zna, primeni i ispriča, jer, dešava se pred velikom zajednicom ili se ponavlja često. Međutim, u slučajevima kada ova metodologija nije bila dobro svaćena, on nije postupao prema hadisu ili je kijas izveo u prvi plan hadisa, a takođe je bio podložan kritici. Još dok je Ebu Hanifa bio živ, optužen je za iznošenje kijas hadisa, ali je te optužbe odbacio ili tako što je optužiocima rekao kako je izveo svoj idžtihad ili tvrdeći da oni koji su to govorili klevetaju, te je naveo da neće biti potrebe za kijas na mestu gde je kijas pronađen. Neki od Ebu Hanifinih idžtihada ukazuju na to da je on više voleo kijas nego li haber-i-vahid čiji pripovedač nije bio pravnik. Bilo bi pogrešno navesti ovo kao opšti metod Ebu Hanife, iako ukazuje da Kur'an ne poništava i ne pripisuje svoje jasne i specifične odredbe (nas) i opšte principe sa haber-i- vahid-om, i ne uzima hadis prenosioca, koji je u suprotnosti sa hadisom koji je on ispričao, kao dokaz. Zato što je broj idžtihada koji ukazuju suprotno prilično velik. U njegovim idžtihadima moguće je pronaći mnogo primera da on nije uveo kijas u hadis, već obrnuto, da je pre predstavio hadis kijasu. Ebu Hanifa je haber-i-vahid o objavi uzeo kao dokaz, preferirao je hadis čak i ako je bio slab, ali je otišao u kijas gde nije bilo ajeta. Međutim, poznat je kao učenjak koji pravi mnoga poređenja (Kijas). Činjenica da preferira onaj koji je pogodan za poređenje među različitim stavovima as‘haba na mestima gde ne postoji jedinstveno mišljenje oko kojeg se as‘habi slažu, te da pravi idžtihad ne osećajući se vezan stavovima kasnijih učenjaka, uključujući tabi'in period, pokazatelj je da je koristio konsenzus i as‘haba i tabiina (sledbenika), kao i mišljenje as‘haba. Ebu Hanife, koji je išao u kijas tamo gde oni nisu bili dostupni, rekao je da ako presuda do koje je došao kao rezultat kijasa nije bila u skladu sa duhom, opštim principima i svrhama vere uopšte, izveo je idžtihad metodom istihsana tako što je svatio efikasnu il‘leta, koji se može pronaći samo uz malo razmišljanja i na osnovu jačih dokaza. U tom pogledu, uzeti presudu dobijenu istihsanom znači vratiti se na jači sud od presude donete u poređenju (Kijas-om). Jer, analogija nije dokaz, već otkriva odredbe. Međutim, presuda do koje je došao istihsan je podržana drugim šerijatskim dokazima te ova presuda izgleda bliža istini u poređenju sa analogijom. Ebu Hanifin metod idžtihada može se razumeti i iz idžtihada koje su napravili učenici koje je on obučavao. Među njima, ima i onih koji su dostigli napredni nivo u kijasu kao što je Ebû Yûsuf i Zufer b. Huzeyl. Jedan od njegovih učenika i ujedno prema Muhammed b. Hasan-u, Ebu Hanifini učenici su razgovarali o svojim poređenjima (Kijas-ima) sa njim; ali, kada je rekao „Ja pravim istihsan“, niko ga nije mogao sustići, (Muvaffak b. Ahmed al-Makki, str. 179).

Zato što bi Ebu Hanifa među pitanjima pronašao očigledne ili skrivene il'let-e i lako ih svatio. Takođe uzima u obzir postupke ljudi, te ih uzimao kao dokaze sve dok nisu u suprotnosti sa osnovnim principima i principima vere. Ebu Hanifa nikada nije bio pristalica teškoća. Ebu Hanifina ličnost, period i uslovi u kojima se nalazio, njegovi lični stavovi i sklonosti, njegovo razumevanje mišljenja i idžtihada, njegovo naučno okruženje i učenjaci sa kojima je držao lekcije i sa kojima je razgovarao, imali su određeni uticaj na njegov fikh. Isti uticaj je u pitanju i za hanefijski mezheb, koja se kasnije formirala oko njegovih stavova i učenja. U fikhu Ebû Hanîfe, moguće je pronaći duboke tragove İbrâhim en-Nehaî-a i Hammâd b. Ebû Suleyman-a. Međutim, ova situacija je navela neke učenjake, uključujući šaha Veliyyullah ed-Dihlevî-a, (Ḥuccetullāhi'l-bâliġa, I, 419), na mišljenje da se njegov fikh ne razlikuje od fikha İbrâhim en-Nehaî-a. Istina je da je u svojim ranim danima u velikoj meri sačuvao liniju svog učitelja Hamada, a samim tim i Ibrahima en-Nehai-ja.Međutim, u roku od trideset godina nakon smrti svog učitelja, uspostavio je odnose sa hadiskom školom i hadiskim učenjacima, koristeći se jurisprudencijom Meke, Medine i Ehli-bejta, te je razmenio mišlenja sa mnogim odraslim učenjacima svog vremena.Ebu Hanifino prisustvo u trgovačkom životu i njegovo blisko poznavanje problema i potreba ljudi takođe su povećali šanse za prihvatanje i primenu njegovih idžtihada. Sa druge strane, činjenica da je odrastao u regionu Iraka, gde različite grupe različitih kultura i tradicija žive u mešovitoj državi, otvorila mu je put da bude manje pogođen tradicionalnom društvenom strukturom i razumevanjem koje preovlađuje u Hidžaz region, i da imaju različita tumačenja i idžtihade zasnovane na običajima i društvenim događajima u mnogim temama. Ovo mora da je jedan od razloga zašto je hanefijska škola postala raširena među muslimanima osim Arapa. Može se reći da su Ebu Hanifa, njegovi učitelji i prethodne generacije prenosili pravila jurisprudencije, njegove stavove, njegova tumačenja ajeta i hadisa, okruženje u kojem se nalazio, potrebe ljudi i opšta načela i svrhe vere, neograničeni događaji sa ograničenim tekstovima, prosuđivanje prenosa i umna tumačenje. Imao je priliku da uspostavi razumnu harmoniju između hadisa i rej-a. Ebu Hanifini običaji i tradicija, opšta načela Kur'ana, njegovo poštovanje javnog interesa i njegova česta upotreba istihsana su rezultati ovog napora. Ebu Hanifa je svoje komercijalne transakcije zasnivao na četiri stuba: jasnoća i sigurnost, izbegavanje interesa, usklađenost sa običajima i potrebama, poštenje i poverenje, te usvojena lična inicijativa i odgovornost, lična prava i slobode u privrednom pravu, dugovi, porodično i javno pravo. Njegovi fikhski stavovi, kao što je da se pubertetska devojka može udati bez staratelja, te da se sposobnost raspuštenog i dužnika ne može ograničiti te da vakuf nije obavezujući, rezultati su ovog svatanja. Ebu Hanife je, kada je bilo potrebno, ponovo izražavao pravila koja su se formirala u periodu do njegovog perioda i koja su bila po prirodi tumačenja tekstova, a ponekad je predlagao neka fikhska rešenja i pravni lek kako bi zadovoljio individualne potrebe ili nužnost umesto promene pravila. Međutim, ovi pravni lekovi su primenjeni u veoma ograničenoj oblasti i u određenoj meri, te nikada nisu takve prirode da učine glavno pravilo nefunkcionalnim te predstavljaju prevaru protiv zakona. Nije ispravno pripisivati pravna rešenja koja su razvijena i proizvedena tokom procesa formiranja hanefijskog mezheba te koja se u literaturi nazivaju "hîle-i şer'iyye" (vidi. HİYEL) te u potpunosti pripisivati Ebu Hanifi, slično tome, predaja da je napisao posebnu knjigu (Kitâbu'l-Ḥiyel) na ovu temu nije tačna. Jedna od očiglednih karakteristika Ebu Hanifine jurisprudencije je da je zasnovana na pravnoj objektivnosti, da ne prelazi razumnu granicu u traženju zle namere i namere, kao i u utvrđivanju uzročno-posledične veze. Pošto je pravnu stranu odredbi razmatrao odvojeno od verske strane onostranog života, koristio je objektivne mere u ljudskim odnosima, pri čemu je verska i savesna strana stvari pripadala pojedincima.

Zbog ove metode, neke od njegovih fetvi su kritikovane od strane drugih pravnih škola, pa čak i od strane njegovih učenika.Iako su principe na kojima se zasniva Ebu Hanifina jurisprudencija pokušali da utvrde hanefijski pravnici narednih generacija, uzimajući u obzir postojeće fetve i idžtihade, nije uvek izvesno da su metodološka pravila i mišljenja u usuli-knjigama (metodičkim knjigama) pisanim prema hanefijskoj školi pripadali Ebu Hanifi. Jasno je i da će biti izuzetaka od ovih pravila u pogledu odbrane mezheba i objašnjenja i sistematizacije postojećih idžtihada. Ebu Hanifa nije bio striktno prakticirao principe na kojima su zasnovani idžtihadski metod i fikh, takođe je davao različite fetve uzimajući u obzir poziciju i prirodu pitanja, te različite aspekte kada je za to bilo potrebno. Činjenica da je fikh nastao na stvarni način, a ne u normativnom stilu, rezultirala je razvojem hanefijskog mezheba u strukturi pogodnoj za život i potrebe ljudi. Sa druge strane, može se reći da je mišljenje koje je on izneo kao proizvod izvesnog dokaza i razumevanja potkrepljeno novom predajom i racionalnim dokazima u hanefijskim delima napisanim u kasnijim periodima, i kao rezultat toga, takođe se može reći da je Ebu Hanifa stekao izraz da je imao takav stav kao rezultat svih ovih dokaza i tumačenja. Ebu Hanife je imao priliku da upozna i svati bogat naučni i intelektualni razvoj koji se dogodio u iračkom regionu tokom perioda njegovih drugova i Tabi'una, preko svojih učitelja i raznih učenjaka koje je upoznao. Krug predavanja, koji su formirali ugledni i pronicljivi studenti, na neki način je funkcionisao kao idžtihadsko veće koje je preispitivalo i sistematizovalo ovo bogato nasleđe nasleđeno od prethodnih generacija uporedo sa razvojem uslova i sve većim pitanjima fikha. Jurisprudencija tog perioda se generalno naziva "iračkim fikhom", misleći na region, a ne na Ebu Hanifu. Ovaj fikh, koji je imao priliku da se prenese na buduće generacije zahvaljujući delima koja su napisala njegova dva poznata učenika, Ebû Yûsuf i Imam-a Muhammed-a, uključuje stavove savremenih pravnika kao što su Uthman el-Bettî, İbn Şubrume, İbn Ebû Leylâ, kao i učenici Ebu Hanife. Međutim, jurisprudencija koja se pojavila u ovom periodu počela je da se naziva „hanefijski mezheb“ u odnosu na ime Ebu Hanife u narednim vekovima i zbog toga što je bio majstor i zbog težine njegovih stavova. U formiranju iračkog fikha kao škola (mezheb), pored regionalnih i istorijskih uslova, značajnu ulogu ima sistematizacija fikhskih pitanja i njihovih rešenja te njihovo dovođenje u određeno pravilo i metodologiju, (videti Hanefijski Mezheb).Iz tog razloga, Ebu Hanife je igrao aktivnu ulogu u razvoju nauke o fikhu u svoje vreme, pošto je sistematizovao jurisprudenciju i misao o svom vremenu po komadima od pojave sporednih pitanja i rešenja, te pokušao da uspostavi integritet koji takođe dozvolio fikhsko rešavanje novih događaja i pitanja. Međutim, u ovom razvoju, fikhski napori i aktivnosti njegovih uglednih prijatelja i učenika, od kojih se svaki može smatrati nezavisnim mudžtehidima, kao što su Ebu Jusuf, imam Muhammed i Zufer, koji čine krug lekcija oko njega, kako tokom zdravstvenog stanja njihovog učitelja te nakon njegove smrti, odigrao je važnu ulogu. Veliki Ebu Hanifin doprinos razvoju fikhske misli izrazili su u različitim stilovima drugi imami i islamski učenjaci. Čuvena izreka imama Šafija, koja kaže da svi učenjaci koji se bave fikhom duguju zahvalnost Ebu Hanifi, („Ljudi prate Ebu Hanifu u fikhu“, Ibn Abdulber, str. 136), dovoljna je da objasni njegovu reputaciju u očima pravnika.

Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu'l-ebsaṭ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kairo 1368/1949, str. 36. Ibn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 368-369. Mes'ûdî, Murûcü'ẕ-ẕeheb, VI, 213. Ibn el-Nedim, el-Fihrist (Teceddüd), str. 255-256 (prikaz, ostalo).Pezdevi, Kenzu'l-vuṣûl, I, 8.Husejn b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe i aṣḥâbih (nšr. Ebu'l-Vefâ al-Efgānî), Haydarâbâd 1394/1974. Ibn Hazm, Mulaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-ta'lîl, Damask 1960., str. 9, 13, 68. a.mlf., Iḥkam fî uṣûli'l-aḥkâm, Kairo 1970, IV, 542. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 324-330, 333-334, 352, 360, 368, 416, 421-422. Ibn Abdulber, el-Intiḳāʾ, Kairo 1350, str. 122-123, 136, 142-144. Gazali, el-Mustaṣfâ, I, 137-139. Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1981. Ibn el-Athir, el-Kamil, X, 326. Ibn el-Salah, ʿUlûmu'l-ḥadîṯ, str. 347. Nevevi, Tehẕîb, str. 216, 217. Ibn Khallikan, Vefeyât, II, 163-164. Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kairo 1306, str. 154, 202. Zehebî, A'lâmu'n-nubelâʾ, VI, 394-402. a.mlf., Menâḳıbu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe i ṣâḥibeyh Ebî Yûsuf i Muḥammed b. al-Ḥasan (nşr. M. Zâhid Kevserî – Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kairo, ts. (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), str. 7, 8, 11, 14-15.Šah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Bejrut 1990, I, 419. Šatibî, el-Muvâfaḳāt, IV, 135, 136. a.mlf., el-İʿtiṣām, II, 118. Bezzâzî, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-A'ẓam, Bejrut 1981. Ibn el-Jazari, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 342. Ibn Hadžer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 167, 302; X je 401; XI, 91.Suyûtî, Tebyîżü'ṣ-ṣaḥîfe fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Haydarâbâd 1334, str. 3, 6, 9-11, 14-15, 25-28, 30, 33. Ibn Hajar el-Heytemî, el-Ḫayrâtu'l-ḥisân, Kairo 1304, str. 5-6, 21, 2627, 32, 60. Taşköprizade, Mevzûâtu'l-ulûm, I, 645. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdurrezzâk), Kairo 1949., str. 22, 23. Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkī, ʿUḳūdu'l-cumân fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân, Konya Yusuf Ağa Ktp., br. 7200, vr. 22b, 23a, 24a.Huseyin el-Muderris, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, TTK Ktp., vr. 10a-b, 11a, 16b (Kopija Muhammeda b. Tâvît et-Tancija). Zebîdî, ʿUḳūdu'l-cevahiri'l-munîfe fi aldleti meẕhebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Istanbul 1309, I, 5-6, 45. Leknevî, er-Ref' ve't-tekmîl, str. 23, 59. a.mlf., al-Ecvibetu'l-fâḍıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile, Halep 1384/1964, str. 47. Mahmud Esad Seydişehri, Târîh-i İlm-i Hukuk, Istanbul 1331, str. 204. Brockelmann, GAL (Ar.), III, 235-245. M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbu'l-Ḫaṭîb, Kairo 1361/1942, str. 16-18, 20, 21. a.mlf., en-Nuketu'ṭ-ṭarîfe, Kairo 1365, str. 3-5. Sabri Şakir Ansay, Islamsko pravo u povijesti prava, Ankara 1954., str. 39, 40. C. Zeydan, Adab (Dayf), II, 161. Mustafa es-Sibai, es-Sunne, Kairo 1961., str. 451, 463, 467, 469, 471. M. Esad Kılıçer, Pristaše Re'ya u islamskom fikhu, Ankara 1963., str. 48, 49. Muhammed Hamîdullah, Državna uprava u islamu (tr. Kemal Kuşcu), Istanbul 1963., str. 31. M. Abdurrahman el-Mubârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî, Kairo 1386/1967, I, 162-164, 166, 169-170. Sezgin, GAS [Ar.], I/3, 31-50. Subhî es-Sâlih, ʿUlûmu'l-ḥadîṯ i muṣṭalaḥuh, Bejrut 1969., str. 210, 266, 347, 383, 384. Abdulkadir Sener, Kıyas Istihsan Istislah, Ankara 1974., str. 128, 129. M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-meẕâhibi'l-fiḳhiyye, Kairo, ts., II, 175. a.mlf., Ebu Hanife, Kairo 1976.Velîd el-A'zamî, Medresetu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1404/1983.Mustafa Uzunpostalcı, Život Ebû Hanîfe i njegovo mjesto u islamskom fikhu (doktorska teza, 1986.), Institut društvenih nauka SU, str. 56-202 (prikaz, ostalo). İsmail Hakkı Ünal, Imam Ebu Hanifino razumijevanje hadisa i hadiske metode hanefijske sekte (doktorska teza, 1989), AU Institut društvenih nauka. Ahmed Amin, Ḍuḥa'l-Islam, Kairo, ts., II, 176-180, 182, 183; III, 274. Abdulhalîm el-Cündî, Baṭalu'l-ḥurriyye ve't-tesâmuḥ fi'l-Islam, Kairo, str., str. 32, 33. Sayyid Afîfî, "et-Tajdîd fi'l-Islâm, el-muceddidûn fi'l-ḳarni'ṯ-ṯânî al-hijrî, el-Imâm Ebû Ḥanîfe", ME, IX/1 (1939), str. 105, 106, 168, 368-371, 420. Abdulalîm, “Maʿrifetu’l-meẕâhib”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslamiyye, I/1, Teheran 1960., str. 163-177 (prikaz, ostalo). Abdülganî Ahmed Nâcî, “Ebû Ḥanîfe ve ḥürriyetü'r-reʾy”, ME, XLVI/3 (1974), str. 323-328 (prikaz, ostalo). M. Abdurreşîd en-Nu‘mânî, “Mekânetü Ebî Ḥanîfe fi’l-ḥadîṯ”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXIV/1, İslamâbâd 1989, str. 27-67 (prikaz, ostalo). Halim Sabit Şibay,

"Ebû Hanîfe", İA, IV, 20-28. R. Paret, “Istihsan”, isto, V/2, str. 1217-1219 (prikaz, stručni). J. Schacht, “Ebu Ḥanīfa al-Nuʿmān”, EI2 (eng.), I, 123-124. U. F. Abd-Allah, “Ebū Ḥanīfa”, EIr., I, 295-301.

Njegovi pogledi na Akaid.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Ebu Hanife, koji je odrastao u periodu kada su Havâriđi, Đehmiyye, Mu‘tezile, Muşebbihe, Kaderiyye, Đebriyye, Murđie i Šiije počeli da se formiraju kao sekte vere, jedan je od učenjaka koji su postavili temelje za formiranje Ehl -i--sunne akaida sa svojim pogledima na veru i kelam (teologiju). Naročito u razgovorima koje je vodio sa učenjacima iz različitih gledišta o glavnim pitanjima veroispovesti iz ranog perioda, kao što su Božanska svojstva, kader, murteb-kib kebir i tekfir, on je otkrio principe vere koje je usvojila većina islamskog ummeta te ih je branio sa jakim dokazima. Među svojim savremenicima, postoje prvi teolozi koji su zastupali različite poglede kao što su Ca‘d b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Abdulkerîm b. Acred, Zurâre b. A‘yen ve Şeytânuttâk. Neki od važnih učenjaka hariđija koji su delimično svačali period u kome je živeo Ebu Hanifa su: Yezîd b. Ebân er-Rekāşî, Şîa’dan Hişâm b. Hakem, Mu‘tezile’den Dırâr b. Amr i Ebu’l-Huzeyl el-Allâf. U izvorima o stavu Ebu Hanife prema metodi kelama moguće je prikupiti različite podatke u tri grupe:

1). Ebu Hanife je prihvatio da se bavi naukom o kelamu kao fard-ı kifaje, započeo je svoj naučni život baveći se kelam-mom (teološkim pitanjima), obrazovao se u naučnim sredinama kao što su Kufa i Basra te postao izvanredan učenjak kelama, te je nastavio svoj rad na ovoj temi celoga života. U stvari, imam Šafija je prihvatio Ebu Hanifu kao osnivača nauke o kelamu (Taskoprizade, II, 67), a Bagdadi je izjavio da je on bio prvi od teologa Ehl-i--sunneta među pravnicima, (Usulu'd-din, str.308). Kasnije su učenjaci kao što su İbnu’s-Subkî, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi, takođe usvojili ovo mišljenje, a isto mišljenje dele i savremeni pisci M. Zâhid Kevserî, Ali Sâmî en-Neşşâr ve İnâyetullah dele isto mišljenje.

2). Ebu Hanife se prvo bavio naukom kelama, ali je kasnije, misleći da as‘habi nisu bili zauzeti pitanjima vere, smatrao je važnijim da reši probleme sa kojima se ljudi suočavaju u praktičnim stvarima, te je napustio nauku kelama te aw okrenuo fikhu, da se više nikad nije bavio time, (Muvaffak b. Ahmed al-Makki, str. 51-53; Ali Abdulfettah el-Magribi, str. 21).

3). Ebu Hanifa je kelam (teologiju) prihvatio kao jednu od nauka za koju nije dozvoljavao učiti je te je zabranio svojim učenicima, a posebno svom sinu Hamadu, da se bave ovom naukom. Pored Amr b. Ubeyd-ea, jedan koji je u tenzihu bio, a drugi u tešbihu, što predstavlja dva ekstrema, prokleo je Mukātil b. Suleyman-a, (Kadi Abdulcebbar, str. 266; Temimi, I, 113). Prva dva pogleda su prilično bliska jedna drugoj.

Kod oboje se navodi da je Ebu Hanifa ulazio u teološke rasprave i bio među prvim predstavnicima nauke o kelamu, koja je još bila u periodu formiranja, što se čini tačnim. Atribucija nekih rasprava o teološkim pitanjima Ebu Hanifi i njegovo usvajanje racionalnosti u određenom smislu pribjegavanjem re'y-u i kiyasu u sistemu fikha, dokaz su da je imao teološku ideju. Činjenica da je bio previše zauzet pitanjima fikha nakon određenog perioda svog života, mora da proizilazi ne iz činjenice da nije smatrao dozvoljenim da se bavi pitanjima kelama, već da mu nije bilo potrebno mnogo rada na ovoj oblasti nakon što je izneo svoje stavove o osnovnim principima veroispovesti, te da je takođe bilo mnogo fikhskih pitanja koja su čekala na rešavanje. Činjenica da se njegov el-Vaṣiyye ile er-Risâle', koji sadrži savete koje je davao svojim učenicima pre svoje smrti, odnose na teološka pitanja, ukazuje da on nije izgubio interesovanje za teološka pitanja, (İnâyetullah İblâğ, str. 21). Što se tiče predanja da je Ebu Hanifa odustao od bavljenja pitanjima akaida zato što se as'habi nisu upuštali u diskusiju o pitanjima verovanja, malo je verovatno da bi ona bila autentična. Zato što je el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim takođe zastupao potpuno suprotan stav. Prema onome što se ovde navodi, Ebu Hanifa je uvideo da su se uslovi u periodu as'haba promenili, i zbog pojave različitih političkih i intelektualnih dešavanja u islamskom svetu, smatrao je potrebnim da razmotri pitanja akaida kako bi utvrditi principe vere.Iako nije bilo neslaganja među muslimanima u vezi sa akaid-om tokom as'habskog perioda, kao rezultat sukoba koji su nastali sa kraja prvog (-I-) veka Hiđre, bilo je dozvoljeno ljudima različitih pogleda da prave tekfir jedni prema drugima te da ubijaju jedan drugoga. Prema Ebu Hanifi, to je učinilo neophodnim da se utvrde principi verovanja sa sigurnim dokazima pozivajući se na Kur'an i autentične (sahi) hadise, (el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, str. 11-12). Ovo slabi mogućnost glasina da on ne smatra za pravo da se bavi naukom kelama. Prema učenjacima koji prihvataju da su ove priče možda istinite, govor koji Ebu Hanifa nije našao za s'hodno da se uključi, nije zasnovan na Kur'anu i Sunnetu, sa druge strane, koji je pod uticajem stranih kultura ili ima za cilj da brani zapad, a ne desnicu, te ima za cilj da ukaže da su stavovi protivnika apsolutno pogrešni bez obzira na sve, teološke su rasprave. Kao rezultat toga, Ebu Hanife nije bio protiv nauke o kelamu u apsolutnom smislu, (Taskoprizade, II, 154-159; Beiazizade, str. 35-46). Ebu Hanife opisuje fikh kao "poznavanje odredbi koje se tiču stvari koje će koristiti ili štetiti ljudima na ovom i na budućem svetu", te naziva nauku koja se bavi odredbama akaid-a kao "el-fikhu'l-ekber". To ukazuje da on smatra da je akaid superiorniji od fikha (jurisprudencije) koja ispituje praktična pravila. Ebu Hanifa je, nakon što je putovao po regionima Kufe, Basre, Bagdada i Hidžaza, gde su se sukobljavale različite veroispovesti te upoznao stavove koje su branile sebe u ovim regionima, pokušao da utvrdi islamsku veru iz njenih originalnih izvora ispitivanjem Kur'ana i hadisa koji se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Ako je neko ko prihvata tekstove svog protivnika sa kojim se raspravlja, definitivno je koristio prenete dokaze, a ako tekstove ne smatra dokazima, definitivno je koristio mentalne dokaze, (Ebu'l-Hayr, str. 134-135). U stvari, koristio je racionalne dokaze u svojim diskusijama sa ateistima, vršio je poređenja koja „stvari čine posebnim" kako bi uverio svoje protivnike, a ponekad je pribegavao metodi rasprave o mogućnostima na čijim su principima istaknuti u Kur'an-u (a.m.). Uglavnom je uzimao Kur'an kao osnovu u svojoj doktrini te je iz njega izvodio verovanje, iako je ponekad koristio hadise, one koji su sadržavali odredbe suprotne Kur'anu nije uzimao u obzir, smatravši ih kao izmišljotine. Jer, po njemu, bilo koja reč koja ima odredbe suprotne Kur'anu ne može pripadati Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, str. 26-27; Beyâzîzâde, s. 50-70; Ebu'l-Hayr, str. 200-204).

Hz.Ali je jedan od ljudi čiji je stav Ebu Hanifa imao koristi u oblasti akaida. Zato što je Ebu Hanifa, nazivajući svoje protivnike „braćom pobunjenicima“ koja su se borila protiv njega, video Hz.Ali-ju kao prvog učenjaka koji je pronašao rešenja za teološke probleme te objasnio da je imao velike koristi od ovog metoda jer je procenio da čak i oni koji su počinili veliki greh kao što je ubistvo, da su i oni vernici, (er-Risale, str. 69). Sastao se sa Zeyd b. Ali-om, Muhammed el-Bâkır-om, Ca‘fer es-Sâdık-om i Abdullah b. Hasan b. Hasan-om, te je imao koristi od njih u smislu akaid-a. Od drugova tabiina Abdullah b. Mes’ûd-a, Muâz b. Cebel-a, Hasan Basrî-a, Atâ b. Ebû Rebâh-a, Saîd b. Museyyeb-ea, Umer b. Abdulazîz-a, stavovi ovih učenjaka su, takođe, oblikovali njegov akaid. Osim ovih, prenešeno je da je imao koristi i od Huseyin b. Hâris ve Ebu’l-Kāsım el-Cedelî-a. Teološke stavove Ebu Hanife, napisali i preneli Ebû Yûsuf, Ebû Mutî‘ el-Belhî i Ebû Mukātil es-Semerkandî. To je moguće otkriti iz knjiga kao što su:

el-ʿÂlim ve’l-muteʿallim,

el-Fıḳhu’l-ekber,

el-Fıḳhü’l-ebsaṭ,

kao i iz akaidskih rasprava pod nazivom

er-Risâle i

el-Vaṣiyye.

Međutim, veoma je teško bez grešaka odrediti njegove teološke stavove. Autori koji istražuju aspekt akaid-a Ebu Hanife, ponekad mu pripisuju različite poglede na istu temu u prethodno pomenutim izvorima, činjenica da akaid-ove poslanice nije pisao on, već da su pisali njegovi učenici, i zato što ovi traktati sadrže termine kao što su araz, cevher, zât, sıfat, mûcize i keramet, za koje se smatra da su se pojavili u kasnijim periodima, njihova pripadnost tome je kontroverzna, jer neki rukopisi rasprava sadrže različite podatke i stoga među faktorima koji otežavaju utvrđivanje njegovih teoloških stavova pominju mogućnost nekih kasnijih dodataka njegovim delima. Pre svega, u knjigama slojeva daju se ekstremne ocene o hvaljenju i omalovažavanju Ebu Hanife, dosežući preteranost i potcenjivanje. U međuvremenu, prema njegovim pristalicama, značajno je da se on prikazuje kao osoba koja zaslužuje Hz.Poslanikovu (s.a.v.s.) pohvalu, a prema njegovim protivnicima kao štetni bid'at koji treba učiniti tekfirom. Ovo je problem zbog kojeg je potrebno oprezno tretirati informacije u ovim izvorima. U stvari, Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî je zabeležio da su ih neki ljudi koji su pripadali Kaderij-ama i Râfıza-jama, pripisali Ebu Hanifi kako bi promovirali svoje sujeverje verovanja, (et-Tabsir, str. 185). Iako su u poslanicama akaida koje su mu pripisivali njegovi učenici uneti neki dodaci, mišlenje je blisko konsenzusu da one sadrže njegove stavove uopšteno. To potvrđuje činjenica da stavovi Ebu Džafera et-Tahavi-ja u akaid-u, u kojoj je naveo da je preneo stavove Ebu Hanife i njegovih učenika o verovanju, kao i stavove u gore pomenutim raspravama, to potvrđuje.Termini araz, cevher, zât, sıfat, mûcize i keramet u relevantnim raspravama možda su im dodati kasnije, te nije mala mogućnost da ih je Ebu Hanife spomenuo. Jer, kao i oni koji su živeli u njegovo vreme, Ca‘d b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Şeytânuttâk, Hişâm b. Hakem, su teolozi koji su koristili iste termine, a Ebu Hanife je takođe, poznato je, da je pisao i raspravljao sa Cehm b. Safvân-om i Şeytânuttâk-om.

Moguće je sumirati Ebu Hanifine teološke stavove na sledeći način:

1). Božanstvo.

Sva bića je stvorio Allah Teâlâ iz ničega (la min šej). Neprekidni poredak neba i zemlje, preobražaj bića iz jednog stanja u drugo, izlazak deteta iz materice sa lepim likom jasni su dokazi postojanja sveznajućeg i mudrog Tvorca. Kao što um vidi da je nemoguće da brod koji plovi među pobesnelim talasima nastavi svoj put bez veštog kapetana, on takođe smatra nemogućim da univerzum postoji i da se odvija na uređen način bez dobrog i svemoćnog Tvorca, (Beyâzîzâde, s. 75-85). Svaka osoba može svatiti da Allah Teâlâ postoji razmišljajući o njima. Iz tog razloga, svaka odrasla i inteligentna osoba dužna je verovati u Allah-a Teâlâ, čak i ako ne naiđe na verski poziv. Imena i atributi se ne mogu pripisati Allah-u Teâlâ rasuđivanjem; Može se opisati samo imenima i pridevima koje sebi pripisuje. Njegova suština je kao irade, hayat, kudret, kelâm, sem‘, basar, zâtî; Ima de facto atribute kao što su stvaranje, obezbeđivanje izdržavanja, oživljavanje i ubijanje. Njegovi atributi su neodvojivi od njegove suštine. Sva njegova imena i atributi su predvečni i nijedno od njih nije hadis. Iako su Božanska dela predvečna, ona koja se dešavaju sa ovim radnjama (maf'ul) su hadisi. Allah Teâlâ nije slučaj ili telo, On nema ravnog ili sličnog, (Bejazizade, str. 90-127, 212-219). Jedan je, ne po broju, već u odsustvu Njemu jednakog ili sličnog. Osim Božanske suštine, nijedan od atributa ne liči na stvorenja i njihove atribute. Sura Ihlas to izražava. Priroda atributa kao što su yed, nefs, vech, nüzûl koji se pripisuju Allah-u Teâlâ u tekstovima ne može se znati. Oni se ne mogu uporediti sa organima i radnjama stvorenja, niti se mogu objasniti te'vilom kao što to čine ljudi iz I'tizala. Jer, kao u primeru objašnjavanja „jed” moč, tumačenje ovih atributa čini da oni nisu Božanski atributi. Allah Teâlâ je postavio Arš iznad nebesa, bez potrebe za njim. Allah Teâlâ, koji nema potrebu da bude na mestu, je sa svojim stvorenjima, ne sam po sebi, već uz Svoje znanje i Božansku pomoć, (Ebû Hanîfe, el-Vaṣiyye, str. 73; Beyhakī, str. 540, 572; Beyâzîzâde, str. 186-198). Allah-a Teâlâ će vernici u raju videti kako On Teâlâ želi i na nama nepoznat način, (Darimi, str. 15). Iako u nekim izvorima postoje glasine da je Ebu Hanife pripisivao supstantivnost Allahu Teâlâ, one su prihvaćene kao neautentične, (Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 50; krş. Makdisî, I, 84-85).

2). Halku’l-Kur’ân – Ljudi Kur’an-a.

Stavovi koji se pripisuju Ebu Hanifi po ovom pitanju su različiti te se mogu sabrati u tri tačke:

a). Neophodno je verovati da je Kur'an samo Allah-ova Teâlâ reč, nije dozvoljeno raspravljati o tome da li je stvoren ili nije, (Tamimi, I, 175-176).

b). Kur'an je stvoren, jer je sve stvoreno osim Allaha Teâlâ. U stvari, pošto nije dozvoljeno zakleti se nečim stvorenim, zakletva data Kur'anu nije se smatrala valjanom, (Hatîb, XIII, 383-384; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 238).

c). Kur'an je Allah-ova Teâlâ reč i nije stvorena, ali način na koji izgovaramo Kur'an i pišemo ga, stvoren je, (Ebu Hanife, el-Fıkhu'l-ekber, str. 58; Bejazizade, str. 175 -179).

Druga predaja, koja tvrdi da je Ebu Hanifa prvi izneo stav da je Kur'an stvoren, ili je izmišljena od strane onih koji žele da ga ocrne, ili je nepotpuna. Možda je po prvi put Ebu Hanifa rekao da je izgovaranje Kur'ana stvoren, ali su njegovi protivnici to nepotpuno preneli kao "Kur'an je stvoren". Da je Ebu Hanife tvrdio da je Kur'an stvoren, Buhari, koji kritikuje neke od njegovih stavova, trebalo je da ga kritikuje i po ovom pitanju.

Međutim, Buhari nije pripisao takvo mišljenje Ebu Hanifi u svom delu Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, koje je posvetio temi Halku'l-Kur'ân - Ljudi Kur'an-a. Eš'arîa nije spomenuo Ebu Hanifu među onima koji prihvataju da je Kur'an stvoren u njegovom Maḳālât-u. Moguće je da je prva predaja odražavala njegov stav u vreme kada nije smatrao prikladnim da se uključi u raspravu o ljudima Kur'an-a. Treća predaja mora biti konačno mišljenje Ebu Hanife. U stvari, neki izvori beleže da je Ebu Jusuf šest meseci razgovarao o pitanju ljudi Kur'ana sa svojim učiteljem te se na kraju složio sa njim oko gledišta da je „Kur'an Allah-ova Teâlâ reč, te da nije stvoren, nevernik je onaj koji kaže da je stvoren", (Hatîb, XIII, 383-384; Beyhakī, str. 321-322). Ovo ukazuje da je Ebu Hanifin pogled na ljude iz Kur'ana pretrpeo neke promene.

3). Sudbina

Sve što se dešava u univerzumu odvija se prema Božanskoj odredbi i nesreći. Jer, u Kur'anu (na primer, videti el-Kamer 54/49, 52-53; Junus 10/34, 99):

49. Mi sve s mjerom stvaramo, (Korkut)

52. I sve što su uradili u listovima je, (Korkut)

53. i sve, i malo i veliko, u retke je stavljeno. (el-Kamer 54/49, 52-53), (Korkut),

Zatim:

34. Reci: "Može li ijedno vaše božanstvo stvarati iz ničega, zatim da to ponovo učini?" Reci: "Allah stvara iz ničega, zatim će to ponovo učiniti!" Pa kuda se onda odmećete? (Korkut)

99. Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici? (Junus 10/34, 99), (Korkut),

i u hadisima (el-Muvettaʾ, "Kader", 14; Tirmizi, "Iman", 4)., se jasno kaže da je sve pisano pre nego što je stvoreno, i da se ono što se dogodilo dogodilo po ovom pisanju. Allah Svemogući zna sve što će se desiti, uključujući dobro i loše, sa Svojim predvečnim znanjem te je zapisao to u Levh-i Mahfuz-u u skladu sa svojim znanjem, (Bejazizade, str. 266-279).Međutim, nije primoravao vernike na verovanje, a nevernike na neverovanje, te je svakome davao mogućnost da svojom voljom čini svoja dela. Jer, Allah Teâlâ je svačiju sudbinu ispisao tako da će je oni svojom voljom ostvariti. Dakle, čovek se ne rađa kao vernik ili nevernik (said ili šaki) od svoje majke; Nevernik može biti kad je vernik, a vernik kad je nevernik, (Zabidi, II, 9). Allah Teâlâ je taj koji stvara radnje robova, a sluga želi da deluje i vrši to. Ako je sluga bio kreator njegovih postupaka, trebalo bi da bude u stanju da ih čini kako želi i da radi šta hoće. Moć (istitâat) da vrše svoje radnje se daje slugama u vreme akcije, a ne pre akcije. Da je sluga imao ovu moć pre čina, ne bi mu trebao Allah Teâlâ; Međutim, u Kur'anu se navodi da su sluge uvek u potrebi za Allaha Teâlâ, (Fatir 35/15; Muhammed 47/38):

15. O ljudi, vi ste siromasi, vi trebate Allaha, a Allah je nezavisan i hvale dostojan. (Fatir 35/15), (Korkut)

38. Vi se, eto, pozivate da trošite na Allahovu putu, ali, neki od vas su škrti - a ko škrtari, na svoju štetu škrtari, jer Allah je bogat, a vi ste siromašni. - A ako glave okrenete, On će vas drugim narodom zamijeniti, koji onda kao što ste vi neće biti. (Muhammed 47/38)), (Korkut).

Istitâat se ne može dati sluzi čak ni nakon što je izvršio svoje delo; jer, u ovom slučaju, delo mora nastupiti bez predrasuda, što je nedozvoljeno. Stvarajući Istitâat kod sluge, Allah Teâlâ je stanje robove akcije, a rob je vlasnik radnje koristeći ovaj istitaat u pravcu dobra ili zla. Uprkos svim ovim objašnjenjima, Ebu Hanifa je sigurno svatio da ne može rešiti problem sudbine tako što će se osloboditi kontradikcije između slobode i nužnosti. Jer, po njemu, nije moguće da oko gleda u sunce, niti da um konačno reši pitanje sudbine i postupaka slugu, (Beyâzîzâde, str. 150-165, 182-183, 243-254; Ebü'l-Hayr, s. 170-178).

4). Poslanstvo.

Međutim, istinita su i čuda koja su pokazali Poslanici (a.s.). Čudo Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) inšikaku'l-kamera i njegovog mi'radža, takvi su događaji. Poslanici (a.s.) su bili zaštićeni od mnogoboštva, velikih i manjih grehova. Međutim, moguće je rukovanje manjim greškama. Iako su osnovni principi religija koje su doneli svi Poslanici (a.s.), činili su jedinstven sistem zasnovan na principu tevhida, njihove sekundarne odredbe (šerijat) mogu biti različite, (Beyâzîzâde, str. 198-200, 311-336). Osoba koja veruje u Allaha Teâlâ, ali ne prihvata Poslanstvo poslednjeg Hz.Poslanika (s.a.v.s.), takođe se smatra da ne veruje u Allaha Teâlâ. Jer, verovanje u njega je jedna od Allah-ovih Teâlâ naredbi (en-Nisa 4/65). Stoga, svako ko veruje u Allaha Teâlâ mora da prihvati i Poslanstvo Hz.Muhammed-a (s.a.v.s.), (Ebu Hanife, el-ʿAlim ve'l-mute'alʻlim, str. 23; Bejazizade, str. 318-336).

5). Âhiret.

Istina je muka u mezaru; jer je to naznačeno u Kur'anu (et-Tevbe 9/101;

101. Među beduinima oko vas ima licemjera, a ima ih i među stanovnicima Medine, koji su u licemjerstvu spretni - ti ih ne poznaješ, ali ih Mi poznajemo. Njih ćemo na dvostruke muke staviti, a zatim će biti u veliku patnju vraćeni. (et-Tevbe 9/101), (Korkut)

Zatim:

47. A za sve nasilnike i druga će kazna prije one biti, ali većina njih ne zna. (et-Tur 52/47), (Korkut).

Oni koji ne veruju u muke u grobu su članovi Đehmije. Pravo je da ljudi oživljeni budu posle smrti i da se njihova dela odmere. Ebu Hanife ima različite poglede na pitanje dolaska Deđala koji je prihvaćen kao jedan od predznakova Sudnjega dana, i silazak Hz.Isa (a.s.), kao i večnosti Đenneta (Raja) i Đehennema (Pakla). Pojava Deđala i silazak Hz.Isa (a.s.) nisu uključeni u neke od rukopisa koji pripadaju el-Fikhu'l-ekber-u. Gore pomenuti predznaci kijameta (apokalipse, smaka sveta) nisu uključeni u delo Beyâzîzâde Ahmed Efendi-je, koji je sakupio i preuredio pet poslanica koje odražavaju stavove Ebu Hanife. Ovo pojačava mogućnost da je pitanje pojava Deđala i silazak Hz.Isa (a.s.) kasnije dodate u poslanice Ebu Hanife. Prema onome što se navodi u Akaid poslanicama, Ebu Hanifa prihvata da su Đennet i Đehennem večni (el-Vasiije, str. 75; el-Fıkhu'l-ekber, str. 62). U nekim drugim izvorima se navodi da je verovao da Đennet i Đehennem nisu večni i da sve stvoreno mora da nestane, (Hatîb, XIII, 399-400; Vehbî Suleyman Gāvecî, s. 38-39). Međutim, Ebu Hanife, koji je izneo ovo gledište, može se reći da je pogrešno pripisivati mu ovo, jer je podvrgao Cehm b. Safvân-a kritici sve do tekfira. Međutim, iako je Ebu Hanifa pružio dokaz o večnosti Đenneta, on nije spomenuo nikakve dokaze koji dokazuju večnost Đehennema, (el-Fıḳhu'l-ebsaṭ, str. 52).

Prema İbn Kayyim Munzir b. Saîd-ovom izveštaju, Ebu Hanifa i njegovi sledbenici bili su mišljenja da je Đennet u kome je stvoren Hz.Adem (a.s.) jedan od vrtova sveta, (Hadi'l-ervah, str. 53-54). Sa druge strane, u el-Fıkhu'l-ebsat, navodi se da su Đennet i Đehennem stvoreni, a kao dokaz za to je dat ajet koji kaže da je Allah Teâlâ stvorio sve, (el-En'am 6/102):

102. To vam je Allah, Gospodar vaš, nema drugog boga osim Njega, Stvoritelja svega; zato Njemu robujte; On nad svim bdi! (el-En'am 6/102), (Korkut).

6). Pitanje imana (Islamska veroispovest, verovanje) i greha.

Prema stavovima koji se pripisuju Ebu Hanifi, iman se sastoji od elemenata znanja, potvrđivanja i ispovedanja. Da bi osoba imala iman, ne samo da mora bez sumnje imati određeno znanje , već i potvrditi tačnost ovih informacija te usmeno objasniti svoju odluku, (el-ʿÂlim ve'l-müteʿal'lim, s. 11; İbn Hazm, III, 227, 228; Ebu'l-Hayr, str. 183). Ništa od ovoga samo po sebi nije dovoljno za iman. U suprotnom, vernicima treba da se smatraju licemeri koji kažu da veruju iako to u srcu ne odobravaju, te ljudi Knjige koji ne odobravaju njihovo Poslanstvo iako znaju da je Hz.Muhammed (s.a.v.s.) pravi Poslanik. Međutim, licemeri koji su ustrajavali u tome da ne potvrđuju istinu u Kur'anu, držali su se u statusa nevernika, (el-Munâfikun 63/1;

1). Kad ti licemjeri dolaze, oni govore: "Mi tvrdimo da si ti, zaista, Allahov poslanik!" – I Allah zna da si ti, zaista, Njegovo poslanik, a Allah tvrdi i da su licemjeri pravi lašci. (el-Munâfikun 63/1), (Korkut).

Zatim:

146. Oni kojima smo dali Knjigu znaju Poslanika kao što sinove svoje znaju, ali neki od njih doista svjesno istinu prikrivaju. (el-Bekare 2/146), (Korkut).

Zatim:

20. Oni kojima smo Knjigu dali poznaju Poslanika kao što poznaju sinove svoje; oni koji su sebe upropastili, pa - oni neće vjerovati. (el-En'âm 6/20), (Korkut).

Ponovo, u Kur'anu se navodi da su neki od ljudi Knjige nagrađeni đennet-om u zamenu za njihovo ispovedanje istine svojim jezicima, (el-Maide 5/85),:

85. I Allah će im, zbog onoga što govore, kao nagradu džennetske bašče dati, kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno boraviti; a to će biti nagrada za sve one koji dobra djela čine. (el-Maide 5/85), (Korkut),

što ukazuje da je usmeno priznanje jedan od elemenata imana, (Bezzazi, II, 201-202).

Sa druge strane, moguće je reći da Ebu Hanife smatra znanje i odobravanje suštinskim, a ispovedanje sporednim elementima, smatrajući da su domišljatost i odobravanje dovoljni da se stekne kvalifikacija vernika, (el-ʿAlim ve'l-muteʿallim, str. 31). Jer, po njemu, jezik i iman (ispovest) su neophodni za sprovođenje svetovnih odredaba. Na to ukazuje i činjenica ta da je osoba koja pod pritiskom izražava suprotno od onoga u šta veruje, prihvaćena kao vernik. Kao što se razume iz nekih Ebu Hanifinih izjava (ibid, str. 11, 17-18), pošto iskrena afirmacija čini suštinski element imana, nema povećanja ili smanjenja imana; dakle, iman svih vernika, uključujući i Poslanike (a.s.) i meleke (anđele), ista je ili je slična jedna drugoj. Iako se navodi da je usvojio stav da će se iman povećati ili smanjiti, ovo kazivanje je u suprotnosti sa njegovim opštim pogledom na iman.

Jer, da bi došlo do povećanja ili smanjenja imana, akcija mora biti jedan od njegovih elemenata. Međutim, prema Ebu Hanifi, delo nije deo imana, već element koji se dešava posle imana u verskom životu. Čovek ne veruje u Allaha Teâlâ i Hz.Poslanika (s.a.v.s.) zato što klanja i posti, naprotiv, klanja i posti te ispunjava druge Božanske zapovesti jer veruje u Allaha Teâlâ i Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U stvari, u Kur'anu je iman odvojena od dela traženjem od ljudi da prvo veruju, a zatim da čine dobra dela, (el-Maide 5/69);

69. Oni koji su vjerovali, pa i oni koji su bili jevreji, i sabijci, i kršćani - oni koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili - ničega se oni neće bojati i ni za čim oni neće tugovati. (el-Maide 5/69), (Korkut).

Zatim:

40. Ko učini zlo, biće prema njemu kažnjen, a ko učini dobro - bio muškarac ili žena, a vjernik je - u Džennet će; u njemu će imati u obilju svega, bez računa. (el-Mu'min 40/40), (Korkut).

Jedan od dokaza za to je činjenica da su neki od farzova žena u periodi i porodilji neispravni. Prema Ebu Hanifi, činjenje greha ne udaljava vernika iz verovanja. Jer, u Kur'anu se navodi da kvalitet verovanja među onima koji čine preljubu i ubistvo nije izgubljena, (el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, str. 27-28), te se navodi da oni koji učinite i mrvicu dobročinstva bit će nagrađeni za to. Hz.Ali je i one koji su se borili protiv njega nazvao vernicima.Da je činjenje greha učinilo vernika iz vere, Hz.Ali je trebalo da smatra nevernicima one koji su počinili čin ubistva, koji se posle mnogoboštva smatra najvećim grehom. Ovo takođe odražava stav as'haba, (Ebu'l-Hajr, str. 190).Postupanje kojem će vernici biti podvrgnuti na onom svetu zbog svojih greha treba prepustiti Allahu Teâlâ; ako želi, oprostit će, ako želi, nanosit će muku. Prema ovome, može se zaključiti da će samo Poslanici (a.s.) i ljudi koji imaju objašnjenja o njima u tekstovima, direktno ući u Đennet, (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, str. 18; Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd, str. 382-383). Vernik mora reći sa čvrstim izrazom: „Ja sam zaista vernik"; jer, verovanje (iman) ne prihvata nikakvu sumnju. Hz.Ibrahim-ovo izražavanje svog verovanja na ovaj način (el-Bekare 2/260) je dokaz za to:

260. A kada Ibrahim reče: "Gospodaru moj, pokaži mi kako mrtve oživljuješ!" - On reče: "Zar ne vjeruješ?" - "Vjerujem" - odgovori on - "ali bih da mi se srce smiri." - "Uzmi četiri ptice" - reče On - "i isijeci ih, pa pojedine komade njihove stavi na razne brežuljke, zatim ih pozovi, brzo će ti doći. Znaj da je Allah silan i mudar". (el-Bekare 2/260), (el-Bekare 2/260), (Korkut).

7). Tekfir.

Prema Ebu Hanifi, ljudi mogu podlegnuti tekfiru gledanjem na sopstvene deklaracije, njihov način ibadeta te po njihovoj odeći, koje se smatraju verskim simbolima, (el-ʿÂlim ve'l-muteʿal'lim, str. 24). Osoba koja poriče Božanska svojstva ili ih upoređuje sa osobinama stvorenja, ne veruje u kadar, ne prihvata odredbe koje su jasno navedene u Kur'anu, smatra činjenje grehova zakonitim te negira čak i slovo Kur'ana, smatra se tekfir-đijom. Međutim, osoba koja tumači (tefsir) ili objašnjava (te'vil) Kur'an te izvodi zaključke ili ne usvaja određene veroispovesti na osnovu hadisa koji se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), ne može se smatrati tekfir-đijom, (el-Fıḳhu'l-ebsaṭ, str. 37-38; Beyâzîzâde, str. 105-106, 149, 200, 278, 307). Iako se u nekim izvorima navodi da je Ebu Hanifa pravio tekfir od svojih protivnika koji su tumačili Kur'an na različite načine (Ibn el-Humam, str. 323-324), to je u suprotnosti sa njegovim tolerantnim stavom prema tekfiru. Prema ovoj situaciji, osoba koju je učinio nevernikom mora da je poricala princip čija je odluka sama po sebi očigledna.

Prema Ebu Hanifi, Hz.Poslanikovi (s.a.v.s.) roditelji su umrli u skladu sa svojom prirodom (Fıtrat)*, a ne kao nevernici. Iako u nekim izvorima postoji mišlenje koje izražava suprotno, utvrđeno je da je to zbog greške u prepisivanju u nekim njegovim raspravama, (el-ʿÂlim ve'l-muteʿal'lim, str. 7; Vehbî Suleyman Gāvecî, str. 257-258).

(PS: Samir B: Fıtrat*- الفطرة - Termin koji izražava sve osobine koje osoba poseduje urođeno.

Reč „fitra" potiče od korena „fatr", što znači „cepati, deliti na dva dela; stvarati, izmišljati", i koristi se u smislu „stvarati, imati određene sposobnosti i sklonosti". Pošto je prvo stvaranje zamišljeno kao cepanje apsolutnog ništavila i nastanak bića, ono se izražava rečju „fitra". Shodno tome, „fitra" se odnosi na fundamentalnu strukturu i karakter svih oblika postojanja u trenutku stvaranja, i njihovo početno stanje, koje još nije pod uticajem spoljašnjih uticaja (Ibn Abdulber, XVIII, 57 i dalje; Lisanu'l-ʿArab, „fṭr" čl.; Tadžu'l-ʿarus, „fṭr" čl.). Zbog ove osnovne strukture koju je Alah dao vrstama tokom stvaranja svega što postoji, reč fatir, koja potiče iz istog korena, pominje se kao jedno od Alahovih imena u Kuranu (npr. videti el-Anam 6/14; Fatir 35/1; az-Zumar 39/46).

U Časnom Kur'anu, glagoli i imenice izvedeni iz korena fatr koriste se dvadeset puta u devetnaest stihova, a u jednom od njih (ar-Rum 30/30), reč fitrat se koristi sa glagolom iz istog korena (videti M.F. Abdulbaki, al-Muʿcem, „fṭr" čl.). Hadisi takođe pružaju opširno objašnjenje reči fitrat i drugih reči iz istog korena (videti Vensink, al-Muʿcem, „fṭr" čl.). Posebno je razjašnjenje značenja reči „fitra" u hadisu: „I okreni svoje lice ka religiji poput Hanifa, ka prirodi u kojoj je Allah stvorio čovečanstvo" (ar-Rum 30:30), i „Svako ljudsko biće se rađa u prirodnoj prirodi; zatim ga roditelji čine Jevrejinom, hrišćaninom, zoroastrijcem (ili čak politeistom, prema drugoj tradiciji)" (Buhari, „Džana'iz", 79, 92; Muslim, „Hadar", 22-25), ključno za razumevanje teoloških, etičkih i pravnih pitanja kao što su ljudska sudbina, sloboda izbora i određivanje verskog i pravnog statusa muslimanske i nemuslimanske dece. Međutim, pojavile su se ozbiljne razlike u mišljenjima, posebno zato što hadisi na ovu temu imaju određene probleme i u pogledu sadržaja i autentičnosti. Mnogo različitih perspektiva o pitanju prirode istražuje se u egzegezi, komentarima hadisa i drugim izvorima, a najznačajniji je Ibn Abdu'l-Bar el-Namarijev el-Temhid, koji detaljnije razrađuje ovu temu i služi kao izvor za kasnija dela.

a) Značajan broj učenjaka, posebno selefijskih učenjaka, tvrdio je da reč „fitra" znači „islam" u relevantnim tekstovima. S'hodno tome, hadis, koji znači „Svako ljudsko biće je rođeno u prirodnoj sklonosti", pokazuje da je islam prirodna, izvorna i urođena religija čovečanstva i da se kasnije preobraćenje u druge religije zbog uticaja okoline smatra odstupanjem od izvorne i prirodne sklonosti. Štaviše, hadis koji počinje sa „Pet stvari su deo prirode..." (Buhari, „Libas", 63, 64; Muslim, „Taharah", 49-50) takođe ukazuje da „priroda" znači „muslimanstvo". To je zato što je praksa šišanja brkova pomenuta u ovom hadisu praksa koju je prvi put uveo i tradicionalizovao islam (Ibn Abdulber, XVIII, 76). Prema ovom gledištu, deca nemuslimana se takođe smatraju muslimanima i tretiraju se kao takva na ovom i budućem svetu.

b) Fitra znači „početak, nepromenljiva različita verovanja koja je Bog predodredio svakoj osobi na početku stvaranja i konačna sreća ili nesreća koja iz toga proizilazi". Shodno tome, ljudi će se na kraju vratiti u stanje u kojem ih je Bog stvorio na početku (al-A'raf 7:29); oni koji su prvobitno stvoreni kao vernici umreće sa verom, dok će oni stvoreni kao nevernici umreti sa neverovanjem.

Međutim, pošto se stanje dece pri njihovom prvom stvaranju ne može znati, hadis koji kaže da se svako ljudsko biće rađa sa fitrom nastavlja: „Zatim će ih roditelji učiniti hrišćanima, Jevrejima, zoroastrijancima ili muškarcima“, ukazujući da će se sa decom na ovom svetu postupati prema religijama njihovih roditelja.

c) Fitr se odnosi na priznanje i zavet koji je Allah Teâlâ uzeo od potomaka Adema pre nego što su došli na ovaj svet u koji su verovali (el-A'raf 7:172).

d) Hadis koji kaže da se svako dete rađa prema svojoj prirodi odnosi se samo na one koji su rođeni kao muslimani; Jer ako bi svi bili stvoreni kao muslimani, ne bi imalo smisla da Allah kaže: „Stvorili smo mnogo džina i ljudi za Pakao“ (el-A'raf 7/179) i donosi druge odluke u vezi sa nevernicima.

Najverovatnije od ovih stavova, i ono koje dobija na popularnosti, jeste stav da priroda predstavlja pozitivne sposobnosti i sklonosti, kao što su sklonost ka prepoznavanju svog Tvorca, duhovna čistota i druge osobine koje je Bog podario ljudskoj prirodi u trenutku stvaranja. Usvajajući ovo tumačenje, Ibn Abd el-Bar je kritikovao druge stavove o prirodi, izražavajući sumnje u autentičnost hadisa na kojima se zasnivaju i navodeći njihovu suprotnost razumu i iskusstvu (at-Tamhid, XVIII, 70, 74, 82, 83, 87, 88-90). Isti autor opisuje urođenu prirodu ljudi kao „sigurnost i vođstvo“ i navodi da se reč „hunafa“ u svetom hadisu „Stvorio sam sve svoje robove kao hanife“ (Muslim, „Raj“, 63; Musnad, IV, 162), odnosi na „sigurnost i vođstvo“ (at-Tamhid, XVIII, 70-71). Prema njegovom mišljenju, u ovom gledištu, koje generalno zastupaju pravnici i teolozi, nije moguće da urođena priroda nosi odlučujuća značenja kao što su verovanje i neverovanje, prepoznavanje i odbacivanje, vođenje i greška. Jer kada se dete rodi, ono ne može da shvati ni verovanje ni neverovanje. Zaista, Kuran kaže da se ljudi rađaju ne znajući ništa (an-Nahl, 16:78). Stoga je koncept urođene prirode u odnosu na novorođenčad odraz njihovog stvaranja, prirode i temperamenta. To ukazuje na to da su oni generalno čisti i zdravi u pogledu svoje prirode; mogu da izaberu verovanje ili neverovanje tek nakon što dostignu punoletstvo. Da su ljudi stvoreni u verovanju ili neverovanju od samog početka, nikada ne bi mogli da promene svoja verovanja. S'hodno tome, prirodu treba shvatiti kao „tendenciju da se prihvati istina“ (Kurtubi, XIV, 29). Ljudi se generalno rađaju na svet sa fizičkom, duhovnom i mentalnom predispozicijom da osećaju, percipiraju, misle ispravno i veruju. Jedan od hadisa koji ukazuje da se deca rađaju u skladu sa prirodom glasi: „Kao što se životinja rađa od životinje čije je stvaranje završeno. Jeste li ikada videli mladu životinju rođenu sa odsečenim ušima i usisanim grlom?“ Dodatak u formi je važan dokaz za one koji tumače koncept prirode prema ovom drugom shvatanju (isto, XIV, 29). Izraz u hadisu o prirodi, „... Zatim ga roditelji učine Jevrejinom ili hrišćaninom...“, pokazuje da je čista priroda i sklonost religiji kod dece podložna promenama u skladu sa različitim uticajima tokom detinjstva.

Ibn Tejmija, iako prihvata stav koji tumači prirodu kao islamsku, smatra da je drugi stav verovatan uz neke modifikacije (Derʾü taʿâruži'l-ʿaḳl wa'n-naḳl, VIII, 359-535). Shodno tome, ako se priroda shvati kao „stvaranje deteta podjednako sklonog dobru i zlu, verovanju i neverovanju“, onda se dete prihvata kao da dolazi na svet kao prazna ploča. Ovo gledište protivreči stihu koji hvali prirodu i naređuje njeno održavanje (al-Rum 30:30) i hadisima. Zaista, prema Ibn Tejmiji, odsustvo izraza „ili musliman“ u nastavku hadisa o fitri, „... Zatim ga roditelji učine Jevrejinom, hrišćaninom...“, ukazuje da fitra u suštini znači „islam“ ili barem „sklonost ka islamu“ (ibid., VIII, 444-445).

Dalje, Ibn Tejmija, sa pristupom značajnim u smislu istorije islamske misli, tvrdi da je linija ljudske prirode orijentisana ka prepoznavanju i ispovedanju Božje religije, odnosno Boga, i da nema potrebe čak ni pripremati nove uslove za razvoj deteta u tom pravcu. Dovoljno je eliminisati negativne uslove i faktore svojstvene dečjoj prirodi koji bi ga sprečili da raste na pravom putu, otvarajući tako put njegovim prirodnim sposobnostima (isto, VIII, 453-455, 462-463). Ibn el-Atirov pogled na prirodu je takođe u ovom pravcu (an-Nihaja, III, 457). Dela kao što su ona Haje b. Jakzanova dela, napisana u žanru filozofskih romana u islamskom svetu, rezultat su ove optimističke filozofije, koja crpi svoju osnovu iz Kurana i Suneta u vezi sa ljudskom prirodom (Ibn Tufejl, Haj b. Jakzan, predgovor izdavača, str. 5-101).

Na osnovu koncepta prirode, izneti su različiti stavovi u vezi sa situacijom u zagrobnom životu dece koja umru pre nego što dostignu pubertet.

a). Situacija u zagrobnom životu svih onih koji umru u detinjstvu zavisi od Božje volje, jer samo Bog zna šta bi uradili da su živeli.

b). Deca vernika ulaze u Raj, dok situacija dece nevernika zavisi od Božje volje.

c). Deca vernika idu u Raj, a deca nevernika u Pakao.

d). Sva deca su predodređena za Raj.

e). Deca nevernika postaju sluge stanovnika Raja.

f). Deca nevernika ulaze u Raj ili Pakao nakon što budu iskušena. Ibn Abd el-Bar napominje da većina usvaja ovo drugo gledište (et-Temhid, XVIII, 96-97). Oni koji reč „fitra“ shvataju kao „islam“ ili „predraspodela za prihvatanje istine, sigurnosti i pravednosti“ uglavnom tvrde da će deca nevernika, kao i deca muslimana, ući u Raj. Ovi naučnici takođe navode, između ostalih dokaza, izjavu u hadisu o fitru, u kojoj se navodi da se deca politeista, kao i deca muslimana, rađaju sa prirodnom sklonošću (Buhari, „Džana'iz“, 92, 93; Musnad, V, 9) kao dokaz za svoj stav.

Muslimanski maloletnici podležu istim pravilima kao i odrasli u vezi sa pitanjima kao što su nasleđivanje, imovina i sahrane. Iako su pravila koja nemuslimanska deca treba da poštuju kontroverzna, većina učenjaka je prihvatila ova pravila u svetskim stvarima iz religije njihovih roditelja i navela da, sa izuzetkom zaštite njihovih života tokom ratnog vremena, ista pravila utvrđena za nemuslimane treba da važe i za njih; to je bila praksa kroz istoriju.

Pošto priroda predstavlja fundamentalne karakteristike svojstvene ljudskoj prirodi, kako duhovno tako i fizički, intervencije na određenim delovima ili organima tela u estetske svrhe, koje menjaju fundamentalnu strukturu, smatrane su delima usmerenim na kvarenje prirode. Islamski učenjaci, uzimajući u obzir hadise na tu temu, smatrali su takve intervencije verski neprihvatljivim. Međutim, postoje mnoga različita mišljenja o tome koje radnje predstavljaju mešanje u prirodu i kakvi su njihovi propisi (M. Osman Šibejr, IV/9, str. 161-221).

Postoje i drugi hadisi koji sadrže reč „fitra“, i daju im se različita značenja. Ovi hadisi navode da se pet ili deset stvari smatraju „fitrom“ (ili „prirodom“). To su stvari vezane za izgled i čistoću, kao što su obrezivanje, brijanje, sečenje noktiju, uklanjanje dlaka ispod pazuha, šišanje brkova, puštanje brade, korišćenje misvaka (misvaka), njuškanje vode, pranje između prstiju i čišćenje (Buhari, „Libas“, 63, 64; „Istiʾẕân“, 51; Muslim, „Taharah“, 49-50, 56). Reč „fitra“ u ovim hadisima generalno znači „običaj i sunnet“.

Ibn el-Atir objašnjava ovaj kratak opis kao „verske principe kojih bi se muslimani trebali pridržavati, a o kojima su se složili prethodni proroci i šerijat“ (en-Nihaja, III, 457).

BIBLIOGRAFIJA

Râgıb el-İsfahânî, el-Mufredât , “fṭr” umetnost. Lisânu'l-ʿArab , “fṭr” umetnost. Tâcu'l-ʿarûs , “fṭr” umetnost. et-Taʿrîfât , “fıṭra” umetnost. Tehânevî, Keşşâf , “el-fıṭra” umetnost. MF Abdulbâkī, al-Muʿcem , “fṭr” md. Wensinck, al-Muʿcem , “fṭr” umetnost. Musned , IV, 162; V, 9. Buhari, “Cenâʾiz”, 79, 92, 93, “Libâs”, 63, 64, “İstiʾẕân”, 51. Muslim, “Hader”, 22-25, “Dženet”, 63, “Harah”, 49-50, 56. Ibn Tufayl, Ḥay b. Yaḳẓân (ur. Fârûk Sa'd), uvod izdavača, Bejrut 1974, str. 5-101. Gazali, Iḥyāʾ , III, 54, 56, 72, 74. Zamahšeri, el-Kashshaf (Bejrut) , III, 222. Ibn el-Athir, an-Nihayah , III, 457. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafātīḥ el-Gayb , IV, 16. Kurtubi, el-Jamiʿ , XIV, 24-29. Ibn Hajar, Fatḥ al-Bārī , Kairo 1959, XII, 458-459; XIV, 295. Munâvî, Feyżü'l-ḳadîr , Bejrut 1972, V, 33-34. Nevevi, Šarhu Muslim , III, 146-148; XVI, 16, 270. Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî , Bejrut 1348, XXII, 44. Ibn Taymiyyah, Derʾü taʿârużi'l-ʿaḳl wa'n-naḳl , Rijad 1401/1981, VIII, 359-535. Ibn Abdulbar, al-Tamhīd , Titvan 1987, XVIII, 57-141. L. Gardet, Dieu et la destinée de l'homme , Pariz 1967, str. 333-334. Kerim Yavuz, Razvoj religijskih osjećaja i misli kod djece , Ankara 1982, str. 106-114. Beyza Bilgin, Dijete u islamu , Ankara 1987, str. 17-27. M. Osman Shubeyr, “Aḥkamû cirrâḥati't-tecmîl”, Majallatu'ş-shari'a ve'd-dirâsâti'l-Islamiyye , IV/9, Kuvajt 1408/1988, str. 161-221. DB Mac donald, “Fitra”, İA , IV, 627-628. a.mlf., “Fıṭra”, EI 2 (eng.) , II, 931-932.).

8). Imam.

Prema Ebu Hanifi, koji je prihvatio da šefa države biraju vernici koji se okupljaju i konsultuju, posle Hz.Ebu Bekra i Hz.Umara, Hz.Ali je najčestitiji od as‘haba; u pravu je i u svojim neslaganjima sa protivnicima, (Nevbahti, str. 14). Ali-jev sin, koji želi da poboljša poslove Ummeta, dostojniji je halifata, a ne Emevija i Abasida koji su silom preuzeli upravu. U zavisnosti od ovog mišljenja, Ebu Hanifa je prihvatio borbu Imama Zejda i članova Ehl-i-Bejta protiv sadašnje administracije kao legitimne, te ih je čak i podržavao. Međutim, na osnovu ovoga nije moguće reći da su šiiti usvojili svatanje imamata, kako tvrde neki šiitski pisci, (M. Rıza el-Hakimi, str. 347-348). Jer, Ebu Hanifa nikada nije video imamet kao pravo dato ehli-bejtu, već je smatrao da su samo oni koji su bili članovi ehli-bejta dostojniji imameta od ostalih, (Inajetullah Iblag, str. 190- 191; M. Ebu Zehre, str. 160-165). Sa druge strane, prenosi se da je smatrao da vrline as‘haba treba ocenjivati po naređenju halifata, što je stvarno stanje, te da je neophodno povinovati se halifi koji je preuzeo upravu, iako na silu. Međutim, percipira se da Ebu Hanifa ima sklonost prema Hz.Alij-i i njegovoj deci, te svi prihvataju da je podržavao članove Ehl-i-Bejta koji su se odupirali onima koji su silom preuzeli upravu. Kao što se vidi iz ispitivanja izvora koji daju informacije o njegovim raspravama, Imam-i Azam Ebu Hanifa bio je jedan od prvih mislilaca koji su pokušali da utvrde islamsku veru na osnovu Kur'ana i autentičnih hadisa koji nisu bili tome suprotni, on je, kao rezultat političkih, intelektualnih i teoloških podela koje su se desile u islamskom svetu, zauzeo to mesto.Pored prenosa, nije zanemario um, pravio je racionalna poređenja kako bi objasnio pitanja vere, te se klonio uticaja stranih kultura jer su mu misli oblikovali Kur'an, autentični (sahi) hadisi i svatanja uglednih as‘haba. Njegovi stavovi o glavnim pitanjima islamske veroispovesti izazvali su veliki odjek među učenjacima, a većinu ovih stavova usvojili su i razvili učenjaci selefija i ešarija, a posebno maturidija.

Koliko je poznato, on je prvi upotrebio racionalne dokaze, koji su primenjeni da dokaže postojanje Allaha Teâlâ protiv mušrika, čiji su principi istaknuti u Kur'anu, a koji su kasnije nazvani “ihtirâ’” i “inâyet”, kao i to da je rekao da je svet stvoren od “lâ min şey” - iz ničega, takođe je prvi put uspostavio kontakt da je imao spoljašnju egzistenciju u izvesnom smislu pripisujući “şey’iyyet” Allahu Teâlâ. …

(“ihtirâ“ – الاختراع, Termin kelama, što znači izvestiobjekat koji nema primer, a takođe je i naziv jednog od razvijenih dokaza da dokaže postojanje Allaha Teâlâ., vidi. (ITHBAT) İSBÂT-ı VÂCİB - إثبات الواجب , Pojam kelama i filozofije u smislu dokazivanja postojanja Allaha Teâlâ., dalje vidi. YARATMA - Najčešća reč u islamskim izvorima kao arapski ekvivalent stvaranja su ljudi; U rečniku, infinitiv je imenica u značenju „stvoriti, doneti, izmisliti nešto novo od nečega, proizvesti, izmeriti (ceniti)“ i metaforički „poklopiti, nadoknaditi“. Kreacija iz istog korena znači „stvaralaštvo, priroda, temperament osobe“, priroda, moral, tabiat - narav, priroda, ćud, huy – navika, hâlik – الخالق, Jedno od Allah-ovih Teâlâ imena (esma-i husna). To je pridev iz infinitiva narod sa značenjem stvorenje „stvoreno“ te znači „Tvorac“. Stručnjaci za arapski jezik se slažu da je osnovno značenje reči narod „uvažavanje”. Turski odgovor koji je dao prevodilac Asım Efendi je „ocenjivati i meriti“ (Kamus prevod, III, 835).

Narod je moguće definisati kao „Onoga koji stvara narod na planski i svrsis‘hodan (u izvesnom smislu svesno) način“, polazeći od značenja „raditi nešto odmereno i skladno“. Druga definicija halika, koja se može bukvalno koristiti samo za Allaha Teâlâ, je „Onaj koji izmišlja stvari bez njihove glavne supstance i modela“ (Ragıb el-Isfahani, el-Mufredat, „hlk“ md.; Ebu'l-Beka, str 430; prevod Kamus, III, 835). Hal’lak – خلاق, Stvoritelj, Stvoritelj svega, Uzvišeni Allah, Svemogući Allah.

Inâyet – العناية - Izraz filozofije u smislu Allah-ovog Teâlâ univerzalnog znanja i uvažavanja univerzuma. Iako se reč "inajet", što u rečniku znači "želeti, ciljati, voditi računa, dati značaj", ne pominje se u Kur'anu, ona se u hadisima nalazi doslovno (vidi Vensinck, el-Mu'cem , "ʿanj" md.). U islamskim izvorima je široko rasprostranjena upotreba milosti, koja se generalno pripisuje Allah-u Teâlâ, kao inajetullah, što znači Allah-ova Teâlâ pomoć, milost, zaštita i briga; U tom smislu, milost je suštinski svojstvena Božanskim imenima kao što su muhejmin, rezzak, hafiz i mukit.

“lâ min şey’” - iz ničega.

“şey’iyyet” - Ovde Maturidi navodi da “şey’iyyet” nije nešto drugo u smislu tradicije, to je samo ime koje izražava (dokazuje) postojanje. Utvrđeno je da pripisivanje nečega biću samo izražava postojanje i uzvišenost njegove suštine. Allah Teâlâ je toga dostojan".).

… Ebu Hanife je, praveći razliku između atributa (Zâtî) i prideva (sıfat), verovatno je prvi put podelio Božanske atribute na njihove suštinske i stvarne delove te je tvrdio da su svi oni drevni, odbacujući na taj način razumevanje suštine (sıfat) Cehmija i Mu'tezila. Sa jedne strane, on je bio pionir selefa govoreći da je neophodno verovati i “bilâ keyf” – (Istiva je Allah- ov Teâlâ atribut čija nam je priroda nepoznata (bilâ keyf - čak i proizvoljno). To je najprikladniji način da se veruje da se Allah Teâlâ uzneo na Arš-u na način koji je dostojan Njegove Teâlâ suštine, iako je slobodan od toga da se nalazi na mestu i u pravcu, i da se ne pribegava bilo kakvom tumačenju po ovom pitanju.)., sa druge strane, neke od njih se objašnjavaju (te’vil) implicitno, a neke otvoreno, on je izneo alternativni pogled na poređenje (teşbih) i ta'til akidu.

Ebu Hanife, zastupajući umereno gledište između Đehmiija i Hasviija po pitanju ljudi Kur'ana, postavio je osnovu za razliku između bukvalnog i samogovora koji su napravili teolozi Ehl-i-sunneta. Đehmiije, koji su verovanje u sudbinu smatrali neophodnim te prihvatali da ona ima moć da deluje na volju sluge, udaljili su se od svatanja prinude rekavši da čovek može biti nevernik dok je vernik i vernik kada je nevernika, te onih (Hasviija) koji spoznaju vide kao dovoljno za verovanje, zasnivajući verovanje na elementima afirmacije, domišljatosti i priznanja, te svatanja koju vide samo ispovedanjem kao dovoljno. On (Ebu-Hanife) je to odbacio, suprotstavivši se selafi-jama, mutezili-jama i Havâriđi-jama, otkrivajući da je delo odvojeno od verovanja i na to da li će se ono povećati ili smanjiti. Tako je, postavljajući temelje umerenog sistema akaida u glavnim pitanjima vere, bio pionir u formiranju mezheba Ehl-i-sunne, kojoj je većina pripadala. U stvari, osim nekih manjih pitanja kao što su povećanje ili smanjenje verovanja (imana), odnos između verovanja (imana) i islama te izuzeci u verovanju (iman-u), Malik b. Enes, Šafija, i Ahmed b. Hanbel su podeljenog stava.Ebu Hanife-ove stavove o akaid-u su objasnili i širili Ebû Ca'fer et-Tahâvî uglavnom je u okviru selefi-jskog razumevanja, i Ebu Mansur el-Maturidi u statusu kelama. Ovaj sadržaj, koji su razvili učenjaci koji su kasnije pratili Maturidija, prenešen je do današnjih dana te je postao poznat pod imenom Maturidiije. Veroispovest Ebu Hanifea, u njegovoj knjizi pod nazivom İnâyetullah İblâğ el-İmâmu'l-Aʿẓam Ebu Ḥanîfe el-mutekellim, u delu njegove knjige pod nazivom Muhammed Ebu Zehre Ebu Hanife, Ebu'l-Hayr Muhammed Eyyub Ali je takođe ispitao skoro polovinu svog rada pod nazivom ʿAḳīdetu'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâturîdî.Ibnu's-Subki je napisao pesmu o raspravi u knjizi pod nazivom Manẓûmetu'n-nûniyye fi'l-ʿaḳāʾid (Ḳaṣîde fi'l-iḫtilâf beyne Ebî Ḥanîfe ve'l-Eş'arî) i o sukobu između Ebû Hanîfe i Ebu'l-Hasan el-Eş'arî-e, (Suleymaniye Bibliotk., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 297).U svojoj poslanici pod nazivom Ali el-Kārî Edilletü muʿteḳadi Ebî Ḥanîfe el-Aʿẓam fî ḥaḳḳı ebeveyi'r-Resûl (Suleymaniye Bibliotk., Damad İbrâhim Paşa, nr. 298/4), on je dokazao Ebu Hanifin stav o veri Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) roditelja. Debbağzâde Mehmed Efendi Risâle fî beyâni ḳavli Ebî Ḥanîfe (Suleymaniye Bibliotk., Kılıç Ali Paşa, br. 1040), Saçaklızâde Mehmed Risâle fî tavżîḥi ḳavli Ebî Ḥanîfe (Millet Bibliotk., Ali Emîrî, br. 938), Dârendeli Muhammed b. Ömer Risâle fî îżâḥı kavli Ebî Ḥanîfe (Suleymaniye Bibliotk., Şehzade Mehmed, br. 110/4), pokušao je da razjasni svoje stavove o verovanju (iman-u). Ebu Hanifu su oštro kritikovali hadiskih učenjaci selefijske akide zbog njegovih stavova da li će se verovanje povećati ili ne, te da je vera svih vernika slična, te stoga treba reći "ja sam pravi vernik" a ne " Nadam se da sam vernik". Osim toga, na osnovu priča nekih pripovedaća koji se smatraju lažovima, oni su u svoja dela uključili i priče da su Ebu Hanifu dva puta pozvali učenjaci kao što su İbn Ebû Leylâ i Sufyân es-Sevrî da se pokaje zbog neverstva i da njegovi stavovi neće biti poštovan jer je bio inovator (bid'at- đija). To su mu pripisivali Đehmijje, a ponekad i Murđije. Prema dostupnim izvorima, Buhari je prvi među onima koji kritikuju Ebu Hanifu. Buhari je kritikovao Ebu Hanifea koristeći frazu "Kāle ba'zu'n-nâs"- (jedan od ljudi je rekao) bez pominjanja njegovog imena u naslovima poglavlja Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Buhârî, "Îmân", 36; Vehbî Suleyman Gāvecî, str. 203-265), pomenuo je glasine u svojim drugim radovima da je bio član Muriđija, koji je naneo štetu veri islamu, (et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 81; M. Rızâ el-Hakîmî, str. 343).Ibn Hibban, jedan od muhadisa, pokušao je da ga prikaže kao osobu sa pokvarenom akid-om na osnovu snova o njemu nakon što je ispričao slabe predaje protiv Ebu Hanife, (el-Mecruḥîn, III, 63-72). Prihvaćeno je da je muhadisova kritika Ebu Hanifi bila uticajna na činjenicu da se on odnosio na razum, kao i na prenos. U stvari, njihovo omalovažavanje Ebu Hanife zasnovano na pričama pripovedaća optuženih za laž je protiv njihovih sopstvenih metoda, a njihovo pozivanje na snove nema naučnu vrednost. Zahid Kevsari priznaje da su ove priče izmišljene i širene naporima pripadnika naroda bi'dat-a koji su se suprotstavljali Ebu Hanifi (et-Tarhib, str. 299-307).

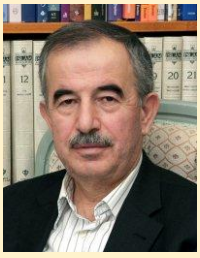
Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, jedan od mezheb istoričara, prikazao je Ebu Hanifu kao osnivača devete sekte Murđiija (Maḳālât, str. 138-139), dok su ga Nevbahtî i Ebu Hâtim er-Râzî imenovali i predstavili kao člana grupe Masıriije (el-Mazıriije) koju je tada vodio Murđii-jev Amr b. Kays el-Mâsır'ın (el-Mâzır), (Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 7; Kitâbu'z-Zîne, s. 269). Pripisivanje Ebu Hanife Murdžijama, među učenjacima postoju neki koji to povezuju sa predajom koju je preneo Gassân el-Kûfî, jedan od pripadnika ove sekte, kao i oni koji je povezuju sa Ebu Hanife-nim pogledom na verovanje, (iman). Prema drugoj grupi, Ebu Hanifa je prvi put bio jedan od haridžija, Mu'tezile učenjaci su kasnije opisali kao Murđiju Nâfiʿ b. Ezrak-a, pa su ga istoričari mezheba pratili i prikazali kao jednog od Murđiija. U stvari, u Ebu Hanife-nim raspravama o akaid-u, izraz „irđa" je korišten da se odnosi na sudbinu grešnika prema Božanskoj volji, (el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, str. 24). Međutim, to nema nikakve veze sa Murđi-jem, koji je opisan u istorijskim izvorima mezheba i koji kao osnovno gledište usvaja da greh ne šteti verniku. Da je to slučaj, njegovi učenici koji su usvojili i preneli njegovu akidu takođe bi podržali isto mišljenje. Međutim, oni su kritikovali Murđiju. Sa obzirom na to da Ebu Hanifin stav da su grešnici vernici, prihvataju svi iz ehli sunneta, uključujući i selefije. Dakle, postoji jasno da je njegovo pripisivanje Murđiji posledica činjenice da koncepti vezani za sekte još uvek nisu bili ustaljeni u tom periodu. U stvari, poznato je da su učenjaci ehli sunneta davali različita imena u vezi sa svakim od pitanja akaid-a, pošto se ovo ime još uvek nije koristilo za mezheb ehli sunneta, kojeg su počeli da formiraju tek za vreme vladavine Ebu Hanife. U stvari, učenjaci Mu'tezile nazvali su učenjake Ehl-i-sunne Mušebbihe zbog njihovih stavova o Božanskim atributima, dok Muđbire i Đebriyye zbog njihovih stavova o delima sluga i sudbine. Maturidi takođe poziva one koji tvrde da ljudi nemaju slobodnu volju i moć da deluju, te stoga delegiraju sve postupke svojih slugu Božanskoj volji i moći, (Teʾvîlât, str. 98). Ibn Hazm, koji kritikuje Ebu Hanifin opis verovanja (iman), prihvata ga kao najbližeg učenjaka ehli-sunnetu u Murdžiju, (el-Fasl, II, 265; III, 228). Šehristani je, sa druge strane, izjavio da se Ebu Hanifa ne smatra jednim od Murdžija, koji je tvrdio da greh ne šteti verniku te da je vera dovoljna, naprotiv, prihvatio ga je od Murdžija ehli sunneta, pošto je tvrdio da osoba koja je zgrešila treba da se plaši Allah-ove Teâlâ kazne (el-Milel, I, 141, 146). Nije ispravno uključiti Ebu Hanifu kao člana Đehemii-ja. Zato što je poznato da učenjaci koji pripadaju Mušebihi-ma i Hašvii-jama pripisuju Đemii-jama svakoga onog koji usvaja odricanja od Božanskih atributa. Osim toga, jasno je iz sahi predaja da je Ebu Hanife oštro kritikovao Đehemii-je, (vidi, na primer, İbn Hibbân, III, 15; Beyhakī, s. 321). Zahid Kevseri je napisao delo pod nazivom Teʾnîbu'l-Ḫaṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâẕîb kako bi dokazao da Hatib el-Bagdadi-jevim informacijama o Ebu-Hanifi ne može verovati. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Muallimî Ṭalîʿatü't-Tenkîl bimâ verede fî Teʾnîbi'l-Kevṣerî je odgovorio Kevseriju u svojoj knjizi mine'l-ebâṭîl. Kevseri je odgovorio na ovo svojim delom pod nazivom et-Terhîb binaḳdi't-Teʾnîb.Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın Kitâb ʿalâ Ḍırâr ve Cehm ve Ebî Ḥanîfe ve Ḥafṣ fi'l-maḫlûḳ'u ile (İbnu'n-Nedîm, s. 204) Şeyh Mufîd'in Risâle fi't-teşnîʾ ʿalâ Ebî Ḥanîfe'si de (A. Fâzıl el-Kāinî, s. 399), jedno je od dela koje kritikuje Ebu Hanifu.

Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, u Pet djela Imam-i Azama), Istanbul 1981., str. 11-33 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (u a.e.), str. 37-54 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Fiḳh al-Akbar (u a.e.), str. 58-64 (prikaz, ostalo). a.mlf., er-Risâle (u a.e.), str. 67-69 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Vaṣiyye (u a.e.), str. 72-75 (prikaz, ostalo). el-Muveṭṭaʾ, "Ḳader", 14. Buhari, "Iman", 36.a.mlf., et-Târîḫu'l-kebir, VIII, 81. a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 43, 100, 230. Tirmizi, "Iman", 4. Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî, str. 15. Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, str. 7, 10, 14. Ebû Hâtim er-Râzî, u Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellum es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye), Bagdad 1982., str. 269. Ebu Bakr el-Âcurri, el-Shari'a (nşr. M. Hâmid al-Fiqī), Bejrut 1983, str. 146-148 (prikaz, ostalo). Mâturîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, str. 382-383 (prikaz, ostalo). a.mlf., Teʾvîlât (nşr. M. Müstefîzürrahman), Bagdad 1983., str. 98. Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), str. 36-39, 63, 138-139. Tahâvî, ʿAḳīde (nşr. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Seha Publikacije), str. 37-55 (prikaz, ostalo). Makdisi, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 84-85. Ibn Hibban, el-Mecrûhîn, III, 15, 63-72. Ibn el-Nedim, el-Fihrist (Teceddüd), str. 204, 224. Kadı Abdülcebbâr, Faẓlü'l-iʿtizāl i Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunis 1343/1974, str. 250, 253, 266. Bagdadi, Uṣûlü'd-dîn, str. 258, 308. Husejn b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe i aṣḥâbih, Bejrut 1976., str. 45-46, 83. Ibn Hazm, el-Faṣl (Umayra), II, 265; III, 227, 228. Beyhakī, el-Asmâʾ ve 's-ṣıfât, str. 321-322, 540, 572. Hatîb, Târîḫu Başdâd, XIII, 331, 376-400, 415. Ibn Abdulber, el-Intiḳāʾ, Kairo 1350, str. 164-165 (prikaz, ostalo). Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, Kayseri Raşid Efendi Ktp., br. 496, v. 236a. Šahristani, el-Milel (Kîlâni), I, 141, 146. Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, str. 51-53 (prikaz, ostalo). Sabuni, el-Bidâye, str. 71, 85, 87, 89. İsferâyînî, et-Tabṣîr (Hût), str. 183, 184, 185, 195. Isa b. Seyfeddin el-Hanefî, er-Red ʿalâ Ebî Bekir el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Bejrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), str. 52-59 (prikaz, ostalo). Zehebî, A'lâmü'n-nübelâʾ, VI, 397, 400. a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 440. Ibn Qayyim al-Cevziyya, Ḥâdi'l-ervâḥ, Kairo, str. (Mektebetü Nehdati Mısr), str. 53-54 (prikaz, ostalo). İbnü's-Sübkî, Manẓûmetü'n-nûniyye fi'l-ʿaḳāʾid, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, br. 297, v. 54a-56b. Kureši, al-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 61. Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣid, II, 50. a.mlf., Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, Istanbul 1973., str. 157. Bezzâzî, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-A'ẓam (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, u Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe), Bejrut 1401/1981, II, 201-202. Ebû Abdullah İbnü'l-Vâzîr, Îṯârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Bejrut 1403/1983, str. 404. Ibn el-Humam, al-Musayere, Kairo 1317, 323-324, 327. Ibn Hadžer al-Hejtemî, al-Ḫayrâtü'l-ḥisân, Bejrut 1983., str. jedna stotina. Taşköprizâde, Miftâḥu's-sa'âde, II, 67, 154-208. Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 113, 126-127, 147-148, 175-180. Ali el-Kārî, Edilletü muʿteḳadi Ebî Ḥanîfe el-Aʿẓam fî ḥaḳḳı ebeveyi'r-Resûl, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Pasha, br. 298, v. 33a. a.mlf., Ferrü'l-ʿavn min müddeʿî îmâni Firʿavn, Istanbul 1294., str. 129, 143. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kairo 1949., str. 19-46, 50-150, 165-336. Zabidi, Ithâfü's-sade, II, 5, 6, 8, 9, 13, 14. Manastırlı İsmâil Hakkı, Mevâhibü'r-rahmân fî menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Istanbul 1310., str. 7, 13-15, 92, 154, 173, 183, 201-202. İnayetullah İblâğ, el-İmâmü'l-Aʿẓam Abu Ḥanîfe al-mutekellim, Kairo 1971., str. 21, 38-48, 139-163, 166-185, 190-191. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1976., str. 21-24, 160-180. Ali Sâmî en-Neşşar, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-Islâm, Kairo 1977., str. 227-241 (prikaz, ostalo). Semire Muhtâr al-Leysi, Cihâdü'ş-Şîʿa, Bejrut 1978., str. 217-218 (prikaz, ostalo). M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beirut 1401/1981, str. 12, 52-87, 107-109, 125, 154-155, 176, 240. a.mlf., et-Terhîb bin-naḳdi't-Teʾnîb (u Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb), str. 299-307 (prikaz, ostalo). M. Watt, Period formiranja islamske misli (tr. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981., str. 148, 167, 169, 177, 233. Ebü'l-Hayr M. Eyyûb Ali, ʿAḳīdetü'l-Islâm ve'l-Imâm al-Mâturîdî, Dhaka 1983, str. 89-230 (prikaz, ostalo).

M. Rızâ al-Hakîmî, Levle's-senetân le-heleke'n-Nu'mân, [izvan tiska] 1985., str. 260-261, 343, 347-348, 384-385. Ali Abdülfettah el-Mağribî, İmâmü Ehli's-sunne ve'l-cemâ'a Ebû Manṣûr el-Mâturîdî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Kairo 1405/1985, str. 20-22 (prikaz, ostalo). A. Fâzıl el-Kāinî, Mu'cemü autor-Shi'a, Kum 1405, str. 399. Vehbî Süleyman Gāvecî, Ebû Ḥanîfe en-Nu'mân, Damask 1407/1987, str. 38-39, 203-265. Ahmed Amin, Ḍuḥa'l-Islam, Bejrut, ts., II, 178-180, 197-198; III, 321-322. Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâmü'l-Buḫârî: muhâddiṣen ve faḳīhen, Kairo, str. (Mısrü'l-Arabiyye li'n-neşr ve't-tawzi'), str. 192-193 (prikaz, ostalo). Yusuf Ziya Yörükan, “Razvoj u islamskom akait sistemu i imam Ebu Hanifa”, AÜİFD, II-IV (1953), str. 75, 77, 78, 127, 129. Halim Sabit Şibay, "Ebû Hanîfe", İA, IV, 25.

Književnost.

Autor:



ALİ BARDAKOĞLU

Formiranjem i razvojem hanefijskog mezheba nastala su mnoga dela koja opisuju život Ebu Hanife, sadrže kritiku njegovih stavova ili odgovaraju na kritike, a nastala je i široka literatura na ovom polju. Katib Čelebi (Kesfu'z-zunun, II, 1836-1839) i Fuat Sezgin (GAS [Ar.], I/3, str. 33-37) navode imena tridesetak radova na ovu temu. Sa nedavnim studijama, može se reći da je napisano skoro 100 radova o Ebu Hanifi. Glavni su:

A). Objavljeno.

1. Ebû Yûsuf, İḫtilâfu Ebî Ḥanîfe i İbn Ebî Leylâ (nšr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kairo 1938). 2. Ibn Abu Shayba, Rudûd ʿala Ebî Ḥanîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kairo 1360). 3. Husejn b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe i aṣḥâbih (Haydarâbâd 1974; Beirut 1976). 4. Ibn Abdulber en-Nemerî, al-Intiḳāʾ fî feżâʾili'ṣ-ṣelâṣeti'l-eʾimmeti'l-fuḳahâʾ (Kairo 1350). 5. Muvaffak b. Ahmed al-Makki al-Kharizmi, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe (Haydarâbâd 1321, 1326; Beirut 1981). 6. Isa b. Ebu Bekr b. Eyyûb, es-Sahmü'l-muṣîb fi'r-red ʿale'l-Ḫaṭîb (Kairo 1932; alias Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Bekr el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, Bejrut 1985). 7. Sıbt İbnü'l-Cevzî, al-İntiṣâr ve't-tercîḥ li-meẕhebi'ṣ-ṣaḥîḥ (Kairo, ts.). 8. Zehebî, Menâḳıbü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî – Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kairo 1366). 9. Bezzâzî, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe (Haydarâbâd 1321; Beirut 1981; turski prijevod: Muhammed b. Ömer el-Halebî, Terceme-i Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Süleymaniye Kt str., 10 Čvorasti otac, br. 523). Suyûtî, Tebyîżü'ṣ-ṣaḥîfe fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Haydarâbâd 1317, 1334). 11. Shâmî, ʿUḳūdü'l-cümân fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân (nšr. Muhammed Molla el-Efgānî, Mekka 1398.-1399.). 12. Ibn Hajar al-Heytemî, al-Ḫayrâtü'l-ḥisân fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân (Kairo 1304, 1311, 1326; Beirut 1983; turski prijevod: Manastırl ı İsmâil Hakkı, Mevâhibü r -rahmân fî menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân, Istanbul 1310). 13. Ali al-Kari, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-A'ẓam (Haydarâbâd 1332). 14. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, ʿUḳūdü'l-cevahiri'l-münîfe fî dolleti meẕhebi'l-Imâm Ebî Ḥanîfe (Aleksandrija 1290;

Istanbul 1309). 15. Nureddin Mustafa roð. Muhammed Emîn el-Hüseynî, el-Meṭâlibü'l-münîfe fi'ẕ-ẕebbi ʿani'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Bağdad 1911., 1990.). 16. M. Zâhid Kevserî, an-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-tehadduṣ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe (Kairo 1365.); Aḳvemü'l-mesâlik fî baḥṣi pripovijest od Mâlik ʿan Ebî Ḥanîfe (Kairo 1360); Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâẕîb (Kairo 1942.; Bejrut 1981.). 17. Abdulevvel al-Kanpûrî, en-Nevâdirü'l-münîfe bi-menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Kanpur 1310). 18. Muhammed Ali b. Ghulam Muhammad, al-Cevâhirü'l-erbaʿa (perzijski, Madras-Indija 1272). 19. Abdulkuddûs el-Kadirî al-Bengalûrî, Teẕkiretü'n-Nu'mân (Bengalur 1312). 20. Ahmed Reşid Pasha, Politički prijevod Imam-i A'zama (Istanbul 1328). 21. Şemseddin Sivâsî, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (stih, Istanbul 1291). 22. Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ebû Ḥanîfe ve aṣḥâbühü'l-muḥaddiṯûn (u autorovom İʿlâʾü's-sunen [tom I, odjeljak III] Karachi, ts.).

B). Pisanje jedinica. 1. Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî, al-Muḫtelef beyne Ebî Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Suleymaniye Ktp., Vehbi Efendi iz Bagdada, br. 464). 2. Ebû İshak al-Shîrâzî, al-Muḫtaṣar fî ma'ḫtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Suleymaniye Ktp., Vehbi Efendi iz Bagdada, br. 507). 3. Ebü'l-Fazl Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe (Suleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, br. 677). 4. Sadreddin Muvaffak roð. Muhammed el-Hâssi, el-İbâne fi'r-red ʿalâ men şenneʿa ʿalâ Ebî Ḥanîfe (al-İbane fi'ẕ-ẕeb ʿan meẕhebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Pasha, br. 1567). 5. Şemsüleimme el-Kerderî, er-Red ʿalâ men yü'ânîdü Ebâ Ḥanîfe ve aṣḥâbeh (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, br. 779; drugi nazivi djela: el-Fevâʾidü'l-mühimme fi'ẕ- ẕebbi , ʿan Eb er-Red ve'l-intiṣâr li-Ebî Ḥanîfe imâmi fuḳahâʾi'l-emṣâr, Sezgin, [Ar.], I/3, str. 35). To je u prirodi odgovor na Gazalijeva gledišta u al-Manḫûlu. 6. Abdulaziz al-Bukhari, Risâle fî taḫṭıʾeti'l-İmâmi'l-İazzâlî Ebâ Ḥanîfe (Süleymaniye Book, İbrâhim Efendi, br. 860). 7. Bâbertî, en-Nüketü'ẕ-ẕarîfe fî tercîḥi meẕhebi Ebî Ḥanîfe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, br. 3613; također poznat kao er-Risâletü'n-naḍire li-meẕhebi'l-İmâmi'l-Aʿ ẓam, Sezgin, [Ar.], I/3, str. 35). 8. Ebü'l-Kāsım Abdülalîm b. Ebû Kāsım, Ḳalâʾidü ʿuḳūdi'd-dürer ve'l-iḳyân fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, br. 1176). 9. Ali el-Kārî, Risâle fi'r-red ʿalâ men zeyyefe meẕhebe Ebî Ḥanîfe (Suleymaniye Ktp., Âşir Efendi, br. 409; Esad Efendi, br. 1690). Napisana je kao odgovor na kritiku Imama al-Haremeyn al-Cüveynîja protiv hanefijske sekte. 10. Šehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Teẕhîbü'ṣ-ṣaḥîfe bi-nuṣreti'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, br. 3631). 11. Ebu Džafer Ahmed b. Abdullah al-Shirmâzî, Risâle fi'l-cevâb an i'tirâżâti'l-muḫâlifîn li-Ebî Ḥanîfe (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, br. 507). 12. Muhammed b. Muhammed b. Bilâl, Risâle fî tercîḥi mâ ẕehebe ileyhi Ebû Ḥanîfe (Suleymaniye Ktp., Serez, br. 329). 13. Ibrahim b. Husejn b. Ahmed Pîrîzâde, Risale fî meẕhebi'l-imâm (Suleymaniye Ktp., Âşir Efendi, br. 420). 14. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin roð. Muhammed, Menâkıb-ı İmam-ı A'zam (Suleymaniye Ktp., Esad Efendi, br. 2420; Vehbi Efendi iz Bağdata, br. 1248). 15. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Salt al-Hımmani, Faṣl fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe. Poznato je kao prvo djelo napisano o Ebu Hanifinim legendama. 16. Atîk b. Dâvûd el-Yemânî, Kitâbü'l-Beyân ve'l-burhân fî cümelin min feżâʾili'l-İmâmi'l-A'ẓam. 17. Hatîb el-Bağdâdî, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓam. 18. Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî,Feżâʾilü Ebî Ḥanîfe. 19. Şemsüleimme el-Kerderî, al-Fevâʾidü'l-mühimme fi'ẕ-ẕeb ʿan Ebî Ḥanîfe (er-Red ve'l-intiṣâr li-Ebî Ḥanîfe imâmi fuḳahâʾi'l-emṣâr). To je u prirodi odgovor na Gazalijeva gledišta u al-Manḫûlu. 20. Ebü'l-Hasan ed-Dîneverî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe i aṣḥâbih. 21. Muhammed b. Muhammed b. Nakīb, Menâḳıbü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe. 22. Ebü'l-Leys Muharrem b. Muhammed ez-Zeylaî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe i ṣâḥibeyh Ebî Yûsuf i Muḥammed b. al-Ḥasan. 23.

Nuh b. Mustafa er-Rûmî, ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-A'ẓam. 24. Abdulgafur b. Husejn b. Ali el-Elmaî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe (za primjerke posljednjih deset djela, vidi GAL [Ar.], III, 235-237; GAS [Ar.], I/3, str. 33-37).

C). Nedavne studije. 1. Sayyid Afîfî, Ḥayâtü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Kairo 1350). 2. Abdulhalîm al-Cündî, Ebû Ḥanîfe baṭalü'l-ḥürriyye ve't-tesâmuḥ fi'l-Islam (Kairo 1945). 3. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe: Ḥayâtühû ve ʿaṣruh ârâʾühû ve fiḳhüh (Kairo 1947., 1965.). Djelo je na turski preveo Osman Keskioğlu pod imenom Ebû Hanîfe (Ankara 1962). 4. M. Yûsuf Musa, Ebû Ḥanîfe ve'l-ḳıyemü'l-insâniyye fî meẕhebih (Kairo 1957). 5. Muhammad Shiblî Nu'mânî, Sîret-i Nu'mân. Urdsko djelo je na engleski preveo M. Hadi Hussain kao Imam Abu Hanifah: Život i djelo (New Delhi 1988). 6. Omer b. Ishak al-Hindi, al-Ġurretü'l-münîfe fî taḥḳīḳi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Bejrut 1986). 7. M. Rızâ al-Hakîmî, Levle's-senetân le-heleke'n-Nu'mân, ([izvan tiska] 1985.).

8. Habîb Ahmed Kîrânevî, Ebû Ḥanîfe i aṣḥâbüh (Bejrut 1989). 9. Vehbî Süleyman Gāvecî, Ebû Ḥanîfe en-Nuʿmân imâmü eʾimmeti'l-fuḳahâʾ (Dimaşk 1987; Bejrut 1407). 10. Inayetullah İblâğ, al-İmâmü'l-Aʿẓam Abu Ḥanîfe al-Mutakellim (Kairo 1987). 11. Mustafa al-Shekʻa, al-Imâmü'l-Aʿẓam Ebû Ḥanîfe en-Nu'mân (Kairo-Bejrut 1983). 12. şâkir zîb feyyâz, ebû ḥanîfe beyne'l-cerḥ ve't-taʿdîl (magistarski teza, 1396/1976, câmiatü'l-melik abdilaziz külliy-up-d). 13. Hilmi Merttürkmen, Bukharijevi prigovori Abu Hanifeu (doktorska teza, 1976., Ataturkovo sveučilište, Fakultet islamskih nauka). 14. Adil Bebek, Ebû Hanîfe i al-Fiqhü'l-ebsat u islamskom akaidu (magistarski rad, 1984., Institut društvenih nauka MU). 15. Mustafa Uzunpostalcı, Život Ebu Hanife i njegovo mjesto u islamskom fikhu (doktorska teza, 1986., Institut društvenih nauka SU). 16. Mahmood Hüseyin Ali, Osnovni pogledi Ebû Hanîfe na islamsko pravo (doktorska teza, 1988., Institut društvenih nauka IU). 17. İsmail Hakkı Ünal, Imam Ebu Hanifino razumijevanje hadisa i metoda hadisa hanefijske sekte (doktorska disertacija, 1989, AU Institut društvenih nauka).Neka od djela za koja se navodi da su napisana o Ebû Hanîfe u izvorima, ali čije kopije još nisu pronađene, su sljedeća: Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe; Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Hasan b. Ke's, Tuḥfetü's-sulṭân fî menâḳıbi'n-Nu'mân; Ebû Yahya Zekeriyya b. Yahyâ en-Nîsâbûrî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe; Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî, Kešfü'l-âṣari'š-šerîfe fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe; Jusuf b. Ahmed el-Mekkî es-Saydelâni, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe;Zahiruddin al-Mergīnânî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe; Muhammed b. Ahmed al-Şuaybî, Menâḳıbü'n-Nuʿmân; Cârullah ez-Zamahşerî, Şeḳāʾiḳu'n-nu'mân fî menâḳıbi'n-Nu'mân; Kureşî, ed-Dürü'l-münîfe fi'r-red ʿalâ Ibn Ebî Shaybe ʿani'l-Imâm Ebî Ḥanîfe ve al-Bustân fî menâḳıbi'n-Nuʿmân (autor al-Cevâhirü'l-muḍıyye [I, 49 - 63] daje sažetak drugog djela); Ebü'l-Kāsım Abdülalîm b. Ebû Kāsım, er-Ravżatü'l-ʿâliyetü'l-münîfe fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe; Šejh Abu Said, Menâḳıb-ı İmâm-ı Aʿẓam (na perzijskom); Osmanzâde Tâib Ahmed, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (na turskom).

BIBLIOGRAFIJA

Husejn b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe i aṣḥâbih (nšr. Ebü'l-Vefâ al-Efgānî), Haydarâbâd 1974., predgovor izdavača, str. elif-yâ. Kureşî, al-Cevâhirü'l-muḍıyye, I-III. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 842; II, 1287, 1680-1681, 1836-1839, 2015. Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, tur.ye. Osmanski autori, I, 95, 168; II, 117. Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I-XV, tur.ye. Brockelmann, GAL (Ar.), III, 235-237. Sezgin, GAS (Ar.), I/3, str. 33-37 (prikaz, ostalo). Shibli Nu'mani, Imam Ebu Hanifa: Život i djelo (tr. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988., predgovor, str. IV-X. Ahmet Ozel, Hanefijski učenjaci fikha, Ankara 1990., str. 12-13, 33, 65, 92, 127, 135.

ZÂHİRU’r-RİVÂYE - ظاهر الرواية

Uobičajeni naziv dela koje je napisao Hasan el-Šejbani (um. 189/805), koja sadrže osnovne stavove o periodu osnivanja hanefijskog mezheba.

Muellif - Autor:

EYYUP SAİD KAYA

U historiji hanefijskog mezheba, dela pod nazivom el-Aṣl, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, el-Câmiʿu’l-kebîr, es-Siyerü’l-kebîr i ez-Ziyâdât koje je napisao Šejbani, nazvana su zâhiru’r-rivâye, jer je utvrđeno da su jaka u smislu pripovijedanja, a "mesâilu'l-usûl/el-usûl" jer je njihov sadržaj bio temelj Hanefijskog fikha. Među ovim delima, El-Asl, koje je prvi put napisao Šejbani, predstavlja period kada je hanefijski krug još uvek delovao u Kufi, skrećući pažnju kao delo koje najviše odražava jurisprudenciju u Ebu Hanifinom krugu u poređenju sa drugim tekstovi.Iako Šejbani, koji je napisao delo o različitim fikhskim poglavljima, nije sakupio ova dela u knjigu, ova dela nisu doživljavana kao nezavisni tekstovi jedni od drugih i prihvaćeni su kao delovi velikog teksta koji je uključivao bab sistematski oblikovan u krugu Ebu Hanifea, te je nazvan el-Asl. el-Asl je u literaturi poznat i kao el-Mebsut. El-Camiʿu's-sagir je igrao važnu ulogu u oblikovanju osnovne linije hanefijskog mezheba, jer uključuje stavove sudske prakse u kojoj su povezani Ebu Hanife, Ebu Jusuf i Šejbani.U el-Câmiʿu’l-kebîr’u, Šejbani je zapisao svoje stavove o poslednjih dvadeset godina svog života, umesto da prenosi fikhsko delo hanefijskog kruga. Uzimajući u obzir karakteristike teksta i zapise o datumu pisanja, može se reći da je ez-Ziyâdât dodatak napisan na el-Câmiʿu’l-kebîr’u. Među tekstovima Zâhiru’r-rivâye, poslednje delo koje je Šejbani napisao je es-Siyeru’l-kebîr. Originalni tekst dela, koji je autor završio dok je bio sudija u Rakki, nije sačuvan, ali Šemsulejmme es-Serahsi je ovo delo preneo svojim rečima u komentaru koji je napisao na es-Siyeru’l-kebîr’u. Postoje razlozi koji opravdavaju prihvaćanje dela zâhiru’r-rivâye u različitoj kategoriji od ostalih tekstova koje je hanafijski krug proizveo u II (VIII.) veku u smislu predstavljanja fikh akumulacije Ebu Hanife i njegovih učenika. Ova dela, koja su napisana u cilju kodifikacije fikhskih pitanja u krugu Ebu Hanife, superiornija su od nâdiru’r-rivâyetskih dela po prihvatanju od drugih značajnih ličnosti hanefijskog kruga, pripadnosti autoru, njihovom obimu i karakteristike teksta. Zbog toga, rašireno gledište u hanefijskoj literaturi da dela u okviru zâhiru’r-rivâye dostižu sledeće generacije sa jačim lancima prenosa u poređenju sa drugim tekstovima koji se pripisuju Şeybânî’u, Ebû Yûsufʿu i Hasan b. Ziyâd’u, treba prihvatiti kao rezultat, a ne kao razlog zašto su ova dela prihvatljivija i poznatija. el-Asl, el-Câmiʿu’s-ṣaġīr i el-Câmiʿu’l-kebîr su prihvaćeni kao osnovni tekstovi zâhiru’r-rivâyeta, jer, uključuju sistem poglavlja fikha, razvijenih oko Hanefija. Podrazumeva se da se ovo razumevanje proteže na prve komentare i sažeta dela napisana na zâhiru’r-rivâyetu. U stvari, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (um. 334/945), jedan je od prvih autora koji je želeo da ponovo izrazi Šejbanijeva dela fikha, koristeći druga dela u svom el-Kafiju, ali je zadovoljan bio da u svom uvodu pomene ova tri dela kao izvor. Koncept Zâhiru’r-rivâyeta, podrazumeva se da je korišten kao termin u hanefijskoj literaturi IV. (X.) veka. Naime, isnadi (lanci) koji ove tekstove prenose na sledeće generacije, zapisi različitih primeraka, datumi nastanka skraćenica i komentara o njima, kao i proces razvoja koncepta retkih predaja, podržavaju ovo opredeljenje. Zâhiru’r-rivâye su prvi tekstovi zaštićeni autorskim pravima koji ističu da je nauka o fikhu postala nezavisna u pogledu predmeta, problema i jezika.U istoriji fikha, ova dela se mogu prihvatiti kao prva dela koja su zatvorena za raspolaganje drugim licima osim autora, sadrže stavove i rezonovanja autora, pisana su prema određenoj klasifikaciji i kompoziciji, u tom pogledu, oni sami po sebi predstavljaju razvojni proces.

Zapravo, dok el-Asl ističe da se kraj razdoblja tedvina približava u smislu stvaranja tekstova koji prikupljaju pripovijedanja i mišljenja određenih krugova i ljudi o fikh pitanjima pod komadima fikha i otvoreni su u određenoj mjeri za raspolaganje drugima, al-Jamiʿu'l-kebîr i as-Siyerü'l-kebîr imaju značajke prikladnije konceptu knjiga zaštićenih autorskim pravima. Karakterizacija nekih dela zâhiru'r-rivâye "eṣ-ṣaġīr" i "el-kebîr" iz vremena kada su napisana također ukazuje na ovaj fenomen. Dok je "eṣ-ṣaġīr", jedan od ovih prideva dodat da bi se razlikovale knjige sa istim imenom, korišćen za dela koja su po karakteristikama teksta bila bliža konceptu tedvina i koja je Šejbani napisao u ranijem periodu da odražavaju fikhsko delo u krugu Abu Hanifea, „al-kebir" je korišćeno za autorska prava koja je napisao autor kako bi otkrio svoje stavove u relativno kasnom periodu.U nekim delima kasnih klasičnih pravnika kao što je Ibn Abidin i u mnogim savremenim studijama, vidi se da je knjiga pod nazivom es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr prihvaćena kao šesti tekst zâhiru'r-rivâye'ta. Pretpostavlja se da je ovo prihvatanje zasnovano na pretpostavci da je es-Siyerü'l-kebîr uzeo ovo ime kako bi ga razlikovao od druge knjige napisane u ranijem periodu i pod nazivom "es-Siyer". Međutim, nije poznato da je Šejbani napisao samostalno delo pod naslovom es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr, dok autori sažetih i komentara koji su odigrali ulogu u razvoju koncepta zâhiru'r-rivâye nisu ukazali postojanje takvog dela.Studije o zâhiru'r-rivâye delima, koja čine osnovu hanefijske literature, kao što su ihtisar*, şerh*, tertip*, tehzip*, nazım*, nastavile su da postoje sve do procesa modernizacije.

(ihtisar* - الإختصار – Skraćenica. Pojam u smislu skraćivanja hadisa. Specijalizacija, koja podrazumeva "skraćivanje, pojednostavljivanje, uklanjanje nepotrebnih detalja" u rečniku, znači "skratiti i rezimovati hadith (hadis) na takav način da izražava značenja koja sadrži u manje reči". "Ekonomija, koja podrazumeva predaju dela hadisa koji se smatra neophodnim, takođe je izražena ovom rečju.

şerh* - الشرح - Vrsta autorskog prava koja se odnosi na knjige napisane u svrhu šireg objašnjenja dela u islamskom svetu.

tertip* - Raspored, red, kombinacija, sastav.

tehzip* - التذهيب - Umetnost ukrašavanja primenjena upotrebom zgnječenog lišća zlata i raznih boja u dekoraciji pisanja knjiga, tanjira i muraka.

nazım* - Poezija, Osoba koja piše stihove, pesma.).

Važan deo predmetnih studija su aktivnosti koje se sprovode na očuvanju teksta kao što su objašnjenje značenja i dokazi izraza u delima zâhiru'r-rivâye, neki od njih su rekonstrukcija teksta fikhskim jezikom, sistematike i terminologije koja su se vremenom razvijala, reorganizacijom njenog unutrašnjeg sastava i klasifikacijom sekcija. Iz tog razloga, originalni tekstovi nekih radova koji su obuhvaćeni Zahiru'r-rivâye'tom, kao što je napisano u II (VIII.) veku, ili su izgubljeni ili su zasenjeni kopijama koje su bile proizvod naknadnih intervencija i koje su pale van polja interesovanja Hanefijskih fakiha. Zâhiru'r-rivâye predstavlja (râcih - Nadređeni. Vredan, čestit i veoma poštovan. * Fikh: Strana čiji je dokaz superiorniji, čiji su dokazi vredni i prihvatljivi u argumentaciji, u preferenciji prihvatljivi dokaza) stavove koji bi trebalo da budu preferirani u pogledu vrednosti predaja prema studijama koje hijerarhijski klasifikuju stavove koji su se pojavili u istoriji hanefijskog mezheba. Ako postoji više od jednog mišljenja u Zâhiru'r-rivâyetu, odlučuje se prema datumu pisanja radova u kojima su ti stavovi uključeni, a prednost se daje mišljenju u kasnije pisanom radu.

Zâhiru’r-rivâyet se naziva “mesâilu’l-usûl” jer, prihvaćeno je kao mišljenja koja bi trebalo da imaju prednost osim ako pravnik muntesipa (učenjak fikha) ne otkrije drugačije mišljenje kao rezultat svog idžtihada. Rasprostranjena upotreba reči "zahir" u tradiciji islamskih nauka u smislu "jakih u smislu dokaza" navela je neke autore da pomisle da se izrazi Zâhiru'r-rivâye i Mesâilu'l-usl odnose na različite oblasti te da se pogled koji preferira individualni fakih, ali koji spada izvan pet radova Šejbanija, takođe se može opisati kao Zahiru'r-rivâye. U stvari, Ibn Abidin kritikuje Ibn Kemala, koji je poznat po svojim studijama o klasifikaciji istorije hanefijske škole (mezheba), navodeći da je ućinio ovu grešku. Uprkos svom značaju za islamsku civilizaciju, a posebno za istoriju fikha, masovno objavljivanje tekstova Zâhiru'r-rivâye‘ta u skladu sa standardima uređivačke publikacije razvijenim u savremenom periodu još nije izvršeno. Ebu’l-Vefâ el-Efgānî’jevo lično samopožrtvovanje i napor da objavi projekat Zâhiru'r-rivâye’t bio je nedovoljan i nepotpun zbog finansijskih poteškoća i neprikladnosti odabranih rukopisa. Identifikovanje naknadnih intervencija u tekstovima Zahiru'r-rivâye‘ta i otkrivanje originalne verzije u II (VIII.) veku, predstavlja najveću poteškoću pred pokušajima objavljivanja na ovu temu.

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâ'î (Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Kairo 1357., uvod publikacije, str. 4. Muhammed b. Hasan al-Şeybânî, el-Câmiʿu'l-kebir (Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1356. a.mlf., el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr (Mehmet Boynukalin), Beirut 1432/2011, unos objave, str. 5-59 (prikaz, ostalo). Hakim el-Shahîd, el-Kâfî, Suleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, br. 288, v. 1b. Ibn al-Nedim, el-Fihrist (Teceddüd), str. 257-258 (prikaz, ostalo). Serahsi, Şerḥu's-Siyeri'l-kebir (Selâhaddin el-Muneccid - Abdulaziz Ahmed), Kairo 1958-71, I-V. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 962-964. Ibn Âbidîn, ʿUḳūdu Official'l-Mufti (u Mecmûʿatu resâʾili İbn ʿÂbidîn), [bez datuma i mesta izdanja] (Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî), str. 10-52 (prikaz, ostalo). Leknevî, ʿUmdetu'r-riʿâye fî ḥalli Şerḥi'l-Viḳāye (Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc), Bejrut 2009. M. Zâhid Kevserî, Bulûşu'l-emânî, Kairo 1355, mesto red. M. Ibrahim Ahmed Ali, “el-Meẕheb ʿinde’l-Ḥanefiyye”, Dirâsât fi’l-fiḳhi’l-Islami, Meka, ts., str. 54-139 (prikaz, ostalo). Eyyup Said Kaya, Fiqh Istidlâl After the Formation of Sects (doktorska disertacija, 2001), MU Institut za društvene nauke, Turska.

el-MUSNED – المسند - Uobičajeno ime hadiskih knjiga koje se pripisuju Ebu Hanifi (um. 150/767).

Autor:

IBRAHIM HATIBOGLU

Hadise koje prenosi imam Ebu Hanifa sastavili su i njegovi učenici, prateći tradiciju prikupljanja hadisa u knjigu, u kojoj je poznati učenjak u lancu kazivanja, a koji su mu pripisani imenom Musnedu Ebi Hanife. Hadisi u ovim delima su hadisi na kojima se Ebu Hanifa zasniva na svojim časovima fikha i prilikom donošenja presuda, te predaje koje je dao od svojih drugova i sledbenika. Iako je široko rasprostranjeno verovanje da ne postoji delo zvano el-Musned koje je on lično napisao ili koje je neko od njegovih učenika prepisao u njegovo ime, postoji dvadesetak Ebu Hanife Musneda , od kojih su neki štampani. Na njih se često pozivaju imena ljudi koji su igrali aktivnu ulogu u prikupljanju ili klasifikaciji predaja. U nastajanju ovih radova, tvrdnje da nije znao hadith (hadis) zbog mezhebske netrpelivosti, da nije pripovedao čak i da jeste, ili da je bio protiv predaja haditha, bile su efikasne. Takođe, otkriće radova na hadithu od strane Hanbela i Malik b. Enesa navelo je učenike Ebu Hanife i članove Šafi'i mezheba da prikupljaju predaje svojih imama. Sigurno je ako se spoju predaje iz knjiga trojica poznatih učenika Ebu Hanifea, Ebu Jusufa i Muhameda b. Hasan el-Šejbania, kao i knjiga njegovog drugog učenika Abdullah b. Mubâreka, knjiga el-Musned od Vekî‘ b. Cerrâh’a, knjige el-Muṣannef od Abdurrezzâk es-San‘ânîa i Ebû Bekir b. Ebû Şeybe’a, knjiga Hâkim en-Nîsâbûrî’a pod naslovom el-Mustedrek’i, dela Ibn Hibbâna i Beyhakīa kao i predaje Ebu Hanifea u nametanju drugih ranih hadith knjiga, sigurno je da će se pojaviti veoma voluminozna dela. Takođe, el-Âṣâr’ı, Muhammed b. Hasan eš-Šejbanija sadrži merfu, mevkuf i maktu predaje koje prenosi Ebu Hanife. Ebu Jusufov Kitâbu’l-Âṣâr’ı, koji takođe objedinjuje istu vrstu predanja, smatra se njegovim Musnedom jer sadrži predanja Ebu Hanifea te se ova dva dela odnose sa Ebu Hanifeom, njegovom upotrebom reči as‘habi i Tabi'uni, kao i za učenjake njegovog vremena.To je od velike važnosti jer ukazuje njegovo gledište i njegovo mesto među fukahima. Činjenica da je većina predaja u ova dva dela ista, omogućava njihovo povezivanje sa Ebu Hanifom te daje mogućnost da se kaže da ih je sastavio lično Ebu Hanifa ili da su to knjige hadisa koje su prenosili njegovi učenici, (Ozsenel , I, str. 356). Diskutabilno je da li su el-Asari koji se pripisuju imamu Muhammedu i Ebu Jusufu isti kao i kopije Musneda Ebu Hanife o kojima pričaju. Oni smatraju da je İbn Hacer el-Askalânî’ev i Muhammed b. Hasan’ov Musned Ebî Ḥanîfe isto delo kao el-Âṣâr. U drugim izvorima se pominje da su el-Musned i Kitabu'l-Asar, koji se pripisuju Ebu Jusufu, kopije el-Musneda, koji se pripisuju Ebu Hanifi, (Keşfu’ẕ-ẓunûn, II, 1680). Uzimajući u obzir metod autorskih prava tog perioda, moguće je reći da je Ebu Jusufov Kitâbu’l-Âṣâr predaja Ebu-Hanifinog el-Musneda. U stvari, el-Âṣâr’ı su takođe preneli od Ebu Hanife, Ebu Hanifeov sin Hamad, Muhammed b. Hâlid el-Vehbî, Zufer b. Huzeyl, Hasan b. Ziyâd i Hafs b. Gıyâs. Ebu Hanifin el-Musned je sastavljen mnogo puta ili raspoređen prema poglavljima fikha. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya‘kūb el-Hârisî je uredio predaju Hasan b. Ziyâd’a prema učiteljima Ebu Hanifea, a İbn Kutluboğa prema poglavljima o fikhu, te je dao da se pročita u međlisima pravopisa tako što je naznačio u dva toma pod imenom el-Emâlî.

Predaja Hasan b. Ziyâda je zasnovana na Hammâd b. Ebû Hanîfi, dok njegovi prepisivači su imami Muhammed i Ebu Jusuf. Suyûtî je napisao komentar na ime et-Taʿlîḳātu'l-munîfe ʿalâ Musnedi Ebî Ḥanîfe na osnovu ovog İbn Kutluboğa'ovog dela.İbnu'l-Mukrî el-İsfahânî, İbn Şâhîn i İbnu'l-Muzaffer su također organizovali Musned Ebu Hanife. Dvotomni Musned Ebû Abdullah Huseyin b. Muhammed el-Belhî'ja je najorganizovaniji i najširi od Ebu Hanifeovog musneda. İbn Hacer u svom Taʿcîlu'l-menfaʿa bi-zevâ'idi ricâli'l-e'immeti'l-erbaʿa se zasniva na et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli'l-kutubi'l-ʿaşere Ebu'l-Mehâsin el-Huseynî'a. Pored ovih, Ebû Abdullah Muhammed b. Mekkî b. Ebû Recâ el-İsfahânî el-Melîhî i Ebû Abdullah Muhammed b. Ya'kūb el-Buhârî su među onima koji sastavljaju Ebu Hanifin musned. Pored toga, postoji kopija preneta od Ebu Abdulaha Ibn Mendea te je sačuvana do današnjih dana (DIA, XX, 178). Najpoznatiji đem koji se izvodio na Musnedu Ebu Hanife bilo je delo Ebu'l-Mueyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî'ja nazvano Mesânîdu (Musnedu) Ebî Ḥanîfe (Câmiʿu'l-mesânîd), (I-II, Hajdarabad-Dekken 1332/1913; Bejrut 1987; Bejrut, 1987). El-Âṣâr, el-Musned ili es-Sunen, pedeset različitih musneda od petnaest poredanih u ime Ebu Hanife, u ovom delu, u kojem su sabrane knjige koje se pripisuju Ebu Hanifi, oko 600 hadisa je navedeno prema fikhskim poglavljima, dvostruki tekstovi i isnedi su probavljeni, te je rečeno da je većina hadisa ispravna, a deset ih je slabo. U svom delu Hârizmî, poznat kao Abdullah el-Ustâz, uz musnede İbnu'l-Muzaffer'a, Ebû Nuaym el-İsfahânî İbn Adî'ja, Ebu'l-Huseyin Umer b. Hasan el-Uşnânî'ja, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Kilâî'ija, Ebû Yûsuf'a, Hammâd b. Ebû Hanîfe'a, Ebu'l-Kāsım Abdullah b. Muhammed b. Ebu'l-Avâm es-Sa'dî'ija, Mâverdî'ja i Ebû Abdullah Huseyin b. Muhammed el-Belhî'ja, zasnovan je na Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'jevom musnedu i el-Âṣâr'u. Pored toga, zbog oslanjanja na Sebezmunijevo delo, koje je ranije uređeno, ova studija uključuje i njegov zevâid*. (zevâid* - Reč zevaid, koja je množina od zaid u rečniku, znači „višak, više, dodatno", odnosi se na dela koja objedinjuju hadise u nauci o hadisu koje jednu ili više hadiskih knjiga sadrže više ili različite od osnovnih izvora kao što je Kutub-i Sitte.).Iako je Hârizmî uzeo petnaest musneda kao osnovu u svom radu, date su različite brojke o broju musneda koji se pripisuju Ebu Hanifi, a bilo je i onih koji su rekli da ih je bilo petnaest, sedamnaest, dvadeset jedan ili više. Musned Ebi Hanife su mnogo puta skraćeni. Abdullah b. Muhammed el-Hârisî es-Sebezmûnî'jev Musned Ebu-Hanife imenom el-Muʿtemed fî eḥâdîṯi'l-Musned radi lakšeg pamćenja, a zatim ga nazvao kao el-Muʿtemed fî eḥâdîṯi'l-Musned, zatim ga nazvao kao el-Mustened şerḥu'l-Muʿtemed. Delo Hârisî Sadreddin Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî'ja je također sažeto, (nema mesta za štampanje, 1309), Muhammed Âbid es-Sindî ga je uredio prema poglavljima fikha pod imenom Musnedu'l-İmâmi'l-Aʿẓam, Muhammed Hasan es-Sunbulî, jedan od indijskih učenjaka, zabeležio ga je. Ebu'l-Mueyyed el-Hârizmî'jevo delo Şerefeddin İsmâil b. Îsâ el-Mekkî İḫtiyâru iʿtimâdi'l-mesânîd fi'ḫtiṣâri esmâ'i baʿżı ricâli'l-esânîd, İbnu'z-Ziyâ el-Mekkî el-Mustened muḫtaṣaru'l-Musned, Hılati je to skraćeno nazvao Maḳṣadu'l-Musned. U ovim su studijama, isnadi i ponavljanja uglavnom uklonjeni. Hârizmî'ovo delo Câmiʿu'l-mesânîd je također skraćivao Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Hanefî, dok Bezzazi je svoje delo, koje je skratio pripremajući svoj zevâid, nazvao Taʿlîḳātu'l-munîfe ʿalâ senedi Ebî Ḥanîfe. Jedan od važnih komentara Musnadu Ebi Hanife je Ali el-Kārî Mûsâ b. Zekeriyyâ'ov Senedu'l-enâm şerḥu Musnedi'l-İmâm (Şerḥu Musnedi Ebî Ḥanîfe), koje je napisao na osnovu predaje Zekeriyyâ el-Haskefî'ja, (Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut.). Muhammet Selim Köse je preveo predaje u Musnedu Ebu Hanife na turski na osnovu ovog komentara (Musned, Istanbul 1978). U ovom prevodu ima 519 hadisa klasifikovanih prema poglavljima fikha. el-Musned'i Uthman b. Ya'kūb el-Kemâhî ga je reorganizovao prema pripovedaćima i komentarisao pod imenom Tenvîru's-sened fî îżâḥi rumûzi'l-Musned, (Brockelmann, II, 663).

Kopija predaje Haskefî, koju je ispravio Abdu'l-Međid Kalaf, štampana je u Kairu (Kairo 1327), dok u ovom izdanju koje sadrži 519 haditha, hadithi su raspoređeni prema subjektima fikha u trideset tri različite sekcije. El-Musned, sa predajom Haskefi'a, takođe je objavljen bez napomene na margini Buharijevog el-Edebu'l-müfred'a, (Istanbul 1309). Još jedan komentar Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hasan el-Ken'ânî'ja na el-Musned'u je pod nazivom Tensîḳu'n-niẓâm fî Musnedi'l-İmâm, (Leknev 1309, 1316). Musned Ebu Hanife objavlen je više puta pod imenom Musnedu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, (Indija 1300; Istanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kairo 1327; Berlin 1929; Berlin 1929 [Saffet es-Sekkā], Halep 1382/1962; Beyrut 1985). Muhammed Emin el-Urkez napisao je delo pod nazivom Mesânîdu İmâm Ebî Ḥanîfe ve ʿadedu merviyyâtihî mine'l-merfûʿât ve'l-âṯâr, (Karači 1398/1978).

Bibliografija

Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud al-Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd, Bejrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), I, 2-6. Zehebî, Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, III, 973. a.mlf., Aʿlamu'n-nubelâʾ, XIX, 592; XX, 561. Ali el-Kārî, Şerḥu Musnadi Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1405/1985, str. 5-6. Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1680. Brockelmann, GAL Suppl., II, 663. Abdulvehhâb Abdullatîf, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi ricâli'l-eṯer, Kairo 1371/1952, str. 91-93 (prikaz, ostalo). Sezgin, GAS, I, 415-416. Abdulvehhâb İbrahim Ebu Suleyman, Kitâbetu'l-baḥṯi'l-ʿilmî, Jeddah 1403/1983, str. 235-236 (prikaz, ostalo). Kettani, er-Risâletu'l-Mustetrafe (uzbečki), str. 9-10 (prikaz, ostalo). M. Abdurreşîd en-Nu'mânî, Mekânetu'l-İmâm Ebû Ḥanîfe fi'l-ḥadîṯ (Abdulfettâh Ebû Gudde), Bejrut 1416/1996, str. 16. a.mlf., "Kitâbu'l-âsâr Introduction" (tr. Mehmet Özşenel), časopis Teološkog fakulteta Sveučilišta Sakarya, str. 1, Adapazari 1996., str. 236. Vecdi Akyuz, Imami četiri mezheba, Istanbul 1996., str. 51-55 (prikaz, ostalo). İbrahim Bayraktar, Studije o izvorima hadisa, Erzurum 2001., str. 61-77 (prikaz, ostalo). Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-turâṯi'l-ʿArabî, Jeddah 1422, IV, 51-56. Mehmet Özşenel, "Uloga Ebu Hanife u klasifikaciji hadisa", Imam-i Azam Ebu Hanife i njegov misaoni sistem: Radovi na simpoziju i pregovori (İbrahim Hatiboğlu), Bursa 2005, I, 353-359. Ahmet Ünsal, "Bibliografija dela napisanih o imamu Ebu Hanifi", Islamske studije, XV/1-2 Ankara, 2002., str. 334. Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanîfe", İA, IV, 20-28. M. Yaşar Kandemir, "Ibn Mende, Ebu Abdullah", DIA, XX, 178.

El-Fikhu’l-Ekber - الفقه الاكبر - Poslanica vere koja se pripisuje Ebu Hanifi, (um. 150/767).

Adil BABI

Autor:

SERAFETTIN GOLCUK

Ebû Hanîfe, koji je dao veliki doprinos formiranju ehli sunneta, verozakona i fikha, bio je predmet el-fikh fi'd-din' (el-Fıḳhu'l-ekber, Suleymaniye Biblioteka., İbrâhim Efendi , br. 00372, vr. 100a) i "el-fikhu'l-ekber" (Cûzcânî, Şerḥu'l-Fiḳhi'l-ekber, Suleymaniye Biblioteka., Fâtih, br. 3139, vr. 117b). Pripisivana su mu različita dela na ovu temu, dok njegova rasprava, koja je postala poznata pod imenom el-Fiḳhu'l-ekber, sastoji se od dve odvojene predaje. Jedna od ovih predaja, došla je preko Ebû Mutî' el-Belhî‘ja, jednog od njegovih učenika, dok je druga predaja došla preko njegovog sina Hammad b. Ebû Hanîfe. Prva je predaja kasnije poznata kao el-Fıḳhu'l-ebsaṭ, dok je druga predaja bila poznata kao el-Fıḳhu'l-ekber. U izvorima, lanac pripovedača kazivanja o Ebu Muti' el-Belhiju, naveden je na sledeći način: Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed el-Kâsânî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Ebû Mâlik Nasrân b. Nasr el-Huttelî, Ali b. Hasan b. Muhammed el-Gazzâl, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh, Ebû Mutî‘ Hakem b. Abdullah el-Belhî, (M. Zâhid Kevserî, str. 108; Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu’l-ebsaṭ, str. 44). Sledeća imena su uključena u delo Hammâd b. Ebû Hanîfe’a. İbrâhim el-Gûrânî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî, Nusayr b. Yahyâ, İbn Mukātil (Muhammed b. Mukātil er-Râzî), İsâm b. Yûsuf, Hammâd b. Ebû Hanîfe (İşârâtu’l-merâm, M. Zâhid Kevserî’ev takdimi, str. 6). Među njima autori, İbnu'n-Nedîm, Abdulkāhir el-Bağdâdî, Ebu'l-Muzaffer el-Isferâyînî, Fahrulislâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevi i Ebû Şucâ' en-Nâsırî, uključujući rane učenjake kao što je Ebû Hanîfe, nisu spomenuli el-Fıḳhu'l-ebsaṭ, iako su raspravu pod nazivom el-Fıḳhu'l-ekber pripisali Ebû Hanîfeu. U citatima autora kao što su Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Abdulkāhir el-Bağdâdî, Fahrulislâm el-Pezdevî i Ebu’l-Muîn en-Nesefî pominjujući ime el-Fıḳhu’l-ekber, neki se sadržaji oba teksta susreću. Stoga se podrazumeva da se ova dva kazivanja nazivaju istim imenom. Ebû Hanîfi pripisuju i İbn Abdulber (str. 163), Hatîb el-Bağdâdî (XIII, 383), Nûreddin es-Sâbûnî (vr. 86b, 89b, 129a, 177a) i Cemâleddin el-Konevî (vr. 46b), mišljenja su kompatibilna sa el-Fıḳhu’l-ekber‘om. U knjigama Menakıba*, delo pod nazivom el-Fıkhu'l-ekber pripisuje se Ebu Hanifi, ali se njegovi pripovedači ne pominju.

(Menakib*- Menâkıb, koji je množina reči menkabe (menkiba), što u rečniku znači "dobro delo i kretanje kojima se treba pohvaliti", prvi put je korišten kao naziv poglavlja koja sadrže hadithe o vrlinama Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) saputnika (As’haba), (Kitâbu'l-Menâkıb) u hadith knjigama napisanim još od III (IX.) veka. Na primer, Bezzâzî u svom Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe ne navodi svoj râvi prilikom izradi ovog poređenja, tvrdnja da el-Fiḳhu'l-Ekber pripada Ebu Hanife el Buhariju, on beleži Imam-i Azama kao pripisivanje Mu'tazila, koji je želeo da ga prikaže kao jednog od njih. On kaže da je video rukopis Šemsuleyme el-Kardarî‘ja, čije se delo pripisuje Imām-i Āzamu (II, 108). Ibn Teymiyya, citirajući iz predaja Ebu Muti' el-Balhî‘je, pominje da je poznat bio među Hanefijima po imenu El -Fiḳhu'l-Ekber (Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 263). U delima kasnijih pisaca kao što su Taşköprizâde i Kâtib Çelebi, Ebu Hanifa se ne spominje sa poslasticom el-Fıḳhu'l-ebsaṭ osim el-Fıḳhu'l-ekber. Kâtib Çelebi navodi Ebû Mutî‘ el-Belhî’ja kao pripovedača o el-Fıḳhu’l-ekber’u, (Keşfu’ẕ-ẓunûn, II, 1287). Podrazumeva se da je autor, koji je prvi put upotrebio dva različita imena da bi razlikovao dva predanja od Ebu Hanife, bio Bejazizade Ahmed Efendi (el-Usulu'l-munife, str. 3-4; Isaratu'l- meram, str. 21-22).

Beyâzîzâde, u rivajetu Hammâd b. Ebû Hanîfe'a, ponekad daje samo ime el-Fıḳhu'l-ekberu'l-ebsaṭ (el-Uṣûlu'l-munîfe, str. 4), (videti op. cit., pp. 10, 13, 15, 16 i dalje.). Murtazâ ez-Zebîdî je koristio ovu nomenklaturu, verovatno je pozajmio od Beyâzîzâde (İtḥâfu's-sâde, II, 13-14), ova upotreba je kasnije postala poznata. Orijentalista A. J. Vensinck, koji je sproveo istraživanje o korpusu ranih islamskih veroispovesti, i zapadni istraživači kao što su L. Gardet i M. Vatt, koji su izgleda bili pod njegovim uticajem, takođe skreću pažnju na činjenicu da postoje dve različite kopije rasprave el-Fikhu'l-ekber'a. Wensinck, jedna od ovih predaja koja pripada Ebû Mutî' el-Belhîju, El-Fıḳhu'l-Ekber I, on odvaja onaj koji pripada Hammâd b. Ebû Hanîfeu kao el-Fiḳhu'l-ekber II. Sa druge strane, on navodi da predaja koja pripada Belhiju može ukazivati na originalne stavove Ebu Hanife te da je možda napisana nedugo nakon njegove smrti, dok se Hamadova predaja može smatrati hanefijskom verom koja pripada kasnijim periodima, najraniji 10. vek nove ere, u smislu stila i sadržaja (Vensinck, str. 264; Vatt, str. 175). Iako noviji islamski učenjaci prihvataju pripadnost el-Fikhu'l-Ekbera Ebu Hanife, primećuju da se o nekim temama u knjizi nije raspravljalo u njegovom životu, te da su kasniji dodaci možda uneti u delo. Şiblî en-Nu'mânî, jedan od nosilaca ovog gledišta, skreće pažnju na upotrebu filozofskih termina kao što su „cevher i araz", koji u to vreme nisu pominjani, te se tvrdi da se el-Fıkhu'l-ekber ne može pripisati Ebu Hanifi sa svojim trenutnim sadržajem, (Imam Ebu Hanifa: Život i rad, str. 94-95). Ahmed Emin, sa druge strane, navodi da ne mogu sve takve predaje biti istinite, nakon što je primetio da su mnoge predaje od Abu Hanife prenete pod ovim imenom, kao i da je čak bilo mišljenja da je al-Fikhu'l-ekber delo o „furûa'u*".

(furûa – الفروع - Termin fikha, koji izražava praktično-primenljiv deo islamskog prava te podređenih srodnika u naslednom pravu. Reč Furu u rečniku je „gornja strana nečega; To je množina od fer što znači „ grančica, ruka, grana", jednina u Kur'anu (Ibrahim 14/24) i množina u nekim hadisima (el-Muvattaʾ, "Ramazan", 4; Musned, V, 53; Muslim, "Salat", 26; Ebu Davud, "Salat",1.) koja se koristi u ovom smislu.Sa formiranjem terminologije i literature u religijskim naukama, reč fer' je korištena kao termin u metodi fikha, koja nikada nije utvrđena, te pitanje koje se nikada ne upoređuje, dok je furu počelo da se koristi kao termin koji izražava drugi glavni deo nauke o fikhu, osim teorijskog dela (usul) ili srodnika niže loze u zakonu o nasleđivanju.).Prema njegovim rečima, iako ovo delo pripada Imam-i Azamu, kasnije su u raspravu unete neke dopune. Na primer, pripisujući stavove Murdžija Ebu Hanifi, kao što je činjenica da se vera sastoji od afirmacije i ispovedanja, vernici su jednaki u stvarima kao što su znanje i spoznaja, ali se razlikuju u drugim stvarima, i da osoba koja se izjašnjava da je vernik ne treba ga učiniti nevernikom za bilo koji od svojih grehova, to je nespojivo sa likom pravnika koji zauzima položaj (Duha'l-Islam, II, 198; III, 321). Muhammed Ebû Zehre navodi da tekst el-Fıḳhu'l-ekber treba proučavati predmet po predmet umesto da se pripisuje Imam-i Azamu. Na primer, fraze koje ukazuju na red vrlina četiri halifa i razlike između mûcize, keramet'a i istidrâc'a, morale su biti naknadno dodate u delo, jer nisu bile u skladu sa podacima u knjigama hagiografije o Ebu Hanifi te nisu bile među temama o kojima se raspravljalo u njegovo vreme, (Ebu Hanife, str. 167-168). Predaja o el-Fikhu'l-ekberu, zasnovana na Ebu Muti' el-Belhiju, sastoji se od odgovora koje je dao Ebu Hanifa na pitanja koja su mu postavljena. Neka od pitanja direktno postavlja Ebu Muti kao „rekao sam, pitao sam", neka se postavljaju sa nejasnim motom „ako se kaže, ako se pita", ponekad je pitanje rezervisano te se samo odgovor Imam-i Azama daje. Pitanja koja čine sadržaj rasprave koncentrisana su oko sledećih glavnih tema: Definicija fikha (usulu'd-din), priroda vjere, Allahovi atributi, sudbina, kakav će biti emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-munker, presuda o činjenju velikog greha te pitanja tekfira, ljudi interregnuma, muke u kaburu, večnosti đenneta i đehennema, vrlinskog poretka as'haba.

Većina ovih pitanja su kontroverzna pitanja u kojima su haridžiti i Murdžije iznosili suprotne stavove tokom vladavine Ebu Hanife. Odgovarajući na pitanja koja su mu postavljena, Imam-i Azam vodi računa da izjavi da se njegovo lično mišljenje razlikuje od mišljenja dotičnih mezheba. Teme nisu navedene u određenom sistemu. Osim toga, vidi se da se neke teme ponavljaju i po nekoliko puta. Glavne teme obrađene u el-Fıkhu'l-ekberu, koje dolazi sa predajom o Hamadu, su sledeće, po redosledu njihovog obrađivanja u traktatu: Načela vere, jedinstvo Allaha Teâlâ, lični, stvarni i nagoveštaj prideva, halku'l-Kur'ân (To je kompozicija u smislu da je nastao Kur'an, a kao termin se odnosi na tok ideja koje su se pojavile u I veku hidžre., o tome da li je Kur'an zasnovan na predvečnom znanju o Svemogućem Allahu ili je stvoren kasnije.), kazâ i kader (Kader: Sudbina; To znači da Allah Teâlâ zna i unapred određuje karakteristike svih događaja koji će se desiti u svemiru, kako će se desiti, njihovo mesto i vreme. Kazâ: Nesreća; To znači da Allah Teâlâ stvara ove događaje koje je predodredio u večnosti, u skladu sa ovim predodređenjem, kada za njih dođe vreme.), fıtrat konusu (Zbir svih sposobnosti i zakona vezanih za prirodu čoveka naziva se fitra. Na primer, gledanje i sluh su dve osobine ljudske prirode, one su takođe deo ljudske prirode. Drugim rečima, sve takve materijalne i duhovne karakteristike i organi nazivaju se fitra.), halk ve kesb kavramları (Prema imamu Ešariji, ako se glagol javlja sa drevnom moći, zove se narod, ako se javlja sa hadith snagom, zove se kesb. Razume se iz tih razlika između koncepata ljudi i kesba da se uloga Allaha Teâlâ u dobrovoljnom činu sluge zove narod, dok se uloga samog sluge zove kesb.), Hz.Pejgamberi i Hz.Muhammed (s.a.v.s.), odbacivanje nekih stavova murtekib-i kebîre* i Murcie* (Murtekib-kebire*- Veliki greh, ili murtekib-i kebîre, je definisan kao veliki greh u ajetima i hadisima, u Kur'anu je strogo naređeno da se ne čini te da je njegova kazna izvesna, dok su gresi oni gresi koje bi osoba počinila u islamu bila kažnjena još na ovom a posebno na onom svetu.),

(Murcie (Murđie)*- المرجية - Teološka i politička sekta koja je nastala u ranim periodima islama i poznata je po svojim umerenim i pomirljivim idejama.

Iako su izneta različita mišljenja o tome da li reč murcie potiče od korena irca' što znači "odložiti, ostaviti za kasnije" ili recâ' (ređa) što znači "biti u očekivanju, nadati se", poželjnije je da reč potiče od irca (irđa), čije je poslednje slovo hemze. Pored toga, postoji saglasnost da se prvo značenje ne menja kada se poslednje njegovo originalno slovo koristi u obliku irca od korena reca', što je vav (Lisanu'l-ʿarap, "rcʾe", "rcv" umetnost.). Murcie, koji ima različite definicije, pored toga, postoji saglasnost da se prvo značenje ne menja kada se poslednje njegov originalni harf koristi u obliku irca od korena reca', što je vav (و), (Lisanu'l-ʿarap, "rcʾe", "rcv" umetnost.). Murcie, koji ima različite definicije, uobičajeno je ime koje se daje zajednicama koje ne ostavljaju status onih koji čine velike grehe Allahu Teâlâ, i ne iznose svoje mišljenje o svojim duhovnim odgovornostima, posebno Hz.Uthmanu i Hz.Aliji (r.a.), kao političkim i teološkim sektama. U međuvremenu, iako su opisani kao „oni koji ostavljaju dela posle namere i verovanja", „oni koji daju nadu onima koji čine velike grehe" ili „oni koji veru smatraju samo ispovedanjem putem jezika", podrazumeva se da se ovi izrađuju da bi se oklevetali Murđije zbog njihovih ideja o veri.), pitanje tekfira, mes'h po čarapama, teravih namaz, da li klanjati iza pokornog ili grešnog vernika, mudžize*, o kerametu* i istidrâcu*, priroda imana (priroda vere), (mudžize* - المعجزة - Veličanstven događaj koji je stvorio Allah Teâlâ da dokaže svoju istinu u rukama svakoga ko tvrdi da je Poslanik. Mu'cize je imenički oblik čudesnog (poremećenog) izveden iz korena nesposobnosti, što u rečniku znači "nesposoban da uradim nešto". Iako reč čudo nije uključena u Kur'an, glagolski i pridevski obrasci iz korena nesposobnosti su „biti bespomoćan; da oslabe; Pominje se u dvadeset jednom ajetu sa značenjem „takmičenje u poricanju Allah-ovih Teâlâ ajeta" (M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, „ʿacz" md.).

Reč čudo se ne vidi u hadisima, ali se u rečničkom smislu koriste različiti koncepti izvedeni iz korena bespomoćnosti (Vensinck, el-Mu'cem, "ʿacz" art.). U Kur'anu se čudesni događaji koji dokazuju da su Poslanici pravi Poslanici koje je Allah Teâlâ poslao često izražavaju riječju ajet (âyât). Hz. Salihova ženka deve (el-A'raf 7/73), Hz. Mûsâov štap i sjajna ruka (el-A'raf 7/106-108; Hud 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35), Izvanredni događaji koje je Hz. Îsâ pokazao (Âl-i İmrân 3/49-50) te zahtevi nevernika za čudima od Poslanika uglavnom se opisuju ovom rečju. Pored toga, bejjine (el-A'râf 7/73), burhân, sultân (el-Kasas 28/32; en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96), hak (Yûnus 10/76) i furkān (el-Bakara 2/53), u Kur'anu se ponekad koriste u značenju čuda.),

(Keramet* - الكرامة - Izvanredno stanje proizašlo od odabranih.

Keramet, što u rečniku znači "biti dobar, moralan i velikodušan", infinitiv je poput Kerema i takođe se koristi kao imenica koja znači "dobrota, velikodušnost". Kao pojam, definiše se kao „izvanredno stanje koje proizilazi iz Allah-ovih Teâlâ pravednih, pobožnih i odabranih slugu". Reč štednja, što znači „poslovanje zasnovano na autoritetu", takođe se koristi kao sinonim za čuda u sufizmu.),

(İstidraç – Prema islamu, İstidraç je činjenica da je osoba primalac mnogih blagoslova iako nema pravo te se nalazi u nesposobnom stanju, pa se stoga bogohuljenje ili pobuna protiv Allaha Teâlâ nastavljaju.),da li se istina o Allah-ovoj Teâlâ suštini može spoznati, zastupništvo, ravnoteža, pitanja udruživanja, odmazde između protivnika na Sudnji dan, Džennet i Džehennem, ispitivanje grešnika od nekira (meleka), vraćanje duše lešu u kaburu, mučenje u kaburu, da li se neka imena i svojstva Allaha Teâlâ mogu izgovoriti na perzijskom (na bilo kom drugom jeziku osim arapskog), značenja kurb i bu'dun koja se pripisuju Allahu Teâlâ nalaze se među ajetima Kur'ana, da li postoji razlika u vrlinama, esma-i husna, o Hz.Poslanikovim (s.a.v.s.) roditeljima i ukratko međuregnumskom pitanju, deci Resulullaha (s.a.v.s.), stvari koje osoba treba da uradi kada se suoči sa religioznim pitanjem, mi'radž i znacima sudnjega dana. U predaji Hamada, koju su branile neke religiozne frakcije perioda kao što su Hawarije, Kaderijje i Murcije, koje su izgleda napisane da bi se odbacili stavovi koji su protivrečili selefističkoj veri te objasnili pravu mudrost ummeta, pored pitanja u Ebu Muti'jevoj predaja, dotiču se i druga pitanja veroispovesti. Vidi se da se u predaji Hamada razmatraju glavna pitanja islamske veroispovesti, ovaj traktat bez ponavljanja ima sistematičniji izgled, ali se o pitanjima ne raspravlja detaljno te nema mnogo mesta za ispričane dokaze. Stoga se čini da je odnos pomenute kopije i Ebu Hanife slabiji. Međutim, kazivanje Hamada je prihvaćena kao važna u smislu da bude prvi primer približavanja subjektima sa stilom cedel* i odbacivanja, a ne selefističkom metodom, u smislu suzbijanja skoro svih predmeta vezanih za verovanje Ehl-i-Sunneh, postalo je poznatije, i o njema su sprovedena mnoga istraživanja kao što su kopiranje, objavljivanje, beleženje, prevođenje i pretvaranje u stihove.

(cedel* - Iako postoje različite definicije u filozofiji i kelamu, "cedel" se može objasniti i kao "umetnost" otkrivanja kontradiktornosti misli ili mišljenja i međusobnog raspravljanja o njima.).

Osim raznih kopija predaja (kazivanja) Ebu Muti' el-Belhi'ja u bibliotekama Istanbula, (Suleymaniye Biblioteka., Fâtih, nr. 5392/2, İbrâhim Efendi, nr. 372, Karaçelebizâde Husâmeddin, nr. 357/2; Celâl Ökten, nr. 71/4; Hacı Selim Ağa Biblioteka., nr. 587/3), ima kopije i u bibliotekama u Kairu, (Brockelmann, GAL Suppl., I, 286; Sezgin, I, 414). Delo je takođe objavljeno (Kairo 1307, 1324, 1368 [publikacija M. Zahid Kevseri]) i prevedeno na engleski od Vensincka (Leiden 1932) i na turski od Mustafe Oza (u Pet radova Imam-i Azama, Istanbul 1981, 1992).).

Ovu raspravu su napisali Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Fahrulislâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Atâ b. Ali el-Cûzcânî i Ebû İbrâhim İsmâil el-Hâtırî. Tvrdi se da je Ebu'l-Leys es-Semerkandî napisao kopiju (1321, 1365) koja je objavljena u Hajdarabadu pripisujući imamu Maturidiji, (İşârâtü'l-merâm, uvod M. Zâhid Kevserî'ja str. 4; Watt, str. 335; Ess, I, 333). Osim ovog komentara, postoji još jedna publikacija koju je izradio Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, koja se ponovo pripisuje imamu Maturidiji, (Beirut 1983). Adil Bebek je izradio magistarski rad o radu, (1984, MU Institut društvenih nauka). Postoji mnogo primeraka el-Fikhu'l-Ekbera, koji su došli sa predajom o Hammâd b. Ebû Hanîfe'u, u Turskoj i van Turske (na primer, videti Beiazıt State Ktp., br. 3163/3; IU Ktp., AI, broj 1497, 3783; Biblioteka Haci Selim Aga, broj 394/2; Berlinska biblioteka, broj 1923/1; Biblioteka Taškent, broj 5/437-439; Britanski muzej, Or., br. 7721/1).

Komentari.

1). Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber (İstanbul 1303; Delhi 1890; Kahire 1323, 1327). To je jedan od poznatih komentara el-Fikhu'l-ekbera, preveo ga je na turski Yunus Vehbi Yavuz (Fıkh-i Ekber: Aliyyu'l-Kārî Şerhi, İstanbul 1979).

2). Ebu'l-Muntehâ el-Mağnîsâvî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, (İstanbul 1307; Kazan 1896; Haydarâbâd 1321). Ovaj komentar, završen 930 (1523), bio je dobro poznat u osmanskom svetu. Sabit Unal je preveo delo na turski pod imenom Fıkh-ı Ekber ve Izahı (Ankara 1956, 1985). Postoji još jedna publikacija i turski prevod Šerhin Ahmeta Karaduta (Ankara 1982).

3). Beyâzîzâde Ahmed Efendi je spojio Ebu Hanifeove doktrinarne rasprave pod naslovom el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, prema redosledu tema u teološkim knjigama (Suleymaniye Biblioteka., Şehîd Ali Paşa, nr. 1705/1), kasnije ih je označio pod imenom İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm, (Kairo 1368/1949).Pored ovih, el-Fıkhu'l-ekbar, koji dolazi sa predajom (kazivanjem) o Hamadu, takođe ima neke komentare čija se imena pominju u bibliografskim izvorima te čiji se primerci mogu naći u bibliotekama. Neki od njih imaju posebna imena. Ekmeleddin el-Bâbertîjev el-İrşâd fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber (Suleymaniye Biblioteka., Aja Sofija, br. 1384); Hakîm İshak er-Rûmî ga je prvo napisao pod imenom el-Ḥikmetu'n-nebeviyye (Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1287; Sezgin, I, 414), a kasnije ga je sastavio pod naslovom Muḫtaṣaru'l-Ḥikmeti'n - nebeviyye (Râşid Efendi Biblioteka., br. 518/1; Köprulu Biblioteka., br. 155/2) komentar; Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin el-Bayrâmîjev el-Ḳavlu'l-faṣl ʿale'l-Fıḳhi'l-ekber (Râşid Efendi Biblioteka., br. 523, autorov red; Âtıf Efendi Biblioteka., br. 1313/1; İU Biblioteka. ., AY , br. 2399); Koçhisârîzâde Suleyman Tâlibov ʿİḳdü'l-cevher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber (Râşid Efendi Biblioteka., br. 524, autorska linija); Keşfî Ahmedov Nûru'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber (IU Biblioteka., TY, br. 5904); Mustafa b. Dela Muhammeda el-Murâdîja en-Nakşibendîja pod nazivom Tuḥfetu'n-nebî i hediyyetu'r-resûl (Îżâḥu'l-meknûn, I, 261) mogu se ubrojati među ove komentare.

Druge studije o delu.

Postoji veliki izbor izdanja, kako kao samostalni tekstovi, tako i u kombinaciji sa štampanim komentarima (Delhi 1289; Kairo 1323; Heydarâbâd 1342; Lahore 1890). Ozbiljnu publikaciju el-Fiḳhu'l-Ekber, koja takođe ukazuje na staze kazivanja, sproveo je M. Zahid Kawseri, (Kairo 1368/1949). Delo je napisao nepoznati Kadizade pod imenom Terceme-i Fıkh-ı Ekber (IU Biblioteka., TI, br. 1471), takođe Mir Vahdi (IA, IV, 26),Kurt Mehmed Efendi (İU Biblioteka., TY, nr. 4029), Ahmed Nâsih (Selim Ağa Biblioteka., nr. 251), Ali Halîfe b. Muhammed Antalyevî (Suleymaniye Biblioteka., Cârullah Efendi, nr. 2098), Seyyid Muhammed Tırâzî (Suleymaniye Biblioteka., Celâl Ökten, nr. 58), postoje turski prevodi koje su napravili Derviš Ali (Hacı Selim Ağa Biblioteka., nr. 265) ve İsmâil Müfid Efendi (Suleymaniye Biblioteka., Fâtih, nr. 1525). Prevod Mustakimzâde Suleyman Sâdeddin'a je objavljen (Istanbul 1314). Delo su nedavno na turski jezik preveli Seniyyuddin Başak (Ankara 1944), Hasan Basri Çantay (Ankara 1954), Sabit Unal (Ankara 1957), Mustafa Öz (u delu pod naslovom Imam-ı Azam, pet dela Imam-ı Azama, 1981, 1992) je preveden. A. J. Vensinck je sastavio tekst rasprave, koju je nazvao el-Fıkhu'l-ekber II, u članke prema njegovim temama i preveo ga na engleski, (The Muslim Creed, str. 188-197). Zabeleženo je da je delo prevedeno i na nemački i urdu (IA, IV, 26). el-Fıḳhu'l-ekber su, Ebu'l-Bekā el-Ahmedî (ʿİḳdu'l-cevher fî naẓmi neşri'l-Fıḳhi'l-ekber) i İbrâhim b. Husâm el-Kirmânî uneli u stihove, (Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 1151, 1287; Brockelmann, GAL Suppl., I, 286; krş. İA, IV, 26). Još jedan rad iste vrste izveo je Tripoli Mehmed Efendi pod imenom Feridetu'l-usul. Identifikovan je još jedan prevod dela, pod nazivom Prevod Manzum Fıkh-ı Ekber, od autora poznatog kao Seyyidî, (İU Biblioteka., TY, nr. 5910; Suleymaniye Biblioteka., Nuri Arlasez, nr. 58).

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Hanîfe, el-Fıḳhu'l-ekber, Suleymaniye Biblioteka., İbrâhim Efendi, br. 372. a.mlf., el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (ur. M. Zâhid Kevserî, prev. Mustafa Öz, u Pet dela İmâm-ı Azama), İstanbul 1981., uvod publikacije, str. 4. a.mlf., el-Fıḳhu'l-ebsaṭ (u a.e.), str. 44. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd, str. 263-382, vidi također. uvod publikacije, str. 4-5, 7. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), str. 256. Bağdâdî, Uṣûlu'd-dîn, str. 308, 312. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 383. Ibn Abdulbar, el-Intiḳāʾ, Kairo 1350, str. 163. İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), str. 183-184 (prikaz, ostalo). Cuveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel (ur. Fevkıyye Huseyin Mahmûd), Kairo 1399/1979, str. 27. Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl, I, 202. Nesefî, Tebṣıratu'l-edille (Salamé), I, 25, 164, 355; a.e. (ur. Huseyin Atay), Ankara 1993, I, 39. Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, Suleymaniye Biblioteka., Laleli, br. 432, vr. 86b, 89b, 129a, 177a. İbn Taymiyye, Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (ur. M. Reşâd Sâlim), Rijad 1981., VI, 263. Zehebî, el-ʿUluv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr (ur. Abdurrahman M. Osman), Medina 1388/1968, str. 101. Cemâleddin el-Konevî, el-Ḳalâʾid, Suleymaniye Biblioteka., Laleli, br. 2321, vr. 46b. Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, II, 108. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 159. a.mlf., Mevzûâtu'l-ulûm, str. 723. Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 1151, 1287-1288. Beyâzîzâde, İşârâtu'l-merâm, tur.yer., vidi također. Uvod M. Zâhid Kevserî, str. 4-9 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Uṣûlüu'l-münîfe (ur. İlyas Çelebi), Istanbul 1995., str. 3-4, 10, 13, 15, 16 itd. Ebû Şekûr M. el-Keşşî, et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd, Suleymaniye Biblioteka., Antalya Tekelioğlu, br. 823/2, vr. 95a. Ebû Şücâʿ en-Nâsırî, en-Nûru'l-lâmiʿ ve'l-burhânu's-sâṭiʿ, Suleymaniye Ktp., Laleli, br. 2318, vr. 46b-47a, 73b, 95a-96a. Zebîdî, İtḥâfu's-sâde, II, 13-14. A. J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, str. 102-124, 264, vidi također. vrsta.mesto. Brockelmann, GAL, I, 177; Suppl., I, 285-286. Îžâḥu'l-meknûn, I, 261. Sezgin, GAS, I, 414. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1366/1947, str. 167-168 (prikaz, ostalo). L. Gardet – M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Pariz 1970., str. 139-143 (prikaz, ostalo). Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, I, 338-339.

Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kairo 1977, I, 334. Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Bejrut, ts. (Dâru'l-kitâbi'l-Arabî), II, 198; III, 321. W. M. Watt, Period formiranja islamske misli (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981., str. 164-166, 171, 175, 332-335, 354, 357, 392-393. a.mlf., "ʿAḳīda", EI2 (engleski), I, 332, 335. M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbu'l-Ḫaṭîb, Beirut 1401/1981, str. 108. Adil Bebek, Ebû Hanîfe i el-Fiqhu'l-ebsat u Islamskom Akaidu (magistarski rad, 1984), MU Institut za društvene nauke. H. Laoust, Comment définir le Sunnisme et le Chiisme, Suisse 1985, str. 17. Shibli Nu'mani, Imam Ebu Hanife: Život i delo (tr. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988., str. 94-95 (prikaz, ostalo). Metin Yurdagur, Bibliografski esej o povijesti Kelama, Istanbul 1989., str. 38-41 (prikaz, ostalo). J. Van Ess, "Kritisches zum Fikh Ekber", REI, LIV (1986), str. 327-338 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Ebu'l-Layṯ Samarqandī", EIr., I, 333. Arif Aytekin, "Fikh-ı Ekber Traktati", Znanost i umetnost, str. 16, Istanbul 1987., str. 88-91 (prikaz, ostalo). Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanîfe", İA, IV, 26. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", DIA, X, 134.

el-USÛLU'l-MUNÎFE - الأصول المنيفة – Delo Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ja (um. 1098/1687) u kojem je sastavio teološke stavove Ebu Hanifea

Autor:

İLYAS ÇELEBİ

Autor koristi frazu "el-Uṣûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe" na prvoj stranici dela, ne kao vlastito ime, već kao izraz da objedini stavove imama. Dok su njegova dela navedena u nekim književnim knjigama, rasprava sa ovim imenom nije uključena. U većini rukopisa u bibliotekama, naziv dela je zabeležen kao el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe a na unutrašnjoj korici kopije biblioteke Sulejmanije, (Šehid Ali-paša, br. 1567/1), napisano je kao Usulu'd-din. Beyâzîzâde beleži da mu je religiozne poglede na Ebu Hanifu preneo njegov otac i njemu preko dva kanala i daje lanac imena ljudi koji su učestvovali u ovim redovima, (Suleymaniye Biblioteka., Kılıç Ali Paşa, nr. 567/1, vr. 16b-17a). Kao što je pomenuto na početku, Beyâzîzâde je svoje delo napisao uglavnom na osnovu Ebu Hanifeovog el-Fıkhu'l-ekber, el-Fıkhu'l-ebsat, el-ʿAlim ve'l-muteʿallim, er-Risale. Imao je koristi od komentara napisanih na njih sa svojim raspravama pod nazivom el-Vasijje. Koristio je i musnede koji su do imama dolazili kroz razne predaje, radove njegovih učenika, fikh, istorijske i menâkıbskih (menâkıb*) knjiga. Autor kaže da je svoje delo izradio tako što je uredio fraze koje je dobio od Ebu Hanifahovih rasprava prema redosledu u knjigama kelama, kao i da je uzeo dvadeset reči iz kazivanja imama i četrdeset haditha koje je dobio od musneda Ebu Hanife kao izvor u svom radu. Pošto je Bejazizade stalno uključivao Ebu Hanifeove fraze van početka rasprave, on je takođe pominjan kao "cami'" umesto kao autor, (Sulejmanije Biblioteka., Kılıc Ali Pasa, vr. 5a). U el-Uṣûlu'l-munîfe, koji se sastoji od predgovora, tri baba i trideset i dva poglavlja, naglašava se važnost fikh-a, dok posebno islamske presude koje se mogu nazvati znanošću akaida ili kelama u verskom životu, dok činjenica da as'habi nisu zaokupljeni tim pitanjima upoređuje se sa činjenicom da zajednice koje nemaju neprijatelje za rat protiv njih ne vide potrebu za uzimanjem oružja. Međutim, savetuje se da se iz nužde ne naginju novim pogledima.

Prvi deo rada posvećen je neophodnosti poznavanja Allaha Teâlâ i dokaza njegovog postojanja, a sa tim u vezi, postoje dokazi poput toga da brod koji plovi među razjarenim olujama ne može da dosegne spasenje bez kapetana, kao i da ulazak fetusa u matericu u ljudsku sliku ne može biti moguć uređenjem prirode ili zvezda. Drugi deo je posvećen suštinskim osobinama Allaha Teâlâ te se sastoji od osam poglavlja. Ovde su kazivanja izrađene od rasprave Ebu Hanife'a, posebno El-Fiḳhu'l-Ekbera, dok su Allah-ovi Teâlâ atributi života (hayat), sema (sluh-čuti), besar (gledanje, vid), znanja (Ilm), moći (kudret), volje (Ired) i govora (kelama), navedeni su sa sažetim informacijama. Kada se objašnjava naslov volje (Irad), izvodi se razlika između božanske volje, naredbe i pristanka u skladu sa svatanjem Hanefi-Maturidija. Nakon pominjanja prideva kao što su "yed, vech, nefs, istivâ" koji se nazivaju "pridevi od haberiyye", ovaj odeljak se završava spominjanjem ru'yetullah. Treće poglavlje El-Usulu'l-Munife je naslovljen „Verbalni atributi i srodna pitanja" se sastoji od dvadeset četiri poglavlja. U prvom se poglavlju navodi da su stvarni atributi večni, a stvoreni hadisi (stvorenja), daju se tekstovi koji odbacuju Mu'tezilijski koncept „ničega", za koje se vidi da su povezani sa ovim atributima, zatim se pitanje sudbine razmatra u četiri poglavlja. Vidi se da je sadržaj koji je preneo autor iz Ebu Hanife zasnovan na hadiskim predajama sa dosta ajeta. Kasnije se raspravljalo o temama poslanstva, groba, ahireta i imamata. Nakon što smo se kratko dotakli poslanstva, definicije vere, neophodnost potvrđivanja verskih zahteva, izuzeci u veri, odnos vera-delo, povećanje-smanjenje vere i murtekib-i kebîre* su detaljno naglašeni,

(Murtekib-kebire*- Veliki greh, ili murtekib-i kebîre, je definisan kao veliki greh u ajetima i hadisima, u Kur'anu je strogo naređeno da se ne čini te da je njegova kazna izvesna, dok su gresi oni gresi koje bi osoba počinila u islamu bila kažnjena još na ovom a posebno na onom svetu.), tako je dat primer tolerantnog svatanja religije po hanefijsko-mauridijskoj liniji. Ukratko je dotaknuta tema imamata, među pitanjima Sam'ijata, da Đennet i Đhennem dalje postoje te da će trajati zauvek, život u kaburu, oživlenje, odmeravanje dela i zastupništvo. Nakon poglavlja o vrlinama četvorice halifa i ashaba koji su im odali odanost, pominje se važnost dužnosti emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-munkera. Delo se završava delom posvećenim znacima kijameta (apokalipse). U Sulejmanijinoj biblioteci postoji šest rukopisa el-Uṣûlü'l-munîfe (Esad Efendi, br. 1140/1, 1140/2; Šehid Ali-paša, br. 1567/1, 1705/1; Kılıç Ali-paša, br. 567/1; Laleli, br. 2264/7). İlyas Çelebi je objavio delo te ga je preveo na turski, na osnovu kopija Esad Efendije (br. 1140/1), Şehid Ali-paše (br. 1567/1), Kılıç Ali-paše i Lâlelija (Istanbul 1416/1996), na početku je uključio istraživanje o životu autora i dela. Beyâzîzâde Ahmed Efendi je komentarisao deo svog dela, koji uključuje teme o božanstvu, sudbini i poslanstvu, označio imenom İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm i predstavio ga je Mehmedu IV. Delo, koje ima više od deset rukopisa, od kojih je jedan autorova kopija (Šehid Ali Paša, br. 1568) u različitim delovima biblioteke Sulejmanije, objavio je Jusuf Abdurezak, (Kairo 1368/1949). Na početku ove publikacije je uvod Zahida Kevserija, a na kraju je komentar o kerametima i istidrâc'a koji su dostupni u primercima Kahire el-Mektebetu'l-Melikiyye (nr. 224, 339, 856) i el-Mektebetu'l-Âmire (Hayri Paşa), postoji dodatak na dve stranice. Iako je Brockelmann zabeležio da postoji još jedno delo pod imenom Muḫtaṣaru'l-Uṣûli'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe u kopiji el-Uṣûlu'l-munîfa u odjeljku Esad Efendije (br. 1141), uočeno je da je Ishârâtu'l-merâm uključen u dotični broj.

BIBLIOGRAFIJA

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (ur. İlyas Çelebi), Istanbul 1416/1996; a.e., Suleymaniye Biblioteka., Kılıç Ali Pasha, br. 567/1, vr. 5a (hamiš), 16b-17a. a.mlf., İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (ur. Yûsuf Abdurrezzâk), Kairo 1368/1949, str. 3-9, 338-339. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, str. 76-77, 151 (prikaz, stručni). Kerderî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, str. 225, 363-364. Ebu'l-Mueyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd, Bejrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), I, 143, 182. Brockelmann, GAL, II, 436; Suppl., II, 447, 525, 647.

el-ÂLİM ve'l-MUTEALLİM - العالم والمتعلم - Jedna od rasprava Imam-i Azama Ebu Hanife (um. 150/767) o verovanju.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Ovu raspravu, koju je ispričao jedan od učenika Imam-i Azama Ebû Mukātil Hafs b. Selm'i, za koju su neki orijentalisti tvrdili da ne pripada Imam-i Azamu, mnogi učenjaci ga pripisuju Ebu Hanifi kao npr Mâturîdî, İbnu'n-Nedîm, İbn Fûrek, İsferâyînî, Ali b. Muhammed el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Abdulazîz el-Buhârî i Bezzâzî. Sa ovim stavom se slažu i Katib Čelebi, Ismail-paša, Karl Brokelman i Fuat Sezgin. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, koji je uredio i komentarisao el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim zajedno sa drugim traktatima Ebu Hanifea prema redosledu u knjigama kelama bez promene originala tekstova, raspravljao je o mnogim pitanjima u pomenutoj raspravi. Necmeddin Umer en-Nesefî i Bezzâzî (Kerderî) citiraju ono što je Hârizmî napisao o Ebu Hanifeu u svojim menâkıb knjigama, pozivajući se na njega, (Vidi İşârâtu'l-merâm, str. 22). Hatib el-Bagdadi navodi da je Imam-ı Azam napisao neka dela, iako ne pominje njihova imena, (Videti. Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde i Zebîdî Bezzâzî su to potvrdili i sugerisali da Mu'tezila, koji pokušava da prikaže Ebu Hanifu iz sopstvenog mezheba, nema dela koja mu pripadaju, te da su el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim i ostalae četiri knjige pripadale Ebû Hanîfe el-Buhârî'ju. On navodi da to čini zato što pomenuta dela sadrže stavove koji su suprotni njihovom sopstvenom mezhebu. Jedino Zehebî iznosi drugačije mišljenje u vezi sa pripisivanjem dela Ebu Hanifi, dok Ahmed b. Ali es-Suleymânî, on pominje da je naveo kao autora Ebû Mukātil Hafs b. Selm'ea dela zvanog el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, (Vidi. Mîzânu'l-iʿtidâl, I, 558). Orijentalista Schacht, na osnovu nekih dokaza koje je dodao ovim informacijama koje je preneo Zehebi, tvrdi da je pogrešno pripisivati el-ʿAlim ve'l-muteʿallim Ebu Hanifeu (videti. Oriens, XVII, 96-102). V. Madelung se takođe slaže sa ovim stavom, Videti.I, XXXII, str. 233). Dokazi na koje se Schacht oslanja su sledeći:

1). Lanac isnada* na početku rada onemogućava da ova knjiga pripadne Ebu Hanifeu. (isnad* - الاسناد - Pojam hadisa u smislu pominjanja imena prenosilaca u predaji kako bi se pripisao hadis ili reč onome ko je prvi izgovorio.). Jer, ovaj lanac râvi'ja (prenosioca) počinje sa Halîl-om te stiže do Mâturîdî'ja (d. 333/944) sa četiri generacije râvi. Nemoguće je da 318 godina bude zatvoreno sa pet generacija ravija.

2). Pitanja i odgovori u radu imaju isti stil. Dakle, delo za koje se kaže da se sastoji od odgovora na pitanja učenika ne može pripadati Ebu Hanifi.

3). Stil i izraz u uvodu dela ne liče na stil korišćen u periodu Ebu Hanife.

4). Rad uključuje rasprave između različitih verskih mezheba. Međutim, oni nisu postojali za vreme Ebu Hanifea. Ovo su njegova pitanja, to ukazuje da je možda pisano iz druge polovine II. veka po hiđri.

5). Stil dela i stil el-Fikhu'l-ebsat i er-Risale, koji se pripisuju Ebu Hanifeu, potpuno su različita. Ovi stavovi koje je izneo Schacht ne onemogućavaju da delo pripada Ebu Hanifi. Jer, moguće je da pet generacija pripovedača pokrije 318 godina. U stvari, naučne imputacije Suytîja, koji je umro 911 (1505), su jedanaest râvi'ja (prenosioca), i dok svaka generacija râvi pokriva u proseku osamdeset dve godine, ova cifra se smanjuje na šezdeset tri godine u pomenutom lancu isnada. (râvi – الراوي - Izraz označava osobu koja prenosi hadis koji je naučio.).Štaviše, u Teʾvîlâtu'l-Ḳurʾân, koji nesumnjivo pripada Maturidiju, sam Maturidi pripisuje el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim'i Ebû Hanîfi, (vr. 828b). Činjenica da pitanja i odgovori imaju isti stil ne znači da delo ne pripada Ebu Hanifi, već samo da pitanja i odgovore piše isti autor. Zato što je karakteristika ranih perioda da učenici pišu i pripovedaju zapise svojih nastavnika. Tvrdnja da reči i izrazi na početku (pripoved) dela ne pripadaju ranim periodima protivreči se İbn Fûrek'ovoj proceni o ovoj temi. Zato što İbn Fûrek ovu pripoved smatra jasnim dokazom da delo pripada Ebu Hanifi te navodi da je samo veliki imam poput njega mogao da napiše takvu pripoved (videti. Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, vr. 160b).Tvrdnja da se razgovori u radu mogu voditi o pitanjima koja su nastala iz druge polovine drugog (II) veka po hidžri, nije zasnovana ni na jednom osnovu. Zato što su mezhebske debate postojale veoma živopisne krajem prvog i početkom drugog veka po Hidžri. U stvari, poznato je da je Imam-i Azam, koji je uznemiren bio preteranošću mezhebski rasprava, nastojao da se što više drži dalje od njih, (Videti. Taşköprizâde, II, 154). Pored toga, ne postoji značajna razlika između stilova el-Fiḳhu'l-ebsaṭ'a i er-Risâle'a kao i u el-ʿÂlim ve'l-mutʿallim'u, koji su prihvaćeni da mu pripadaju, do te mere, da su ih pisali različiti autori. Stavovi sadržani u svakom od njih se podržavaju i međusobno se dopunjavaju. Osim toga, nije korektno da Schacht smatra el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim jednim od prvih izvora o Murđieu, na osnovu reči irđâ u delu, i da tvrdi da je autor svoju grupu nazvao Murđije. Jer, autor je reč irđâ (irca) upotrebio u smislu „nade da onaj ko počini veliki greh neće napustiti religiju te da neće postati bogohulnik". Kako se tvrdi, on nije koristio ovaj izraz u njegovom zdravom smislu u istoriji mezheba, što znači da veliki greh ne šteti onome ko ga počini (vidi Šahristani, I, 139), a svoju grupu nije nazvao Murđije. S'hodno tome, na osnovu Schacht'ovog dokaza, nije moguće odbaciti predaju (kazivanje) koja dostiže nivo tevatura i reći da el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim ne pripada Ebu Hanifeu. Prema nekim rukopisima, rasprava, koja se sastoji od odgovora na pitanja koja su postavili Hafs b. Selm i Ebû Mutî' el-Belhî svom učitelju Ebu Hanifi, nosi naziv od reči el-âlim (hođa-učitelj) i el-muteallim (učenik) koji se koristi u dijalogu. Iako neki autori sugerišu da je pitanja i odgovore u radu uredio Ebu Hanife, vrlo je verovatno da su obojica došli iz pera jednog od njegovih učenika koji je pisao svoje opise. Traktat se sastoji od četrdeset tri pitanja i odgovora.

Nije mogao da odgovori na neka od pitanja koja su mu postavljena o pitanjima vere, međutim, iako nije mogao da odbrani principe vere za koje je verovao da su istiniti, nije ih napustio, iz tog razloga, učitelj je objasnio da treba da se nauče osnovni principi pravog mezheba, traktat počinje objašnjavanjem važnosti sticanja znanja učenjem i superiornosti činjenja dobrih dela uz znanje. Zatim, zbog promene društvenih i kulturnih uslova, neizbežno je ispitati religijske stvari u koje saputnici ne ulaze u istraživanje, da je neophodno napraviti razliku između istinskih i sujevernih stavova koji kruže u sredini strogim linijama, kao i da je neophodno usvojiti pravi mezheb sa jedne strane i suditi o falsifikativnosti stavova Šija, Havarija i Murđija sa druge strane, jer je navedeno da su dokazi o predajama koje su izneli, nisu takve prirode da dokažu svoje tvrdnje, te da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) poslat ne da podeli ljude na frakcije, već da ih ujedini. Zatim se u odgovorima na postavljena pitanja videlo da se vera, koja je odvojena od dela, sastoji od elemenata „afirmacije“, „znanja“, „sigurnosti“, „ispovedanja“ i „islama“, sve od koji u krajnjoj liniji znače isto, a među verovanjima vernika, uključujući Poslanike i Meleke (anđele), navodi se da nema razlike u pogledu prirode, pominje se pitanje kebira (Kardinalni greh), ukazujući na značaj rešavanja pitanja poređenjem. Ovde se dotiče da se svi gresi mogu oprostiti osim mnogoboštva, da se lakši gresi opraštaju lakše u poređenju sa kebire’om (Kardinalni greh), da je potrebno pokajati se za sve grehe, da se grešni vernici ne mogu smatrati Božijim neprijateljima, jer greh ne proizilazi iz poricanja već iz ljudskih slabosti kao što su nemar, osećanje požude i nade u oproštenje posle pokajanja, a to bogohuljenje nije slučaj. Objašnjava se njegovo značenje te mu se povlači granica. Odbacivanje poslanstva Hz.Muhameda (s.a.v.s.), pripisivanje dece Allahu Teâlâ, korišćenje izraza poricanja i odbijanja, nošenje verske odeće nevernika, poricanje da su blagoslovi od Allaha Teâlâ, odbacivanje bilo kakvog principa vere, dok se neverovanje da je Allah Teâlâ pravi uzrok svih događaja, smatra razlogom za neverovanje i znakom neverovanja, ispovedanje jezikom i poricanje srcem postojanje Allaha Teâlâ i Hz.Poslanika (s.a.v.s.) smatra se licemerom. Među znacima vere pominju se i verbalno priznanje Hz.Muhamedovo (s.a.v.s.) poslanstva, okretanje ka kibli, odlazak u džamiju i nošenje islamske odeće. Ističe se i to da svako ko vernika naziva nevernikom ne treba ga smatrati nevernikom već lažovom. U sledećem delu traktata se navodi da će oni kojima je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) predskazao Đennet otići u Đennet, dok će mnogobošci ući u Đehennem (pakao), navedeno je da postoji nada za oproštaj i strah od kazne bez davanja definitivne presude o direktnom ulasku ehl-i tevhîda u Đennet.Navodi se da neki hadisi koje su Havariđije izneli kao dokaz u vezi tekfira, ne mogu biti autentični. Zato što su takve priče u suprotnosti sa ajetima Kur'ana (vidi En-Nur 24/2), koji ne uklanjaju titulu "vernika" vernicima koji počine čin preljube, što je teško delo. Traktat, koji se dotiče činjenici da se Allah Teâlâ ne poznaje samo preko Hz.Poslanika (s.a.v.s.), već i preko Allah-ove Teâlâ objave, završava se objašnjenjem nekih drugih pitanja vezanih za veru, dela i neverovanje. el -ʿÂlim ve’l-muteʿallim, smatra se jednim od prvih dela u kojim je pripovedao neka važna pitanja nauke o kelamu te ih je objašnjavao u skladu sa Ehl-i-sunnetom. Jedna od njegovih najvažnijih karakteristika je ta da koristi kijas da bi objasnio principe verovanja te da otelotvoruje mentalne koncepte,izražavajuči ih na način koji svako može da ih razume. Rasprava ima trideset četiri stranice srednje veličine te je objavlena u Istanbulu, Hajderabadu (1349) i M. Zahidu Kevseriju u Kairu (1949). Muhammed Revvas Kal'aci i Abdulvehab el-Hindi en-Nedvi su istraživali i objavili ovo delo, (Alep 1972). Takođe je objavljen sa turskim prevodom Mustafe Oza (Istanbul 1981).

Osim Beyâzîzâde Ahmed Efendi'jevog İşârâtu'l-merâm, koliko je poznato, jedini komentar koji je dat nezavisno pripada Ibn Fûrek'u. İbn Fûrek je naveo da el-ʿÂlim al-l-muteʿallim, koje se pripisuje Ebu Hanifi koga muslimani prihvataju kao imama u religiji, došao je do njega sa hasen isnadom, te da je iz njegovog sadržaja svaćeno da pripada velikom učenjaku, te da je svojim dokazima objasnio probleme Akaida, te da je na uvod knjige, koji je bio vezan za atribute Allaha Teâlâ, pokazao superiornost Ebu Hanife nad drugim imamima u nauci tevhida, te je na obiman način komentarisao kratki uvod ove knjige. Ovde je odbacio pridevske koncepte Mu'tezila, Đehmiyya, felâsife'ja i Bâtınijje'a sa racionalnim i pripovedaćkim dokazima, naglasivši tenzi*'hijske atribute Allaha Teâlâ te je dotakao značenja obe grupe prideva.

(tenzîhî* - التنزيه – Odricanje odgovornosti - Izraz kelama u smislu verovanja da je Allah Teâlâ oslobođen karakteristika stvaranja i izražavanja ovoga.

U rečniku, tenzîh, koji proizilazi iz korena ljubaznosti znači "biti daleko od svakakvih loših i neprijatnih stvari", znači "otkloniti od nedostataka i mana". Kao termin, definiše se kao „prihvatanje i izražavanje da je Božansko biće oslobođeno impotencije, nedostatka i karakteristika stvaranja", (İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, "nzh" md.; et-Taʿrîfât, s. 93; Lisânu'l-ʿArab, "nzh" md.). Kada se pridev smatra za Svemogućeg Allaha, on se definiše kao „značenje koje se pripisuje Njegovoj Teâlâ suštini". Ako je odnos između ovih značenja (pojma, sadržaja) i ličnosti pozitivan, nastaju „konkretni atributi", a ako je negativan, „konkretni atributi"; "Allah Teâlâ zna" je; kao "Allah Teâlâ nije smrtan". Poništavanje (Tenzih) znači negiranje od Njega Teâlâ ili uklanjanje – bez imaginacije prostora/udaljenosti – značenja i pojmova (atributa) koji su nekompatibilni sa statusom Božanstva, te u određenom smislu, ukazati na ono što Allah Teâlâ nije.). On je takođe pomenuo i odgovorio na iznete primedbe ili će verovatno biti iznete na pomenute stavove. Ibn Furak misli da reči "el-âlim" i "el-muteallim" koje se široko koriste u nauci kelama, "Ako neko prigovori, biće mu ovako odgovoreno". On kaže da odgovara autorskom stilu (فإن قيل ...يقال له...), te time ističe da je pitanja i odgovore u delu napisao Imam-i Azam, dok nakon uvoda prelazi u napomene glavnog teksta. Ovde se ističe odbacivanje imitacije, neophodnost nazar* i kontemplacije*, važnost suočavanja sa naukom kelama, definicija vere, njena priroda, njeni običaji, njen odnos sa znanjem i delima, razlika između istine i nepravde, razlika između vere i islama, definicija i značenja religije, pitanje nesiha u šerijatu, razlike u stepenu vere, odnos ljubavi prema poslušnosti i pobuni, činjenica da vera neće biti ostvarena ukoliko ne prihvatimo Poslanstvo Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), presuda zločina, granice vere i bogohuljenja, kojim se mogu nazvati nevernici, pravo značenje licemerja, uticaj kebîre na dela (ihbât*), odnos između dela sluga i atributa Allaha Teâlâ.

(nazar* - النظرة - Osoba koja na nešto gleda sa zavišću, zavišću ili ljubomorom, utičući na to svojim pogledom na štetan način. Rečnik kaže "gledati, videti; Reč nazar, koja znači "misliti", koristi se na turskom kao nazar (da dodirne oko) u smislu "gledati na nešto sa ljubomorom i uticati na to na način koji joj šteti", a na arapskom se koristi kao nazra (isâbetu'l-ayn). Iako je koncept zlog oka povezan sa okom i pogledom, koji imaju štetan efekat praćen osećajem ljubomore, reči divljenja i pohvale za bilo koje živo biće ili predmet takođe su viđene u delokrugu zlog oka u smislu njegovog dejstva. Iako početak ovog verovanja, koje postoji i u prošlosti i danas u širokoj geografiji koja obuhvata drevnu sumersku, vavilonsku, egipatsku, grčku i rimsku kulturu, kao i semitska, persijska, indijanska i razna evropska plemena, nije tačno poznat. , prihvaćeno je da potiče iz 4000. godine pre nove ere.

Uprkos rasprostranjenosti na Bliskom istoku, mediteranskom i indoevropskim regionima, sugerisano je da verovanje u zlo oko nije bilo poznato autohtonim društvima Dalekog istoka, Južne Afrike, Australije i Amerike, kao i da se njegov ulazak na ta mesta odigrao kroz Evropu kasno. kontemplacija* - ženski rod. Misaono posmatranje, razmišljanje, misaono udubljivanje, nutrenje, umovanje, duboko razmišljanje o nečemu; misaonost koja nema potrebe za praktičnom realizacijom (lat.).).

(ihbât* - Obavest – الإحباط - Kur'anski izraz koji znači da postupanje suprotno principima vere ili Božanskim zapovestima uništava nagradu za dobra dela.).

Ibn Furek, koji analizira i kritikuje stavove različitih mezheba o svakoj temi zajedno sa njihovim dokazima, na kraju komentara, uz objašnjenja koja je dao od početka do kraja knjige, da je opvrgovao tvrdnje bid'at sekti kao npr Mu'tezile, Havariđije, Kaderijje i Kerramijje, koji su klevetali Imam-i Azama i koji su želeli da ga prikažu kao jednog od svojih mezheba, te da time želi da upozori članove Ehli Sunneta koji su povezani sa mezhebom Imam-i Azam. Jedini poznati primerak komentara, koji ima šezdeset šest stranica srednje veličine, dostupan je u biblioteci Murad Mulla, (br. 1827).

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, Suleymaniye Biblioteka., Fâtih, br. 5392; Âşir Efendi, br. 412/2; Yenicami, br. 1190/8. Mâturîdî, Teʾvîlâtu'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Biblioteka., br. 40, vr. 828b. Ibn el-Nedim, el-Fihrist, str. 256. İbn Fûrek, Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, Murat Mulla Biblioteka., br. 1827., vr. 159b, 160b. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342. İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), str. 113. Pezdevî, el-Uṣûl (u Keşfu'l-esrâr), Istanbul 1308, I, 8. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlu'd-dîn (ur. Hans Peter Linss), Kairo 1383/1963, str. 4. Šahristani, el-Milel (Kîlâni), I, 139. Abdulaziz el-Buhari, Kešfu'l-esrâr, I, 8. Zehebî, Mîzânu'l-iʿtidâl, I, 558. Bezzâzî, Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, II, 122. Suyûtî, Tedribu'r-râvî, str. 360. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 154-159. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtuü'l-merâm (ur. Yûsuf Abdurrezzâk), Kairo 1369/1949, str. 21-23 (prikaz, stručni). M. Zâhid Kevserî, "Kelime ʿan İşârâti'l-merâm", a.e., Mukaddime, str. 6. Zebîdî, Ithâfu's-sade, II, 1314. Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1437. Hediyyetu'l-ʿārifīn, II, 495. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1366/1947, str. 167, 182-183. Brockelmann, GAL Suppl., I, 287. Sezgin, GAS, I, 418. İnâyetullah İblâğ, Ebû Ḥanîfe el-Mutekellim, [nema mesta za štampanje] 1390/1971, str. 111. Muneccid, Muʿcem, IV, 48. M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Damask 1403/1983, str. 650. J. Schacht, "An Early Murciʾite Treatise: The Kitāb al-ʿĀlim wal-Mutaʿallim," Oriens, XVII (1964), str. 96-102 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Abū Ḥanīfa el-Nuʿmān", EI2 (Fr.), I, 127. W. Madelung, "Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in Kitāb al-Īmān of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (b. 224/839)", St.I, XXXII (1970), str. 233.

er-RİSÂLE – الرسالة - Ebu Hanifin (um. 150/767) traktat o verovanju.

Autor:

MUHAMMED ARUCI

Njegovo puno ime je Risâletu Ebî Ḥanîfe ilâ ʿOs̱mân el-Bettî ʿâlimi ehli'l-Baṣra. Na čelu lanca predaja, počevši od Husâmeddin Huseyin b. Ali es-Siğnâkī'a završava se sa Ebû Yûsuf'ovom i Imam-ı Azam Ebu Hanife, uključuje četrnaest osoba. Mnogi učenjaci kao što su Risâle İbnu'n-Nedîm, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî ve Bezzâzî, kao i Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, Carl Brockelmann i Fuat Sezgin ga pripisuju Ebu Hanifi. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, koji je uredio i komentarisao ovu Ebu Hanifinu raspravu zajedno sa drugim njegovim raspravama prema redosledu u knjigama kelama (teologije), rekao je da je ceo rizâle napisao Yûsuf b. Ali el-Curcânî. On navodi da se na kraju u Yûsuf b. Ali el-Curcânî'jevom Ḫizânetu'l-ekmel'au i u Nâtıfî'jevom el-Ecnas'u pominje Ebû Hanîfa, (İşârâtu'l-merâm, str. 22). Hatib el-Bagdadi navodi da je Ebu Hanife napisao neka dela, iako ne pominje njihova imena, (Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde i Zebîdî potvrđuju ovo i da Mu'tezila koji pokušava da prikaže Ebu Hanifu iz sopstvenog mezheba, nema dela koja mu pripadaju, on kaže da su tvrdili da Risaletu Ebu Hanife i ostala četiri traktata pripadaju Ebu Hanife el-Buhariju, i da su to učinili zato što su pomenuta dela sadržala stavove koji se suprotstavljaju njihovom sopstvenom mezhebu. Jedan od dokaza na koji se Schacht oslonio dok je tvrdio da je pogrešno pripisivati el-ʿÂlim ve'l-muteʿallim Ebu Hanifi jeste taj da su stilovi el-Fikhu'l-ebsat i er-Risale, koji su mu pripisani, različiti, dakle, Schacht je prihvatio da er-Risale pripada Imam-i Azamu. Muhammed Eyyûb Ali brani stav da je er-Risale jedina knjiga oličena u Ebu Hanifeovom autorskom stilu, (ʿAkidetu'l-Islam, str. 105). Vidi se da sličnog mišljenja ima i Ulrih Rudolf, koji je sproveo istraživanje na ovu temu (el-Maturidi, str. 31). Činjenica da su poznate ličnosti, koji su bili među pripovedaćima el-Fıḳhu'l-ekber'a (DIA, XII, 544), kao što su Alâeddin es-Semerkandî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî i Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh uključeni u pripovedaće er-Risâle, jača ideju da predmetna rasprava pripada Ebu Hanifi. Pored toga, nema dovoljno razlika između stilova pet dela o akaidu koja se pripisuju Ebu Hanifi da bi se ukazalo da su ih napisali različiti autori. Stavovi sadržani u ovim radovima se podržavaju i međusobno se dopunjuju. Sadržajem er-Risalea, koji se sastoji od četiri ili pet stranica, moguće je baviti se kao uvod, dva poglavlja i zaključak.Kao što se vidi u pismima HzPoslanika (s.a.v.s.) i njegovih as'haba (drugova), rad počinje Bismil'lom, beleženjem imena pošiljaoca pisma i osobe kojoj je poslato, pozdrava, hvala i zahvale Allahu Teâlâ. Posle saveta da bude poštovan i poslušan Allahu Teâlâ, pominje se tema pisma koje mu je adresat napisao, a koje se sastoji od glasine da je Ebu Hanifa od Murdžija i da veruje da vernik može da zaluta. Zatim se navodi da je svaka tvrdnja koja je izvan puta koji donosi Kur'an, na koju poziva Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i slede as'habi, bid'at kojeg treba izbjegavati. Prvi deo govori o odnosu vere i dela, što je glavna tema rada, a samim tim i pitanje da se vernik koji je oskudan u delima (murtekib-i kebire) ne može smatrati da je napustio veru. Ebu Hanifa podseća da se Kur'an (a.m.) objavljivao postepeno, počevši od principa vere, a kasnije su se pojavili ajeti o delima te navodi da vera i dela imaju različite identitete.

On ističe da se u Kur'anu koncept zablude primenjuje i na vernike u smislu "neznanja", te da se upute koje proizilaze iz potvrđivanja principa vere ne mogu poistovećivati sa uputama koje proizlaze iz potvrđivanja farza. Takođe se za Hz. Umera i Hz.Aliju koristi naslov "emiru'l-mu'minin". Međutim, nemoguće je misliti da svi vernici ispunjavaju sve farzove. Pošto se ne može reći da su obe grupe bile u pravu (na dobrom putu) u ratu koji se vodio između Hz.Alije i Muâviye b. Ebû Sufyâna, upitan je kakva će biti presuda. Podseća se da je Hz.Ali pristalice Muavije nazvao „vernicima". Nakon takvih zaključaka, pitanje se može sažeti na sledeći način: Osoba koja ispunjava sve verske dužnosti pored vere je đennetlija; Ko napusti veru i praksu je u paklu; Ko god ima vere, ali nema dovoljno dela, ne smatra se da je napustio veru, a status takvog zavisi od ispoljavanja Allah-ovih Teâlâ atributa pravde ili milosti. Ako Allah Teâlâ hoće, kaznit će ga na neko vreme, ako hoće, oprostit će mu i staviti će ga direktno u raj. U drugom se delu Risale pominju imena nekih od pratilaca i sledbenika, među kojima je i Hz.Ali, te se navodi da imaju isto mišljenje po ovom pitanju. Na kraju drugog poglavlja, Ebu Hanifa se dotiče Murdžija, za koje je optužen da je jedan među njima, i kaže: „Šta su krivi oni koji slede umereni put i pridržavaju se Sunneta, da budu optuženi da su Murdžije od strane pakosnih ljudi zato što govore istinu?", pita on. Delo se završava sa nekoliko pohvalnih rečenica Uthman el-Bettî'ju, jednom od učenjaka Basre, koji je bio ključan u pisanju ove rasprave postavljajući mu pitanja, pozdrave, dove, zahvalu Allahu i salevat Njegovom Hz.Poslaniku (s.a.v.s.).er-Risale je sažeto delo koje se bavi odnosom vere i dela, jednim od pitanja vere o kome se počelo raspravljati možda prvi put od vremena as'haba. Tragajući za rešenjem problema, autor je koristio Kur'an i u njemu sadržana svatanja prošlih poslanika, kao i Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet i razumevanje njegovih drugova kao izvor, takođe je izveo racionalne zaključke, od kojih je svaki proizvod inteligencije. Slovni stil dela odražava primere iskrenosti, prijateljstva, ljubavi i požrtvovanja. Ovaj stil je dokument da sadržaj pripada Ebu Hanifi.Rukopisni primerci dela nalaze se u Kairu (Daru'l-kutubi'l-Mısriiie, Mecmua, br. 64) i Istanbulu (Suleimaniie Ktp., Fatih, br. 5392/6; Hacı Selim Aga Biblioteka., 587 / 11) je dostupan. Prema informacijama koje je dao M. Zahid Kevseri, predmetno delo je, zajedno sa drugim Abu Hanifeovim raspravama, štampano u Istanbulu oko jedan vek pre njegovog objavljivanja, a kasnije ga je on objavio (Kairo 1368). Mustafa Oz je objavio tekst Kevserijeve arapske publikacije i turski prevod ove rasprave, zajedno sa ostalima, pod nazivom Pet dela Imam-i Azama (Istanbul 1981). Beiazizade Ahmed Efendi je spojio Ebu Hanifeove doktrinarne rasprave pod naslovom el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, spojio ih je pod naslovom (ur. i prev. Ilyas Celebi, Istanbul 1416/1996), zatim ih označio pod imenom İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm, (Kairo 1368/1949).Postoji još jedna rasprava pod nazivom „Ebu Hanifeovo pismo sudiji Basre Utmanu el-Betiju" u biblioteci Haci Selim Aga (br. 587/10), gde je zabeležen Risale. O odnosu vere i dela govori se u pismu koje počinje izjavom "Napisali ste mi pismo da pitate od čega se sastoji priroda i kvalitet Allah-ove Teâlâ vere. Odgovaram vam uz Allah-ovu Teâlâ dozvolu." Međutim, ne čini se mogućim da ova kopija, koja ne nosi lanac pripovedanja, ima neke nedostajuće delove u svom tekstu, i nije savršena u smislu stila i izraza da bi pripadali Ebu Hanifi. U stvari, Ulrih Rudolf, koji je sproveo istraživanje na ovu temu, došao je do sličnog zaključka (vidi bibl.).

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Hanîfe, Risâletu Ebî Ḥanîfe ʿOṯmân el-Betti (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kairo 1421/2001, str. 3-4, 6, 68-73; a.e. (nşr. M. Zâhid Kevserî, tr. Mustafa Öz, u Pet dela Imam-i Azama), Istanbul 1981., str. 77-82 (arapski tekst, str. 65-70). Imam-i Azam Ebu Hanife i njegova dela (pres. i tr. Abdülvahap Öztürk), Istanbul 2004., str. 16, 119-130. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddud), str. 256. Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 338, 342. İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), str. 113-114 (prikaz, ostalo). Pezdevi, Kenzu'l-vuṣûl, I, 8. Bezzâzî, Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, II, 122. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 154-159. Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 842. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdurrezzâk), Kairo 1368/1949, str. 21, 22, vidi također. Uvod M. Zâhid Kevserî, str. 6, 12. a.mlf., el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, str. 14, 26, 32-33, 96-97, 106, 109, 110-112, 118; a.e.: Vernički stavovi Imam-i Azama Ebu Hanife (tr. İlyas Çelebi), Istanbul 1996., str. 43-44, 50, 67-68, 71, 115, 121, 123, 124, 129. Zebîdî, İtḥâfu's-sâde, II, 13-14. Brockelmann, GAL Suppl., I, 287. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1366/1947, str. 166, 175-177. Hediyyetu'l-ʿārifîn, II, 495. Sezgin, GAS, I, 418. J. Schacht, "An Early Murciʾite Treatise: The Kitāb al-ʿĀlim wal-Mutaʿallim," Oriens, XVII (1964), str. 100-102 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Ebu Hanīfa", EI2 (Fr.), I, 127. Muhammed Eyyûb Ali, ʿAḳīdetu'l-Islam ve'l-Imâm al-Mâturîdî, Dhaka 1404/1983, str. 99-105, 124-126. M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbu'l-Ḫaṭîb, Bejrut 1410/1990, str. 150, 151, 174-176, 189, 222, 225. U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1997., str. 31, 39-45. Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, "el-Fiqhu'l-Ekber", DIA, XII, 544, 545.

el-VASİYYE – الوصيّة - Traktat Ebu Hanife (u. 150/767) o principima vere.

Autor:

MUSTAFA ÖZ

Njegovo puno ime je Vaṣiyyetu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe. Lanac predaje el-Vaṣiyye isti je kao i delo pod nazivom Risâletu Ebî Ḥanîfe ilâ ʿUthmân el-Bettî (er-Risâle). Na početku dotičnog dela, lanac predaje, počevši od Husâmeddin Huseyin b. Ali es-Siğnâkī'a i završavajući sa Ebu Jusufom i Imam-ı Azam Ebu Hanifeom, uključuje četrnaest osoba (DİA, XXXV, 116; İşârâtu'l-merâm, prezentacija M. Zâhid Kevserî'ja, str. 6). el-Vaṣiyye, mnogi učenjaci kao što su Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, kao i Katib Čelebi, Karl Brookelman i Fuat Sezgin, pripisuju ga Ebu Hanifi. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, koji je uredio i označio el-Vaṣiyye zajedno sa ostala četiri traktata Ebu Hanifea prema redosledu u teološkim izvorima, napisao je celo delo u Ibn Dokmakovom Nazmu'l-cumanu, spominje se u Takıyyuddin et-Temîmî'jevim eṭ-Ṭabaḳātu's-seniyye, na početku Ebu'l-Fazl İbnu'ş-Şıhne'ovog Şerḥu'l-Hidâye (Nihâyetu'n-nihâye), on primećuje da u nekim od njegovih tekstova, İbnu'l-Humâm'ov el-Musâyere, postoje prenosi koji se pripisuju Ebu Hanifi, (İşârâtu'l-merâm, str. 22-23). Iako Hatîb el-Bağdâdî ne pominje imena dela Ebu Hanifea, on navodi da je on napisao neka dela, (Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342). Bezzâzî, Taşköprizâde i Zebîdî to potvrđuju te tvrde da neki izvori koji pripadaju ovom mezhebu, koji pokušavaju da prikaže Ebu Hanifu kao pripadnika Mu'tezila, ne sadrže nikakva dela koja pripadaju njemu, te da el-Vasijja i ostala četiri traktati pripadaju Abu Hanifi el-Buhariju. On navodi da ovo pogrešno tumačenje proizilazi iz činjenice da knjige o kojima je reč sadrže stavove koji se suprotstavljaju njihovom sopstvenom mezhebu. Činjenica da su ličnosti kao što su Alâeddin es-Semerkandî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî i Nusayr b. Yahyâ el-Fakīh bili među pripovedaćima el-Fıḳhu'l-ekber'a i er-Risâle (DİA, XII, 544; XXXV, 116), podržavaju ideju da rasprava o kojoj je reč pripada ebu Hanifi. Muhammed Eyyûb Ali, koji je istraživao na ovu temu, takođe brani stav da el-Vaṣiyye pripada Ebu-Hanifi, te da je od njega zatraženo da ostavi testament o pitanjima vere u posljednjim danima svog života, tako on brani stav da ovo delo, koje je nastalo štampanjem kao i druge njegove rasprave, takođe postoje, (ʿAḳîdetu'l-İslâm, str. 128).Pored toga, činjenica da su ideje u pet rasprava o verovanju koje mu se pripisuju komplementarne jedna drugoj i da nema velike razlike između stilova dela o kojima je reč potvrđuje ovu tezu. el-Vaṣiyye počinje objašnjavanjem elemenata vere i odnosa između vere i dela. S'hodno tome, vera se sastoji od ispovesti i potvrde. Osoba koja svim srcem ne odobrava principe vere nije vernik; U suprotnom, licemeri i Ljudi iz Knjige koji ne prihvataju Hz.Muhammedovo (s.a.v.s.) poslanstvo uprkos tome što poznaju njegove kvalitete, takođe treba da se smatraju vernicima, (?!, prevodioca). Ne može biti govora o bilo kakvom povećanju ili smanjenju vere, čija je osnova da se svesrdno potvrdi Kelime Šehadet; Dakle, činjenje greha ne ukida ovo odobrenje. Ovo ukazuje da su vera i delovanje dve različite radnje te dokazuje da napuštanje dela ne znači napuštanje vere. Drugo pitanje naglašeno u raspravi je pitanje sudbine. Prema podacima datim o ovoj temi, i dobro i zlo se dešavaju voljom Allaha Teâlâ, te svako ko usvoji drugačije verovanje u tom pogledu, postaje bogohulnik. Volne radnje sluge se sastoje od obaveznih, prekomernih i grešnih radnji. Fard nastaje Allah-ovom Teâlâ naredbom, znanjem, voljom i pristankom.

Iako u nafilama, koje su od vrste vrlina, nema Allah-ove Teâlâ naredbe, On Teâlâ ima znanje, volju i pristanak.Što se tiče neposlušnosti, ona je u okviru Allah-ovog Teâlâznanja, volje, i po sopstvenom nahođenju, ali nema Njegove naredbe, naklonosti, pristanka ili popuštanja u ovoj akciji. Kasnije u el-Vaṣiyye'i, tema „stajanja na prestolu", koja je prihvaćena kao jedna od tenzihî/haberî atributa Allaha Teâlâ, dotiče i navodi se da je On Teâlâ zaštitnik prestola i drugih (možda prirodnog poredka), i da On Teâlâ, zapravo, ne zauzima mesto na prestolu, što znači „prostor", ili bilo gde drugde. Zatim se navodi da je Kuran Allah-ov Teâlâ atribut koji je večan svojom suštinom i da je nestvoren, da njegova suština nije ni ista ni nestvorena, već se papir, mastilo i pisanje smatraju postupcima robova i imaju stvorenu prirodu, i da se ajeti sastoje od slova i reči, (kāim* od Allaha Teâlâ) odnose na Kur'an, (kāim* - Uvek postojanje (Allah Teâlâ). Druga polovina rasprave počinje navođenjem poznatog poretka vrlina četvorice halifa kao nastavka rasprave o poslanstvu. Nakon što je navedeno da se stvaraju dobrovoljne radnje slugu, navodi se da su ljudi vernici, dele se na tri grupe; kao vernike, nevernike i licemere, dok Uzvišeni Allah deluje na vernika, objašnjava se da to čini obaveznim da nevernik veruje, a licemer da bude iskren. Navodi se da se moć (istitâat) čovekovih voljnih radnji nalazi zajedno sa radnjom, a ne pre ili posle radnje, te da ovo pitanje predstavlja jedno od kontroverznih pitanja između Mu'tezila i Ehli Sunneta na temu sudbine. Kasnije, mes'h po čarapama, što je prihvaćeno kao jedan od znakova ehli sunneta, iako je među predmetima fikha, navedeno je da je dozvoljeno klanjati dva rekata od četiri rekata obaveznog (farza) namaza i da se ne postiti u slučaju putovanja. Nakon kazivanja o sudbini, navodi se da su kaburske muke, Munker'ovo i Nekir'ovo ispitivanje mrtvih, (uzimajući u obzir) i dalje postojanje Đenneta i Đehennema, knjiga vage i dela, navodi se da su san i zauzimanje Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) istina. Na kraju rasprave se tvrdi da će ljudi Đenneta (Raja) i ljudi Đehennema (Pakla) ostati tamo gde su zauvek. El-Vasijje je sažeto delo koje se bavi odnosom vere i dela, pitanjima sudbine i nekim zagrobnim situacijama, o kojima je verovatno počelo da se raspravlja po prvi put od vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i njegovih as'haba (drugova). Objašnjavajući ova pitanja, Ebu Hanife je kao izvor koristio osnovne principe Časnog Kur'ana, Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) sunneta i svatanja njegovih as'haba (drugova), a sa vremena na vreme pribegavao je racionalnim zaključcima. Rukopisnih kopija el-Vasijje samo u Turskoj (Istanbul, Ankara, Izmir, Konja, Amasija, Adana, Čankırı, Balikesir) premašuje 200 primeraka.Među njima, verovatno najpouzdaniji primerci su u Sulejmaniji (videti, na primer, Âşir Efendi, nr. 283, vr. 39-43; Tekelioğlu, br. 843, v. 102-104; Aja Sofija, br. 4791, vr. 32-36), Haci Selim Aga (br. 584, v. 96-99), Millet (Ali Emiri Efendi, br. 1174, v. 1-4) i Koprulu (Ahmed-paša, br. 155, v. 164- 167) dostupan je u njihovim bibliotekama. Kopije dela postoje i u Kairu, Meki, Medini, Parizu, Londonu i drugim mestima (Brokelman, I, 177; Sezgin, I, 416, 417; Husejin Kasım b. M. en-Nuajmi – Hamza b. Husejin b. Kasım en-Nuajmi, VI, 63-65). Postoje i turski prevodi el-Vaṣiyye pod imenom Tercume-i Vasiyyetnâme-i İmâm-ı Âzam , (videti, na primer, IÜ Biblioteka., TY, nr. 5893, 5934; Beyazıt Devlet Biblioteka., Veliyyüddin Efendi, nr. 3637, vr. 151-184; Hacı Selim Ağa Biblioteka., Hüdâî Efendi, nr. 910). Prema informacijama koje je dao M. Zahid Kevseri, el-Vasijje je, zajedno sa drugim traktatima Ebu Hanife, objavljen u Istanbulu oko jednog veka pre njegovog prvog objavljivanja, (Kairo 1368). Mustafa Öz je objavio tekst i prevod el-Vasijje iz Kevserijeve publikacije, zajedno sa njegova četiri traktata, pod naslovom Pet dela Imam-i Azama (Istanbul 1981). Pored toga, Beyâzîzâde Ahmed Efendi je objedinio Ebu Hanifeove doktrinarne rasprave pod imenom el-Uṣûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (İlyas Çelebi, İstanbul 2000), zatim je objasnio deo el-Vaṣiyye koji uključuje teme o Božanstvu, sudbini i poslanstvu, sve do poglavlja o keramet'u ve istidrâc'u, pod imenom İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm, (Yûsuf Abdurrezzâk, Kairo 1368/1949).

O el-Vaṣiyyi su napisani različiti komentari, a većina ih je opstala do današnjih dana. Bâbertî'jev komentar pod nazivom Vaṣiyyeti'l-İmâm Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân objavljen je u Istanbulu (1289, 1327). Među njegovim drugim komentarima, delo Mulla Huseyin b. İskender el-Hanefî'je pod nazivom el-Cevheretu'l-munîfe fî şerḥi Vaṣiyyeti Ebî Ḥanîfe objavljeno je u seriji "er-Resâʾilu's-Sebʿ fi'l-ʿaḳāʾid", (Haydarâbâd, ts.). Postoje dve kopije komentara na el-Vasijje u Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye (br. 1368 [ilmu'l-kelam]; br. 1373 [ilmu'l-kalam]). Katib Čelebi beleži postojanje dva komentara, čiji su autori nepoznati, pod nazivom Telḫîṣu Ḫulâṣati'l-Uṣûl i Ẓuhûru'l-ʿaṭıyye fî şerḥi'l-Vaṣiyye, Katib Čelebi beleži postojanje dve napomene sa nepoznatim autorima i jednu koju je napisao Ali el-Kārî (za više informacija o komentarima videti Kešfu'z-zunun, II, 2015; Brockelmann, I, 177; Sezgin, I, 416, 417); Muhammed Ejub Ali, str. 126-127).

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Hanîfe, el-Vaṣiyye (ur. M. Zâhid Kevserî, prev. Mustafa Öz, u Pet dela İmâm-ı Azama), Istanbul 1981., str. 86-91; a.e. (u al-ʿÂlim ve'l-muteʿallim, ur. M. Zâhid Kevserî), Kairo 1421/2001, str. 75-79, vidi također uvod publikacije, str. 3-4. a.mlf., Risâletu Ebî Ḥanîfe (u a.e.), str. 69. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 338, 342. İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), str. 114. Bezzâzî, Menâḳıbu Ebî Ḥanîfe, Bejrut 1401/1981, II, 122. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 159. Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 2015. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtu'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kairo 1368/1949, str. 18, 22-23, vidi također. Uvod M. Zâhid Kevserî, str. 6. a.mlf., el-Uṣûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (ur. İlyas Çelebi), Istanbul 2000, tip.mjesto. a.e.: The Faithful Views of Imam-ı Azam Ebû Hanîfe (trans. İlyas Çelebi), Istanbul 2000., str. 34, 58, 77-78. Zebîdî, İtḥâfu's-sâde, II, 13-14. Brockelmann, GAL, I, 177. Sezgin, GAS, I, 416, 417. Muhammed Eyyûb Ali, ʿAḳīdetu'l-Islam ve'l-Imâm al-Mâturîdî, Dhaka 1404/1983, str. 126-128 (prikaz, ostalo). Husejn b. Kasim b. M. en-Nuajmi – Hamza b. Husejn b. Kāsım en-Nuaymî, Istidrâkât ʿalâ Târîḫi't-turâṯi'l-ʿArabî, Jeddah 1422, VI, 61-65. Şerafettin Gölcuk – Adil Bebek, "el-Fıku'l-ekber", DİA, XII, 544-547. Muhammed Aruçi, "er-Risale", a.e., XXXV, 116-117.

ĐEDEL - CEDEL – الجدل - Analogija zasnovana na propozicijama koji su svi poznati ili prihvaćeni; Termin logike, filozofije i kelam-a, nekada je označavao metod utišavanja protivnika u diskusiji.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

U rečniku „čvrsto uvijati konopac; ispuštanje nekoga na tvrdi pod; To je ime od korena đedl ili đedel, što znači "biti čvrst u neprijateljstvu ili diskusiji, zauzeti front", i to je arapski ekvivalent latinske reči dialektika. Pojam se na različite načine definiše u logici, filozofiji i drugim srodnim naukama. U logici, đedel znači „kijas sastavljen od poznatih (mešhurat) i prihvaćenih (musel'lemat) premisa". Iako postoje različite definicije u filozofiji i teologiji, ona se generalno definiše kao „umetnost pokazivanja protivrečnosti u ideji kroz diskusiju". Pored toga, đedel se takođe koristi kao naziv nauke koja govori o pravilima diskusije koja je izvedena da prikaže istinitost ili netačnost teza. U Kur'anu se koriste različiti oblici izvedeni iz korena đedal na dva mesta, đidal na dva mesta i borbe na dvadeset i šest mesta. Reči koje se koriste u diskusiji i znače „dokaz" kao što su huđđet, sultan, burhan pojavljuju se na šezdeset mesta. Mirâ' ile muhâđđe se takođe koriste u Kur'anu u smislu "međusobne rasprave i iznošenja dokaza" (vidi M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, srodne reči).U Kur'anu su zabranjene rasprave koje nisu zasnovane na istinitom znanju i konačnim dokazima, poricanje istine tako što se pogrešno prikazuje kao ispravno, a ispravno kao pogrešno, a u svrhu odbrane nepravde, sa druge strane, zabranjene su rasprave sa ciljem pobijanja pogrešnih ideja i dokazivanja te odbrane istine zasnovane na sigurnim dokazima i stvarnom znanju, smatraju se dozvoljenim. Čak i u tom smislu, Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) je naređeno da se bori sa svojim protivnicima, (vidi en-Nahl 16/125).Iako postoje neki hadisi koji zabranjuju ustupanje u zbirkama hadisa (Musned, IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Muḳaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Muḳaddime", 7) treba ih svatiti kao rasprave kakve Kur'an ne pozdravlja.U mnogim se ajetima vidi da se rasprave vode kako bi se ućutkali ili ubedili mnogobošci koji su se oduprli pozivu islama. Pored toga, dati su primeri iz razgovora prethodnih Poslanika (a.s.) sa njihovim sopstvenim plemenima. Vidi se da se u diskusijama koje izlaže Kur'an koriste različiti stilovi, a dok se odgovara na beskrajne primedbe onih koji insistiraju da ne veruju, vidi se da se koriste dokazi koji sadrže filozofske, psihološke, sociološke i istorijske informacije., uzimajući u obzir sve sposobnosti i karakteristike ljudskih bića.Kroz istoriju islamske misli formirala se grana nauke pod nazivom "đedelu'l-Kur'an", koja se bavi metodama rasprave o Kur'anu, pisana su različita dela iz ove oblasti. İbrâhim b. Hammâd el-Mâlikî'ov Ḥicâcu'l-Ḳurʾân'ı (İbnu'n-Nedîm, s. 252), İbnu'l-Hanbelî'ov İstiḫrâcü'l-cedel mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm'i (Riyad 1981), Muhammed et-Tûmî'nin el-Cedel fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm'i (Tunus 1980),Yusuf Şevki Yavuz'un Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür i Tartışma Metodu (İstanbul 1983), Zâhir Avvâd el-Elmaî'nov Menâhicu'l-cedel fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm'i (Riyad 1984),neki su od njih. Dijalektiku, koja je u zapadnim jezicima ekvivalentna đedelu, Zenon je koristio u antičkoj filozofiji u smislu „otkrivanja kontradiktornosti u mislima suprotstavljenih ljudi kroz diskusiju".Po Sokratu, dijalektika je metod razgovora koji se sprovodi kao teza i antiteza da bi se došlo do istine, da bi se razjasnili i opisali pojmovi.

Dijalektika, koju Platon vidi kao sredstvo za dosezanje od carstva čula do carstva ideja (od proizvodnje do ma'kulata) podelom bića na rodove i vrste, i logiku otkrivanja apsolutne istine, u Aristotelovom sistemu, to postaje logika nagađanja koja se može koristiti u rasuđivanju koja igra ulogu da natera sagovornika da prihvati određenu misao i kao rezultat toga izražava verovatnoću.Topika, peta knjiga Aristotelovog logičkog korpusa Organon, imala je značajan uticaj na usvajanje đedel-a kao posebnog metoda rasprave ili dokazivanja i discipline logike u islamskoj filozofiji. Ovo delo, koje se sastoji od osam poglavlja, posebno I i VIII. sekcije (odeljeci), u direktnoj je vezi sa predmetom dijalektike i opštim razmišljanjima o dijalektici u I poglavlju, kao i zakone dijalektike i njenih pravila u VIII poglavlju. U Aristotel Topiki on je ukratko opisao dijalektiku kao „poređenje koje izvodi zaključke iz verovatnih premisa" (vidi Mantıku Aristo, II, 489),te je na taj način razlikovao dijalektiku (đedel) od argumenta zasnovanog na određenim premisama, koje je proučavao u II. poglavlju, Analitika. Prema ovome, iako su premise dokaza prve i konačne istine, premise iskaza su „znanje koje se sastoji od nagađanja svih ljudi ili većine, ili nekih ili većine filozofa, ili najpoznatijih i odrasli" (isto, II, 490). Topika je prevođena na arapski nekoliko puta pod imenima el-Cedel i Kitâbu Mevâżıʿi'l-cedel, pored svog originalnog imena, a takođe i od strane Farabija, komentarisali su ga filozofi kao što su Yahyâ b. Adî i Ebu'l-Ferec İbnu't-Tayyib. Farabi je napisao sažetak dela, (Kaya, s. 107). Farabi, Ibn Sina, İbn Rušd i mnogi drugi islamski mislioci napisali su radove (dela) o Đedel-u pod naslovom ili sličnim imenima zasnovanim na Topiki te objasnili đedel uopšteno u skladu sa Aristotelovim svatanjem. El-Farabi je definisao đedel kao „umetnost pokušaja da se ne usvoji druga misao koja je suprotna datom odgovoru ili prihvaćenoj misli". U ovoj definiciji, đedel je viđen kao umetnost ne upadanja u kontradikciji dok se brani ili kritikuje ideja. Prema njegovim rečima, vrlo je malo tačnih podataka kojima se može verovati u dijalektičke dokaze. Farabi je smatrao teme četiri knjige posle Burhana u Organonu (đedel, hatabe [retorika], sofisticiranost i poezija) kao mesta na kojima je dokaz primenjen, te ih je ocenio kao oblik dokaza čija je laž manja od istine, (el-Mecmûʿ, str. 61). Poput Aristotela, Farabi je đedel smatrao slugom i oruđem za postizanje bliskog znanja, međutim, on je izjavio da je glavni metod bliskog znanja dokaz, te da đedel može dati samo čvrsto mišljenje, (Ca'fer Âlu Yâsin, str. 178). Ibn Sina je epistemološki opisao đedel na sledeći način: „Đedel je umetnost dokazivanja ideje poznatim ili opšteprihvaćenim predgovorima a ne usvajanja mišljenja suprotno branjenoj ideji. Prema njegovim rečima, u rešavanju verskih, moralnih, političkih i društvenih problema, kao odgovor na korišćenje dokaza koji proizilaze iz mentalnih potreba u mentalnim i prirodnim naukama, koristi se metod đedel-a, koji se zasniva na odredbama koje ljudi zajednički prihvataju. A koje, takođe, treba primeniti. Pošto će odnos subjekat-predikat u preambuli tvrdnje za koju se traži da se dokaže ili poništi, bit će ispitan u smislu opisa, roda, vrste i osetljivosti, svaki dokaz i poništavanje moraju biti sprovedeni uzimajući u obzir ove tačke. Rezultat do kojeg se želi doći upoređivanjem (Kijas-om) da bi se ideja prihvatila u diskusiji, treba biti sakrivena, a oni koji su u poziciji rasuđivanja za ovu svrhu, treba da dođu do svojih ciljeva počevši od najudaljenijih predgovora, (Ibn Sina, str. 18-20, 24, 25, 72, 75). Od Farabi-ja, svi islamski logičari su prihvatili đedel kao vrstu silogizma koji je slabiji od dokaza u smislu preciznosti i svojih premisa i zaključka. Premise ovog silogizma su propozicije koje nisu jasne da li su istinite ili ne, ali ih ljudi prihvataju kao istinite te postaju široko rasprostranjene, (musellemât ve meshûrât). Cilj đedela je ili da učini mišljenje i verovanje prihvaćenim ili ućutka protivnika umesto da dođe do pravih informacija, (Tûsî, I, 462; et-Taʿrîfât, "cedel" md.); iz tog razloga, đedel je više prihvaćen kao metod diskusije. Međutim, Ibn Sina skreće pažnju na činjenicu da ova rasprava nije samo sporna borba, već i debata, odnosno rasprava puna „zlog oka" (mišljenja, ideja).

Osim ovih studija islamskih filozofa o đedelu, nakon formiranja i širenja veroispovesti te intelektualnih mezheba, iako su selefij-ski učenjaci odbijali da raspravljaju o verskim pitanjima, izučavaoci kelam-a i usul-i fikh-a pisali su razna dela o pravilima diskusije. U ovim su radovima korištene dve glavne metode:

1). Metoda Pezdevî-a, koji tvrdi da treba koristiti samo dokaze zasnovane na nas, iđma i kijas.

2). Metoda Âmidî-a, koji usvaja da se može zaključiti sa svim informacijama koje imaju kvalitet dokaza, bez obzira kojoj nauci i predmetu pripadaju. Podrazumeva se da su nakon formiranja ovih metoda unete neke izmene u definiciju đedela. U stvari, ovo se pitanje jasno vidi kod Ibn Haldun-a. Prema njegovim rečima, đedel je „nauka koja podučava načine rasprave koja se odvija između pripadnika različitih veroispovesti i fikh mezheba“, (al-ʿIber, I, 381). Tehanevi dalje proširuje ovu definiciju i definiše đedel kao „nauku koja podučava metode korišćenja dokaza vezanih za pitanja dini islama“, (Keššaf, „cedel“ art.). Dakle, on je prihvata kao granu nauke koja govori o dokazima vezanim za sve verske predmete. Iako su nauke debate i hilâf-a* takođe oblasti koje ispituju pravila diskusije poput cedala, postoje neke razlike između njih.(hilâf – الخلاف - Đedel tehnika prilagođena nekim naukama dini islama, posebno pitanjima fikha, grani nauke koja se bavi sukobima između mezhebima fikh-a, hilâf.).Munâzara ilmi (Nauka o debati). Nauka o debati je sveobuhvatno polje koje uključuje sve vrste pravila diskusije, bilo religiozne ili nereligiozne, te ima za cilj da otkrije više istine. Nauka o hilâf-atu je grana koja se bavi pravilima rasprave o mišljenjima mudžtehida i njihovim dokazima fikha u mezhebima fikha te je ograničena samo na pitanja fikha. Đedel, sa druge strane, ima za cilj da brani svaki stav u raspravama o verskim ili nereligioznim pitanjima, (Tašköprizade, I, 307-308; Kešfu'z-zunun, I, 580). Đedel, koji se takođe koristi u odbrani lažne ideje, nije viđen kao sredstvo da se dođe do istine sam po sebi, jer otvara vrata za prianjanje (prianjanje - Spajanje, sjedinjavanje.) na formalnu logiku te pribegavanje igrama reči kako bi se postigao uspeh u odbrani. Međutim, ima i onih koji prihvataju da će se diskusijom doneti ispravni zaključci, ako su korišćeni dokazi zasnovani na preciznim informacijama.U stvari, teolozi iz perioda mutekadimin-a su tvrdili da je najefikasniji način da se utvrdi istinitost ili netačnost mišljenja (sama) diskusija, te su se ovim stavovima odvojili od islamskih filozofa koji su usvojili aristotelovsku tradiciju, (Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53). U kasnom periodu, sa druge strane, preferirao se metod debate umesto parnice, sa mišlju da može dovesti do nemoralnih stavova i ponašanja zabranjenih islamom, kao što su hvalisanje, oslobađanje od odgovornosti, nemogućnost privlačenja protivnika, držanje u ovoj disciplini se opširno proučavaju zamerke protiv njih, vređanje i traženje njihovih nedostataka i grešaka.), poništavanje dokaza (nakz) i poništavanje tvrdnje (muâraza) (videti Munâzara - DISKUSIJA). Postoje razne knjige o đedelu, koje su pisali učenjaci Kelama od ranog doba te čija se autorska prava nastavljaju u svakom periodu.Neka od njih su: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kitâbü'l-Cedel'i (Nesefî, vr. 111a), Kâ'bî'nin el-Cedel ve âdâbü ehlih'i (İbnü'n-Nedîm, s. 219), Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Edebü'l-cedel'i (Sübkî, IV, 261), Cüveynî'nin el-Kâfiye fi'l-cedel'i (Kahire 1399), Gazzâlî'nin el-Münteḥal fî ʿilmi'l-cedel'i (Abdurrahman Bedevî, s. 32), Fahreddin er-Râzî'nin Keşfü'l-esrâr'ı (İbn Haldûn, I, 410), Âmidî'nin Şerḥu Cedeli'ş-şerîf'i (Sübkî, VIII, 307), İbn Teymiyye'nin Tenbîhü'r-recüli'l-ġāfil ʿalâ temvîhi'l-cedeli'l-bâṭıl'ı (Keşfü'ẕ-ẕunûn, I, 487).

BİBLİYOGRAFIJA

Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, "cdl" md. et-Taʿrîfât, “cedel” čl. Tehânevî, Keşşâf, “cedel” md. M. F. Abdulbâkī, el-Mu'cem, "cdl" md. Musned, II, 258, 478; IV, 156; V, 252, 258. Dârimî, “Muḳaddime”, 17, 29. Ibn Madže, “Muḳaddime”, 7. Manṭıḳu Arisṭo (ns. Abdurrahman Beduin), Beirut 1980, II, 489-490. Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), str. 294. Fârâbî, el-Mecmûʿ, Kairo 1325/1907, str. 61. Ibn el-Nedim, al-Fihrist (Teceddüd), str. 219, 252. Ibn Sînâ, Kitâbü'l-Cedel, Kairo, ts., str. 18-20, 24, 25, 72, 75. Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıye Hüseyin Mahmud), Kairo 1399/1979, predstavljanje izdavača, str. 26-27, 52-53. Gazzâlî, İḥyâʾ (Bejrut), I, 40, 94-95, 97. Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, Kayseri Raşid Efendi Bibliotk., br. 496, v. 111a. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-Ghayb, V, 165, 167; XX, 29, 139-140.Seyfeddin el-Âmidî, al-Mubîn (nşr. Hasan Mahmud al-Shafii), Kairo 1403/1983, str. 91. Nâsırüddîn-i Tûsî, Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât (sa Ibn Sînâom, el-İşârât ve't-tenbîhât, nšr. Süleyman Dünyâ), Kairo, ts. (Dârü'l-maârif), I, 462, 464. Subki, Ṭabaḳāt, IV, 261; VIII, 307. Ibn Haldun, al-ʿIber, I, 381-382, 410. Suyuti, el-Itḳān (Bejrut), II, 1054-1060. Taşköprizade, Miftâḥu's-saʿâde, I, 307-308. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 487, 579-580; II, 1359, 1408. Šah Velijullah ed-Dihlavi, el-Fevzü'l-kebir (tr. Selman Hüseyin en-Nedvi), Bejrut 1407/1987, str. 22, 26-28, 29-38. Abdurrahman Bedevi, Müʾellefâtü'l-İazzâlî, Küveyt 1977, str. 32. M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-cedel, Kairo 1980., str. 34-46, 49-51, 60-64. Yusuf Şevki Yavuz, Metoda kontemplacije i diskusije u Kur'anu, Istanbul 1983., str. 4-12, 16, 21, 108-115, 125, 126-159. Mahmut Kaya, Aristotel i njegova filozofija u svjetlu islamskih izvora, Istanbul 1983., str. 103-107 (prikaz, ostalo). Ca'fer Âl-i Yâsîn, al-Fârâbî fî ḥudûdih ve rüsûmih, Beirut 1405/1985, str. 178.

U rečniku, hilâf,

Autor:

SUKRU OZEN

što znači „suprotstaviti se, delovati suprotno, protiviti se, protivrečiti“, kombinuje se sa rečima neslaganje i protivlenje, koje su izvedene iz istog korena, što znači „ići drugim putem u rečima ili akcije, da prikaže drugačiji stav“. Reč neslaganje se takođe koristi metaforički u značenju „spora“ i „borbe“, pošto razlika u mišlenju među ljudima na kraju dovodi do rasprave i svađe. Iako se reč hilâf ponekad koristi u istom ili sličnom smislu kao sukob, uglavnom se pokušava sačuvati suptilna razlika između njih. Neslaganje je jednostavno suprotno savezu te znači "ne slagati se, ne mogu da se pomire" ili "imati različite poglede". S‘hodno tome, sukob ima donekle pozitivnu konotaciju, jer ne karakteriše jednog od njih kao jačeg ili slabijeg u odnosu na različita mišljenja, već odražava neutralnost ili slabu sklonost jednoj strani. Hilâf znači usvojiti jednu od teza i antiteza te zauzeti stav protiv druge. Zbog ovih razlika među njima, termin neslaganje se uglavnom koristi za mišljenje zasnovano na dokazima, a porok (porok - muški rod Moralni nedostatak, mana, razvrat.) za mišljenja bez dokaza. Drugim rečima, mišljenje koje je snažno i rasprostranjeno uglavnom se izražava konfliktom, a ako je slabo ili nije opšteprihvaćeno, izražava se izrazom „hilâf“. Hilâf znači „otvoreno se suprotstaviti“ sunetu i idžmi. Izraz “hilâfen li-fulân”, koji se često koristi u literaturi koja uključuje različite stavove među islamskim učenjacima ili mezhebima, ukazuje na postojanje suprotnosti predloženom gledištu te ima izraz koji će naterati da osetite slabost suprotstavljenih. On ne daje nikakve naznake kuda ide. Kada se koristi neslaganje u odnosu na prve periode, misli se na razlike u mišljenju ashaba i sljedbenika i mudžtehida narednog perioda, a izraz “ilmu’l-ihtilâf” znači poznavanje ovih različitih stavova. U stvari, svatanje da nije prikladno za ljude koji ne znaju za sukob, naglašavajući važnost i vrednost stavova u ranim periodima, takođe je bilo efikasno u sastavljanju i spajanju ovih različitih stavova. Ova aktivnost sastavljanja, koja se sprovodi u praktične i pozitivne svrhe, odbrana je mezheba i pogleda, jer ne postoji ilm-i hilâf (ilmu’l-hilâf) u tehničkom smislu, sa izuzetkom literature o odbijanju, niti je hilâfet u smislu prikazivanja superiornosti.Međutim, pošto postoje različita mišlenja, ovu aktivnost je moguće oceniti u okviru hilâfi-jata uopšte. Međutim, činjenica da se termini ilm-i hilâf i hilâfiyat (el-hilâfiyyât) koriste naizmenično kao sinonimi, teško je utvrditi da li postoji razlika u značenju i upotrebi između njih. Zbog ove bliskosti značenja, ne bi bilo pogrešno nazvati rad na okupljanju različitih stavova pravnika, osim stavova as‘haba i tabiina, kasnije i u svrhu poređenja i odbrane, kao hilâfi-jeta. U stvari, kada se kombinacija ilm-i hilâf koristi kao pandan “ilmu’l-mezheb”, što znači učenje stavova mezheba u celini, iako je moguće značiti ilm-i hilâf u tehničkom smislu, generalno je moguće poznavati različite poglede, a misli se na jednostavno poznavanje protivrečnosti u pogledu međusobnog poređenja. Stoga je moguće nazvati ilm-i hilâf u jednostavnom smislu poznavanja stavova različitih mezheba i međusobnog poređenja, te da se smatra podgranom fikha. Sa druge strane, ilm-i hilâf, što znači poznavanje razloga na kojima se zasnivaju različita mišljenja, kako bi se protivnik ućutkao metodom đedel-a ili je odbranio sopstveno mezheb-sko mišljenje te opovrgnuo drugi, bliži je usuli fikh-u (metodi fikha), te se smatra njegovom podgranom.

Iako razlika između ilm-i hilâf i hilâfi-jeta nije jasno vidljiva u klasičnoj literaturi, postoje neki tragovi koji dozvoljavaju ovu razliku. Iz tog razloga, ovakva razlika će doprineti razumevanju prirode nauke o hilâf-u (hilâf ilmi) i određivanju hilâf literature, koja se gomilala tokom vekova, u smislu njenog obima i svrhe. U knjigama biografija o nekim učejacima, čini se da se hilaf u izrazima kao što su „Bio je vešt u oblastima hilafa, mezheba, metode i đedela“ koristio u smislu poznavanja stavova drugih mezheba osim običnog mezhebskog znanja, i đedel-a u smislu da brani svatanje metode svog sopstvenog mezheba i ućutka druge. Prema tome, može se reći da postoji odnos sličan odnosu između usul-i fikha i mezheba. Sa takvim pristupom, delo Ebul-Vefa Ibn Akila nazvano je el-Vâžıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. George Makdisi, Bejrut 1996), “Kitâbu'l-Meẕheb”, “Kitâbu Cedeli'l-uṣûliyyîn”. Važno je napomenuti da ga je napisao u četiri glavna dela, a to su “Kitâbu Cedeli'l-fuḳahâʾ” i “Kitâbu'l-Ḫilâf”, (el-Vâžıḥ fî uṣûli'l-fıḳh, neşredenin girişi, I, 9-11).

Definicija nauke i njen odnos sa drugim naukama.

Da bismo to izrazili u okviru gore pomenute razlike između nauke o hilâf-u (hilâf ilmi) i hilâfi-jeta, praktično se radi o fikhu i fikh metodi, kao i o nauci o teoretskom prosuđivanju i raspravi. Iz tog razloga, nauka o hilaf-u se često meša sa đeled-om i debatom (münazara), te se vidi da se oni koriste naizmenično. Ovo je zbog činjenice te da je definicija falsifikata koju daje jedan autor ista kao i definicija poricanja drugog autora. U stvari, İbnu'l-Ekfânî-eva definicija đedela (Iršadu'l-kasıd) kao „nauke koja pokazuje prirodu otkrivanja šerijatskih dokaza (takrir), eliminišući prigovore koji bi opovrgli sumnje i dokaze (def'), i dovođenje problema falsifikovanja u određeni red". , str. 44) dali su mnogi autori za ilm-i hilaf (Sadreddinzade eš-Širvani, vr. 23a; Kešfu'z-zunun, I , 721; Abdulkadir Bedran, str. 231). Nakon što je na ovaj način definisao đedel, Ibnu'l-Ekfani navodi da on potiče od đedel-a, koji je jedan od delova logike, ali je prilagođen verskim temama, (Irsadu'l-kasıd, str. 44). Ovaj izraz ukazuje da se sve do VIII. (XIV.) veka reč đedel koristila da opiše i jednu od pet umetnosti u logici i njenu primenjenu formu na versko-šaritske nauke. Svojom upotrebom u logici, đedel je jedan od pet vrsta kijas-a, a ukratko se definiše kao „kijas čiji se prethodnici sastoje od „mešhurat i musellemat“. Zbog svoje prirode, najčešće se koristi za vezivanje protivnika ili za usvajanje mišljenja, jer ne dokazuje niti poriče istinu. Osim toga, đedel-om se smatra i odbijanje prigovora da se usvojeni stav pobije dokazom ili pozivanjem na sumnju. Nema sumnje da će đedel (Bađi, str. 11; Đurđani daje sličnu definiciju lažnosti, vidi et-Taʿrifat, "hilaf" art.), koji je sažet kao verbalni duel dvoje ljudi koji brane suprotstavljene stavove, izazvati ogorčenost ili neprijateljstvo između strana sa ovim sadržajem. Iz tog razloga, pravila koja govore o bontonu razgovora uglavnom se vezuju za đedel, pa ga je čak i Ibn Haldun definisao kao „poznavanje načina rasprave između pripadnika različitih mezheba fikha ili drugih“, (Mukaddime, III, 1068). Razlika između debate i argumenta je u tome što iako je cilj debate da se dođe do istine, debata (Munazara) ima za cilj da odbrani bilo koje pitanje bez brige o tačnosti. Osoba koja pravi cedel naziva se "mucadil", “munâzır” i “đedelî”. Osoba koja pravi cedel naziva se "mucadil", "ministar" i "cedeli". Nakon razvoja veroispovesti i mezheba fikh-a kao i žestokih rasprava među njima, posebno izučavaoci teologije (kelama) i fikh-ske metode (usuli-fikh) napisali su knjige koje su regulisale pravila diskusije. Dve metode koje se najčešće primenjuju u radovima pisanim iz ove oblasti poznate su kao Pezdevi metoda i Amîdî metoda. Pezdavi metoda je specifičan za šerijatske dokaze kao što su nas, iđma i istidlal. Amîdî metoda, sa druge strane, uključuje sve dokaze iznesene da dokaže mišljenje bilo koje nauke i zasniva se na zaključivanju.

Sa stanovišta logike, svađalačko i sofističko poređenje su dominantni u metodi Amîdî-a (et-Taʿrîfât, “cedel” md.; Tehânevî, I, 242; Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel, str. 19-21, 72; İbn Haldûn, III, 1066-1068; vidi takođe BEŞ SANAT; CEDEL). (» sofistički • pridev Namerno krivotvoren i pogrešan (sud, dokaz), varljiv.). Može se reći da su se pojmovi poput „lepog đedel-a“ u literaturi (Širazi, str. 112), koji se generalno smatra hladno primljenim zbog svog porekla u logici i filozofiji, pojavili primenom nauke o đedelu, posebno fikha., sa pozitivnom svrhom. Konkretno, moguće je reći da je upotreba “ilmu’l-hilâf ve’l-cedel” (Sadruššeria, I, 20), koja je postala široko rasprostranjena u VI. (XII.) veku, možda bi poželnija bila za razlikovanje ustupljenog primenjenog na verske nauke iz đedel-a u logici. Kasnije, Saćaklızade-ova izjava da je nauka o đedelu, koju su koristili pravnici, nazvana hilaf (Tertibu'l-ʿulum, str. 142-143) i Đurđani-jeva izjava, „događaji koji su se odigrali između dvoje suprotstavljenih ljudi kako bi otkrili istinu ili da ukažu da nešto nije u redu." Može se reći da izraz 'ilm-i hilaf' koriste posebno islamski pravnici da izraze oblik jurisprudencije primenjen na fikh, uzimajući u obzir definiciju hilaf-a u obliku od „diskusije“ (et-Taʿrifat, „hilaf“ art.). Ponovo, na osnovu nekih naznaka u izvorima (Saćaklızade, str. 143), iako je moguće reći da su prethodnici korišćeni u ilm-i đedelu iz mešhurat-a i musellemat-a, nema dovoljno informacija da podrži ovu finu razliku između dva. Ova teorijska veza između cedela i hilafa takođe otkriva razloge za razlike u upotrebi u literaturi i činjenicu da su definicije koje daju neki autori za ilm-i hilaf iste kao i definicije drugih.Hilaf i đedel imaju blisku vezu sa naukom debate (munazara ilmiyle). Definicija nauke o hilafu u srednjem periodu kao „zakona koji štiti ljude od grešaka u tumačenju (tevđih)“ u srednjem periodu pokazuje njen odnos sa naukom debate, koja je takođe poznata kao “sınâatu’t-tevcîh” ili “ilmu âdâbi’l-bahs” pored đedel-a. To takođe delimično objašnjava mešanje, a ponekad i u viđenoj identifikaciji u literaturi. Kako se termini cedel i zlo oko (nazar) (rasprava) koriste naizmenično, Ebul-Vefa Ibn Akil kaže: „Zlo oko (nazar), koje se u njihovoj terminologiji naziva đedel, jeste da privuče neprijatelja iz jednog pogleda ili mezheba u drugi putem dokaza ili sumnja ili pobune” (Kitabu'l-Đedel, Definicija kao suda str. 1) pokazuje odnos između suda i debate. Ebû İshak eš-Šîrâzî navodi temu dela Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî-jev el-Muḥarrer fi’n-naẕar kao apstraktni hilâf (Ṭabaḳātu’l-fuḳahâʾ, str. 115) i Kâtib Çelebi beleži ime ovog dela kao el-Muḥarrer fi’l-ḫilâf (Kešfu’ẓ-ẓunûn, II, 1612), daje utisak da se termin apstraktni ḫilâf koristi za nauku o raspravi. Ponovo, Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî opisuje treći deo svog dela el-Ḳavâʿidu’l-kulliyye koji je posvetio temi ilmu'l-hilaf, kao "ilmu'l-hilaf ve'l-munazara" na kraju poglavlje i tumačenje Ebu Asım el-Abbadi-jevog dela. Činjenica da je on uveo odeljak koji sadrži ilmu'l-hilaf kao „đedel prema Amidi metodi“ (Ẕeylu Ṭabaḳāti fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn, III, 206), pokazuje blisku vezu između ove tri nauke. Odnos između debate (nazar - zlo oko), đedela i hilafa jasno se vidi u rečima Ebu'l-Mehasin Ibnu'l-Đevzije. U svom delu pod nazivom el-Îżâḥ li-ḳavânîni’l-ışṭılâḥ fi’l-cedel ve’l-munâẓara (Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym, Kairo 1995) koje je napisao nakon što je zamoljen da napiše sažeto delo o ilmu'n-nazar-u, te pokazao kako će se pitanja đedel-a primeniti na određene zakonske odredbe, navodi da je takođe uključio glasine usul-i fikh-a koje se često koriste na debatnim skupovima, te navodi da je ovo delo u prirodi đedel-a, usuli fikh-a i tarikata na drugi način (str. 97, 103). Zamenljiva upotreba termina hilâf-a, cedel-a i nazar-a takođe se vidu u naslovnim delima. Na primer, dok su osnovne knjige ove nauke Rukneddin el-Amîdî-jev el-İrşâd i Burhâneddin en-Nesefî-jev el-Fuṣûl (el-Muḳaddime, el-Muḳaddimetu’l-Burhâniyye), primeri su Sadruššerîa hilâf ve cedel ilmine. İbn Haldûn daje primere, navodeći ih kao primer nauke o đedel-u, koju on definiše kao “âdâbu’l-munâzara”. Katib Čelebi takođe beleži ime Amidi-jevog dela kao el-İrşâd fî ʿilmi’l-ḫilâf ve’l-đedel, (Keşfu’ẓ-ẓunûn, I, 69).

Izmirli Ismail Hakkı, sa druge strane, izvodi zaključak da su nauke hilafa i đedel-a često sastavljane zajedno zbog bliskih međusobnih odnosa, na osnovu činjenice da je ovo delo i još nekoliko ostalih dela zabeleženi na ovaj način u Keşfu'ẕ-ẓunûn-u, (İlm-i Hilâf, s. 10).Neke od kopija ili napomena Nesefi-jevog el-Fušul-a u istanbulskim bibliotekama date su kao cedel, a neke kao hilaf knjige (Suleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303; Lâleli, nr. 740), zbog poteškoća da se napravi razlika u polju između nauka o kome je reč, (Suleymaniye Ktp., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/1, Ayasofya, nr. 2468/81; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1297/1). Sa druge strane, Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, nakon što je dao kratka objašnjenja o temi, principima i pitanjima ilm-nazar-a u uvodu svog komentara na ovo delo, predstavlja Nasefi-jevu Mukaddime kao delo koje sadrži zadivljujuće pominjanja i retke duhovitosti o ovoj nauci (Süleymaniye Ktp., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 1203, vr. 40b); Komentator Semerkandi-jevog Šerhu'l-Fusul, Abdurrahim b. Mahmud el-Kirmani takođe opisuje Mukaddime kao najlepšu knjigu napisanu u oblasti ilm-nazar-a, (Şerḥu Şerḥi Muḳaddimeti'n-Nesefî, TSMK, III. Ahmed, nr. 1259/2, vr. 74b). Ponovo, na ulazu anonimnog komentara na Samarkandi-jev komentar (Suleymaniye Ktp., Fatih, br. 3087, vr. 1b-5a) nalaze se objašnjenja o nauci hilafat-a. Vüṣûlü'n-Nuʿmânî fî şerḥi Fuṣûli'l-Burhânî (Suleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 739, vr. 21b) i Meʿâriku'l-fuḥûl fî şerḥi'l-Fuṣûl (Süleymaniye Ktp., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 1203, vr. 151a), u napomenama čiji su komentatori nepoznati, predmet rada je dat kao đedel. U kopiji Burhaneddin en-Nesefi-jeve rasprave pod nazivom Menşeʾü'n-naẓar (Suleymaniye Ktp., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 1203) iako je naslov dela zabeležen kao el-Menşeʾ fi'l-ḫilâfiyyât na početku i u ferâğu, (Suleymaniye Ktp., Reisulkuttab Mustafa Efendi, br. 1203) ., Šehid Ali-paša, br. 2303, vr. 95a, 97b), stoji u jednoj od njegovih napomena da je njegov predmet bio (Suleymaniye Ktp., Reîsulkuttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/5, vr. 80b). Katib Čelebi takođe beleži naziv dela kao Menşeʾü'n-naẓar fî ʿilmi'l-ḫilâf, (Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 1861).Taškoprizade po sadržaju podseća na Amidi-jev el-İrşâd i Nesefî'nin el-Fuṣûl, Dok Muhammed b. Eşref es-Semerkandî i Adududdin el-Îcî' ubrajaju rasprave o âdâb-u (maniri) među dela ilmu'n-nazar (Miftâḥu's-saʿâde, I, 304), Katib Čelebi pokazuje iste rasprave među knjigama âdâbu'l-bahs i ilmu'l-münâzara knjiga. Taşköprizade po sadržaju podsjeća na Amîdîjev el-İrşâd i Nesefîjev al-Fuṣûl, Muhammed b. Ubrajajući rasprave o bontonu Ešrefa es-Semerkandîja i Adududdina al-Îcîja među djela ilmü'n-nazara (Miftâḥu's-saʿâde, I, 304), Kâtib Çelebi pokazuje iste rasprave među knjigama âdâbü'l-bahova, ilmü'l-munâzara (Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 37).Sa druge strane, rad Burhaneddina en-Nesefije o hanefijsko-šafijskom hilâfijat-u zabeležen je kao Şerḥu'n-Nuketi'l-erbaʿîn fî ʿilmi'l-cedel (Suleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2106/2, vr. 166a). Autori u kasnijim periodima, posebno neki osmanski autori, koriste termine urokljivo oko (nazar), debata (munazara) (âdâbu'l-bahs, sınâatu't-tevcîh), đedel i hilâf kao naziv posebne nauke, dok nazar smatraju opštim pojmom da je i đedel naziv nauke o nazar-u. Oni je smatraju podgranom i osnovom nauke o hilâf-i, (Mulla Lutfî, vr. 20b; Taşköprizâde, I, 303; II, 598-599; Sadreddinzâde eş-Şirvânî, vr. 23a, 49b; Saçaklızâde, s. 141-143; Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 38-39, 579-580, 721; Sıddîk Hasan Han, II, 34-35, 208-210, 276-278, 565-566). Dok Fahreddin er-Razi daje četvrtu od pet važnih nauka kao "hilâfiyatta muteber usul" - „valjan metod u halifatu" u svom delu el-Meʿâlim fî uṣûli'd-dîn, on beleži petu nauku kao "nazar ve cedel âdâbında muteber usul" - „uglednu metodu u manirima nazar-a i đedel-a". Ibn Haldun takođe navodi da Muzafferuddin Ibnu's-Saati pominje sve principe na kojima se zasniva hilaf fikh (el-fıkhu'l-hilâfî) u svom sažetku metode fikha te daje primere svakog od njih iz pitanja hilafa, (Muḳaddime, III, 1067).

Na kraju trećeg dela dela Şemseddin el-İsfahânî-a, koji je posvetio ilmu'l-hilâf-u, pomenuo je neke univerzalne i delimične zakone, koji, ako su dobro naučeni, daju mogućnost da se iznesu dokazi i da se sledi put prema mezhebu željenog imama, navodeći dalje da je svrha ove nauke u suštini da stekne ovu sposobnost, (el-Ḳavâʿidu'l-kulliyye, vr. 55a). U stvari, Amidi počinje svoje delo pod nazivom el-İrşâd, govoreći „poglavlje o vodiču koje pomaže da se razlikuje autentična duhovitost od njenog poglavlja". Sa druge strane, duhovitost se koristi u terminologiji ove nauke u smislu „rečenice sa uklonjenim i sređenim ekscesima" (Sa'deddin b. Ali es-Semerkandi, v. 5b). Jer, u knjigama hilafa, što znači uporedni fikh, na najjasniji i najsažetiji način se iznose mišljenja pravnika, a ko se tome suprotstavlja, ukazuje se frazom „hilafen li-fulan", a diskusija je sprovedena na ovom kratkom tekstu (duhovitim) koji nosi naslov „broj". Nakon preciziranja odnosa nauke o hilaf-etu sa đedel-om i debatom (munazara) uopšte, bilo bi prikladno ukazati na odnos koji su uspostavili učenjaci hilaf-e i jurisprudencije, a u tom kontekstu, značenje i sadržaj nauke o hilaf-etu. Zbog bliskog odnosa između njih, učenjaci su se posebno trudili da razdvoje metod fikha i nauku o halif-u jedan od drugog te da izuzmu nauku o hilaf-u iz definicije fikha. Prema Ebu Muhammed-u Ibn el-Đevzi-ju, koji đedel smatra delom metode fikha, jedan aspekt metode fikha je predstavljanje dokaza, drugi aspekt je rad na donošenju ispravnih i doslednih zaključaka iz ovih dokaza (tahrir - pisanje, beleženje), dok se ovaj drugi aspekt zove đedel, (Ebu'l-Mehâsin İbnu'l-Đevzî, s. 101). Hanefijski učenjaci su pokušali da naprave razliku između hilafa, đedela i fikha, koristeći različite suptilne izraze. Nakon što je definisao metod fikha kao „poznavanje pravila korisnih za istinbat", (Istinbat – الاستنباط - Termin fikh metode u smislu donošenja sudova iz nass-a.), Mulla Fenârî navodi da zapis „istinbat" u definiciji isključuje nauku o hilafu, jer njena pravila služe da zaštite dešifrovanu presudu, a ne dedukciju rasuđivanja, te stoga je debatant podložan muđtehidu, (Fusulu'l-bedaji', II, 334). Sadruššeria, nakon što je opisao metod fikha kao "pravila za rešavanje problema fikha u pravom smislu", navodi da je ovde stavio zapis "u pravom smislu" kako bi iz definicije isključio nauku o hilafu i đedelu, (et-Tavzih, I, 37). Jer, iako nauka o hilafu i đedelu uključuje pravila koja pomažu da se upoznaju pitanja fikha, ona zapravo nemaju za cilj da reši problem fikha. Njegova svrha je da veže i ućutka protivnika. S'hodno tome, cilj istinbata u metodi fikha pretvara se u izgradnju problema hilâfa u znanju hilâfa (ilm-i hilâf). Protiv ovakvog pristupa Sadruššeria, Teftâzânî iznosi mišljenje da pravila hilâfa i đedela služe za zaštitu ili odbranu izvedenog suda, a ne za rešavanje problema fikha, te je stoga jednako nauku o hilafetu i đedelu uputiti na fikh ili druge grane nauke. Zato što je đedel-dija neko ko ili odgovara da zaštiti poziciju ili protestuje da uništi poziciju. Smatralo se da je ova nauka jedinstvena za fikh, pošto su pravnici mnogo koristili ovo znanje u pitanjima fikha te su gradili svoju pamet na fikhu, (et-Telvih, I, 38). U ovim izrazima Sadruššeria i Teftâzânîa, đedel i hilâf se ne pominju odvojeno kao dve nauke, već kao jedinstvena nauka sa nazivom "hilâf ve đedel ilmi"- „hilaf i đedel nauka". Ovo objašnjava činjenicu tu da su definicije nauke o hilafu i nauke o đedelu više puta iste u literaturi. Neki hanefijski učenjaci, koji su došli kasnije, smatrali su nauku o hilafu i đedelu, za koje se čini da se u izjavama Sadruššerije i Teftazanija smatralo jednom naukom, kao dve odvojene nauke između kojih je postojala tanka linija.Praveći razliku, nauka o hilafu je "nauka koja služi očuvanju ili uništavanju postojećih sukobljenih zakonskih odredbi", dok sa druge strane, oni su nauku o đedelu definisali sa opštijim sadržajem kao „nauku koja pomaže da se zaštiti ili uništi bilo koji pogled", (Ibn Emiru Hac, I, 26; Emir Padišah, I, 14-15). Taj odnos i sličnost između metode fikha i ilm-i hilafa kasnije je jasnije izražen. Ibn Haldun je ispitivao odnos između metode fikha,đedela i hilafeta pod posebnim naslovom, (Mukaddime, III, 1061, 1066-1068), a Taškoprizade je rekao da se nauke o raspravi (munazara), suđenju i hilafetu mogu smatrati podgranom jurisprudencije, (Miftahu's-sade, I, 308; II, 598-599).

NaTaškoprizade-ovu ilm-i hilafi (nauka i hilafu) „nauka koja govori o različitim aspektima dedukcije na osnovu sažetka i detaljnih dokaza (ibram ~ ابرام ~ Pitajte uporno. Pada na njega dok se ne umori. *dosađivati, zastrašiti. * Čvrsto uvijanje užeta.*Da bi bio moćan., i nakz – نقذ – u gotovini, transakcija) kako bi se podržalo jedno željeno i poništilo drugo“ (Miftahu's-saʿade, I, 306-307. istu definiciju, vidi Nev'i., Suština nauka, str. 175-176), sa druge strane, Izmirli Ismail Hakkı je definisao kao „nauku koja govori o uslovima šerijatskih dokaza u cilju zaštite nasleđene šerijatske vladavine koju su protivnici zbacili”. Obojica navode da su principi ilm-i hilafa preuzeti iz nauke o đedelu, sa tim u vezi, ilm-i đedel je materija (suština, pravilo), a ilm-i hilaf je oblik (oblik, ilustracija), te da je korist od znanja o hilafu da „odbije sumnje od prihvaćenog gledišta", izjavivši da se to može izraziti, (Ilm-i Hilaf, str. 3). Izmir smatra ilm-i hilâfı najvažnijom granom fikhske metode te navodi da ljudi koji se bave naukom hilafe-ta treba da poznaju metodu fikha koliko i učenjaci. Metodisti donose presude na osnovu proceduralnih pravila, dok hilafet štiti presude donete prema ovim pravilima od protivnika. İzmirli İsmail Hakkı ovu situaciju izražava rečima „Fikh metoda pobeđuje, znanje krije neznanje“ (ibid, str. 3). S‘hodno tome, glavna razlika između metode fikha i nauke o hilafu je u tome što se prva odnosi na donošenje presuda, a druga na očuvanje ili ukidanje izdatih odluka. Ovaj pristup, koji su posebno izneli hanefijski učenjaci, potvrđuje određenje da se nauka o hilafu sastoji od primene nauke o đedelu na probleme fikha. Gazali takođe vidi nauku o hilafu uopšte u fikhu te objašnjava odnos između hilafa i metode fikha. Prema njegovim rečima, nauka o hilafu govori o dokazima pravila i oblicima dokaza ovih dokaza, baš kao i metoda fikha. Međutim, dok metod fikha govori o njima kao celini, on se bavi naukom o hilafetu do detalja i u smislu njenog odnosa prema bilo kom pitanju. Na primer, nauka o hilafu ispituje specifične naznake određenog hadisa o braku bez roditelja i specifične naznake konkretnog ajeta o životinji zaklanoj bez Bismile. Metoda fikha, sa druge strane, ne ispituje nijedno od ovih pitanja čak ni na primer; umesto toga, ispituje knjigu, sunnet, iđmu i njihove uslove il‘leta i potvrde, a zatim i oblike značenja. U stvari, ovo je razlika između metode fikha i furu-i fikha (el-Mustasfa, I, 5), (furu-i fikh - Termin fikha, koji izražava praktično-praktični deo islamskog prava i podređenih srodnika u naslednom pravu. Reč Furu u rečniku je „gornja strana nečega; To je množina od fer što znači „grana, ogranak, ruka.).

Rađanje znanja o hilafu.

Pošto u literaturi nema jasnoće o značenju nauke o hilafu i upotrebi termina hilaf, tačka poput rođenja ove nauke i koja je prvo uspostavljena, nisu dovoljno jasne. Međutim, sa obzirom na činjenicu da je ilm-i hilaf oblik đedela koji je prilagođen šerijatskim naukama, a posebno fikhu, rađanje znanja o hilafetu je moguće odvesti do kraja III. (IX.) veka, kada je završen prevod aristotelovske logike, vidi se da su, na neki način, učenjaci koji su živeli u IV. (X.) veku, govorili o znanju hilafeta. Na primer, Ebû Tâlib el-Mekkî, ubraja nauku o đedelu (ilmu’l-mekāyîs ve’l-cedel fi’l-fıkh) među nauke uspostavljene nakon perioda as’haba (drugova) i tâbiîna (sledbenika), (Kutu'l-kulub, I, 166). On navodi da je İbnu’l-Kassâr napisao svoje delo el-Muḳaddime fi’l-uṣûl kako bi sakupio dokaze o pitanjima laži između imama Malika i suprotstavljenih fukaha, te da će informacije koje će ovde dati u vezi sa dokazima pokazati da je Malik uspeo (str. 3). Kako pokazuje da je hilafet bio na dnevnom redu u (X.) veku, rasvetljava njegov smisao i svrhu. Ponovo, jedan od Maliki-ja, Kabisi (um. 403/1012), dok klasifikuje knjige pristalica škola (mezheb-a) prema njihovoj svrsi, uključuje izjavu „Neki od njih su pisali knjige da brane školu (mezheb-e) o pitanjima koja su kontradiktorna“ (Ibn Ferhun, II, 166). Iako se tačan datum nastanka hilafeta ne može utvrditi, može se proceniti da se to poklopilo sa vremenima kada je aktivnost iđtihada prestala, prema nekim tvrdnjama, vrata iđtihada bila su zatvorena te stvar više nije išla dalje od nagađanja.

Iako Gazzâlî-jeva izjava „hilafat koji je nedavno osnovan“ (Ihyaʾ, I, 42) jasno pokazuje da je u to vreme (V./XI.) veka postojala tendencija ka hilafatu, ne dozvoljava nam sa sigurnošću da kažemo da je hilafat nastao u isto vreme.Jer, poznato je da je raznih rasprava bilo o polazištima imama škola (mezheb-a) te njihovim zaključcima, koji bi se među školama (mezheb-a) uopšte nazvali hilafat. Uzimajući u obzir sadržaj i svrhu očuvanja postojeće vladavine nauke o hilafetu, lako se može reći da postoji bliska veza između pauze iđtihada i pojave hilafeta. Međutim, ova situacija ne objašnjava u potpunosti pozadinu sklonosti učenjaka ka halifatu. Ohrabrujuće okruženje stvoreno interesom vladara da saznaju ko je od Ebu Hanife i Šafije superiorniji, posebno zbog velikog broja njihovih članova, takođe može uticati na potražnju za hilafat-om. Ibn Haldun navodi da ljudi oponašaju jednog od četiri mezheb-a imama te sprečavaju oponašanje drugih sa obrazloženjem da to više nije moguće, jer je iđtihad težak, tako da se zbog razlika u mišljenjima i debatama koje su nastale u prošlosti oko šerijatskog nass-a i jurisprudencije, sada imamo četiri njegovih izjava da je to počelo da se odvija među članovima mezheb-a i u okviru mezheb-skih pravila, (Mukaddime, III, 1066-1067) koje ukazuju da je hilafat nastao u ranim periodima. Ibn Haldun pripisuje činjenicu da hanefije i šafiije imaju viši nivo znanja u oblasti hilafata od malikija, jer je kijas osnova za mnoge presude hanefija, koji su poznati kao nazar i neko ko su skloni nagađanju. On, sa druge strane, situaciju Malikija objašnjava činjenicom da oni nisu posednuti nazar-om, već su Magribski beduini koji ne znaju za takve veštine i tehnike, (ibid, III, 1067). Iako ova tačka donekle objašnjava da se hilafat uglavnom dešavao između hanefija i šafija, takođe je moguće povezati članove ova dva mezheba koji favorizuju hilafat sa drugim pitanjima kao što je njihovo bavlenje hipotetičkim fikhom te da su ova dva mezheba najčešći mezhebi.

Aktuelne metode u nauci Đedela i Hilafa.

U nekim izvorima postoje izrazi koji znače da postoje dve različite metode koje se generalno poštuju u nauci o hilafu. Na primer, Ibn Halikan je upotrebio izraz "hilafat u stilu Iraka i Buhare" (Vefejat, V, 312) i Muhammeda b. Mahmud el-Isfahani-jevog pominjanja pojmova naroda Buhare i naroda Iraka (v. 35b) u odeljku gde opisuje nauku o hilafu u svom delu el-Kava'idu'l-kulliyye, ukazuje na dve različite metode u nauci o hilafatu.Pored toga, Ebu'l-Meâlî Muvaffakuddin Ahmed b. Hibetullah el-Medâinî-ev (um. 656/1258) Aḥkâmu'l-cedel ve'l-munâẓara ʿalâ ışṭılâḥi'l-Ḫorâsâniyyîn ve'l-ʿIrâḳıyyîn (Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 18) verovatno su ove dve metode bile poznate kao Horasan i Iračke škole. Zato što je Horasan, kao naziv administrativne oblasti, ako ne i geografske, obuhvatao dva važna grada Transoksijanu, Buharu i Semerkand (Yakut, II, 352). Iako se ne čini mogućim smatrati da je Ibn Haldun-ova razlika između Pezdavi-jeve metode i metode Amidi-e za nauku o đedelu ista kao iračka i buharska škola, pošto su obe iz Transoksijane, može se pretpostaviti da su Iračani usvojili metod Pezdevi-ja i Buhara ili su Horasan-lije usvojili metodu Amidi-e. Pošto metoda Amidi-a nije uključen u iračku školu, to se jasno razume iz izjave Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî-ja. Glavne tačke razilaženja buharske i iračke škole vezane su za ograničenost pitanja u diskusiji i debati. Glavne tačke razilaženja buharske i iračke škole vezane su za ograničenost pitanja u diskusiji i debati. Kako je Isfahani naveo, prema buharskoj školi i svim učenjacima, prihvatljiva pitanja su samo zabrane i argumenti. Međutim, u iračkoj školi obrasci pitanja bili su raspoređeni i ograničeni na različite načine. Međutim, može se reći da su sve ove metode zabranjene i nepoželjne, (el-Ḳavâʿidu'l-kulliyye, vr. 35b-36b). Ove metode koje je usvojila iračka škola, uglavnom su iste kao metode opisane u delima napisanim o đedelu i u odeljcima koji se nazivaju „istidlat“ i „i'tirazat“ nakon poređenja (kijas-a) i il'let-a mnogih knjiga o usul-i fikhu. Međutim, većina učenjaka nije uključivala ove metode u svoje knjige, jer nisu smatrali ove metode među predmetima usul-i fikha te su ih kao takve smatrali da im je glavno mesto u nauci o đedelu.

Ibn Haldun-ova izjava da postoje dve metode u nauci o đedelu, da je jedna metoda Pezdavi-a, a da je druga metoda Amidi-a, ovo je generalno prihvaćeno u kasnijim izvorima. Prema informacijama koje je dao, metoda Pezdevi-e je rezervisana za šerijatske dokaze kao što su nass, iđma i istidlal. Iako je ova kratka informacija preneta kao u narednim delima, nije jasno navedeno ko je od dva brata Pezdevia, od kojih je jedan usul-ista (metodista), a drugi kelam-ista (teolog), čija se imena pominju u izvorima i neka od njegovih dela, sačuvana su do današnjih dana.Iako izvori koji daju informacije o životu Metodiste Fahrulislama Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî'a (um. 482/1089), (Fahrulislam - Sva dela Fahrulislama el-Pezdevija, za kojeg se navodi da je napisao radove o kelamu (teologiji), tefsiru, hadisu i edebu, posebno o furu-i fikhu, (fikhom koji se bavi prakticnim pitanjima) i usuli-fikhu (metodi fikha.) navode da je on imao metod u okviru hanefijskog mezheba (Sem'ânî, II, 188; Zehebî, XVIII, 602; Kureşî, II, 594; Taşköprizâde, II, 185) ne ukazuju da je on predstavnik jedne od dve različite orijentacije u nauci, niti pominju delo o đedelu ili nauci o hilafetu. Teolog Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî'ja (um. 493/1100), čije se ime i delo ne nalazi u klasičnim izvorima, delo je o aktuelnom periodu pod nazivom Maʿrifetu'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Usul, nr. 232), (Makdisi, Le livre de la dialectique d'Ibn ʿAqīl, s. 119). Iako Abdulkadir Bedran pripisuje Pezdevi-ju delo pod nazivom el-Muḳteraḥ (el-Medḫal, str. 179), puni naziv ovog dela o đedelu je el-Muḳteraḥ fi'l-muṣṭalaḥ koja pripada Ebû Mensûr Muhammed b. Muhammed el-Berevî'e (um. 567/1172), (Safedî, I, 280; Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1793). U stvari, u kopiji ovog dela, relativno iste osobe, zabeležen je kao Nebrevi, (Fihrisu maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, III, 350).Radovi Amidija i mnogih autora koji su usvojili njegovu metodu, opstali su do danas. Kako se navodi u izvorima, dok su pristalice hilâfi-a pre Amidi-ja kombinovali svoja dela sa suprotnim od prethodnog, Amidi je napustio ovaj metod te je dobio titulu prvog čoveka koji je svojim sažetim delom napisao delo o nauci o đedelu u knjizi pod nazivom el-İrşâd, čija je ova metoda poznata kao "tarîkatu'l-Amîdî". U svojoj novoj metodi, Amidi se bavio validnim dokazima o svakoj nauci te je objasnio kako ih koristiti za odbranu mišlenja. Dovoljno je pogledati naslov el-İrşâd-a da biste bolje razumeli njegovu prirodu. Prema Amidi-ju, dokazi kojim osoba koja brani svoje mišljenje može zadržati su sledeći: Nas, eser, kıyas, telâzum, tenâfî (tenâkuz), devran, burhan, dokaz bez prigovora, istishâb, dodavanje jednog na više opštosti, proglašenje dokaza presude, opšte značenje, zâhiru'l-hâl, duhovitost koja ima sumnje u to, tenkīhu'l-menât.

(Nas – النص - To je termin koji se generalno koristi da ukaže na nivo jasnoće formulacije u metodi fikha, što znači izraze Knjige i Sunneta, jer je izvor prosuđivanja.

Eser - Proizvod, rad, koji se postavlja kao rezultat rada

- Publikacija, knjiga, rad

- Trag, marka, oznaka

- Simptom u apstraktnim pojmovima.

Kijas – Teologija

Telâzum – التلازم - Termin logike u smislu da dve stvari međusobno zahtevaju jedna drugu.

Tenâfî – تنافی – Kompenzacija, (tenâkuz – kontradiktornost, kontradikcija).

Devran:

- Svet

-Sudbina,

-bogatstvo

-vreme,

-era.

Tenkīhu'l-menât.vidi Menat.

Menat – المناط - Izraz usul-i fikh u smislu kvalifikacije, razloga za koji se dekret vezuje.).

Nastavljamo dalje o istoj temi…

Burhâneddin en-Nesefî-jevim putem su sledili i kasniji autori kao što je Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî. Amidi-jev majstor u ovoj oblasti je Radıyyuddin en-Nîsâbûrî, koji se smatra jednom od četiri glavne ličnosti ove nauke. Četvorica od njih su proučavali ovu nauku te se istakli u ovoj oblasti. Ebu'l-Fazl Rukneddin Muhammed et-Tâvûsî (um. 600/1204), Rukneddin İmamzâde i Rukneddin el-Amîdî su trojica od ovih ljudi, koji su poznati kao "erkân-ı erbaa", jer svaki od njih ima nadimak Rukneddin. İbn Hallikân kaže da je zaboravio ime četvrte osobe te da se njegov identitet ne pominje u drugim izvorima. Amîdî-ev el-İrşâd, koji je obučio mnoge učenike u ovoj oblasti, među njima i sudija iz Damaska, Şemseddin Ahmed b. Halîl el-Huveyyî.To su komentarisali mnogi ljudi, uključujući i ostale sudije kao što su Menbic Evhadüddin ed-Dûnî, Necmeddin el-Merendî i Bedreddin el-Merâgī et-Tavîl, (İbn Hallikân, IV, 257-258; Kureşî, III, 355-356; IV, 77, 387, 394; Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 69, 579-580).Izjava čuvenog hilâf-a Ebû Saîd Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî-a (um. 548/1153), da mnogi učenici kojima predaje u Nišaburu, koji imaju metode koje su suprotne na temu hilâf-a (Ibn Halikan, IV, 223), može značiti da ovi učenici imaju sopstvenu formulaciju specifičnih pitanja i metode rešavanja do kojih mogu doći. Ponovo, u uvodu el-Muḳteraḥ fi'l-muṣṭalaḥ, jedan od Nisaburi-jevih učenika, Ebû Mensûr el-Berevî, pisao je o terminologiji koja se koristi u debatama o fikhu među učenicima njegovog učitelja u Nišaburu, a ne u ovoj knjizi, u pregledu dela koja su napisali prethodni i rasprava o prethodnim. Navodi se da je on izneo stil koji se ne vidi u međlisu naroda, (Fihrisu maẖṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, III, 350-351).

Osnivač Hilâf nauke.

Pravnik, koji je po izvorima napisao prvo delo iz oblasti đedela, (el-cedelu'l-hasen), Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî (um. 365/976), koji je prešao u ešarizam dok je bio mutezili-ja, (Şîrâzî, s. 112; İbn Hallikân, IV, 200; Subkî, III, 200), je njegova prva knjiga iz oblasti apstratnog hilâf-a, sa imenom el-Muḥarrer fi'n-naẓar. Pored informacija koje je napisao i objavio Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî (um. 350/961), (Şîrâzî, str. 115), da je Rukneddin el-Amîdî bio prva osoba koja se smatrala imamom u oblasti hilâf-a, đedel-a, munazara, koji je napisao samostalan rad na ovu temu, znanje o hilâf-u hanefijskog pravnika Ebû Zeyd ed-Debûsî-ja (um. 430/1039), koji se uglavnom pokazuje kao njegov osnivač.

Da bismo procenili šta znači prikazati Debusi-ja kao osnivača nauke o hilâfu, Sem'ânî (um. 562/1166), jedan od prvih autora koji je dao svoju biografiju, je ličnost koja je prikazana kao primer u el-Ensâb'u o pitanjima nazar-a, izdavanje dokaza i re'y-a, navodi da je bio učenjak i da je razgovarao sa velikim učenjacima u Semerkandu i Buhari; ali ne pominje da je osnivač nauke o hilafu. Koliko se može utvrditi, Ibn Halikan je prvi biograf bio koji je opisao Debusi-ja kao osnivača nauke o halifatu i osobu koja ga je dovela u postojanje, (Vefeyât, III, 48). Kasniji autori kao što su Zehebî (Aʿlâmu'n-nubelâʾ, XVII, 521), İbn Kesîr (el-Bidâye, XII, 46) i Kureşî (el-Cevâhiru'l-muḍıyye, II, 499-500) su tačno preneli ovu informaciju. İbn Haldûn, sa druge strane, ne spominje Debusi-ja kao osnivača nauke o hilafi, ali je napisao svoj Kitâbu't-Taʿlîḳa (verovatno svoje delo Teʾsîsu'n-naẓar) i delo Mâlikî İbnu'l-Kassâr-a (um. 397/1007), koji je živeo pre njega. On navodi Uyûnu'l-edille kao primer hilaf-skih knjiga. Teško je tačno objasniti kakvog je hilafa Debusi bio osnivač. Ako hilafat želi da spoji razlike u mišljenjima muđtehida, ovi napori su učinjeni u mnogo ranijem periodu, tokom Drugog svetskoga rata. Poznato je da je počelo sredinom (VIII.) veka i da su mnoga dela zaštićena autorskim pravima u tu svrhu. Na primer, Evzai-jev Sijer i Ebu Jusuf-ov er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî mogu se prikazati kao prvi primeri u tom pogledu. On pominje dela Ibnu'n-Nedîm-a i Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd-a (um. 174/790), Kitâbu Reʾyi'l-fuḳahâʾi's-sebʿa min ehli'l-Medîne ve ma'ẖtelefû fîh, (el-Fihrist, s. 282). Dela Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî-a (um. 291/904), Ziyâdetu iẖtilâfi'l-emṣâr fî Muẖtaṣarı İbn ʿAbdilḥakem, İbn Cerîr et-Taberî'nin İẖtilâfu'l-fuḳahâʾ ve Tahâvî'nin İẖtilâfu'l-ʿulemâ, ovo su uporedne knjige o fikhu napisane nekoliko vekova pre Debusija. Kada se hilaf smatra odbranom mezheba, ova vrsta autorskih prava na knjige je već počela pre Debusi-ja. Na primer, malikijski sudija İsmâil el-Cehdamî (um. 282/896), branio je svoj mezheb od Šafiija i hanefija koji su bili protivnici njegovog mezheba (Şîrâzî, str. 165). Oni su štitili autorska prava kako bi branili mezheb o temama koje se nalaze u mezhebu, (ed-Dîbâcu'l-muẕheb, II, 166). Međutim, Debusi ne brani mezheb u Teʾsîsu'n-naẓar'u, koja je prikazana kao prva knjiga hilafa, već samo daje mišljenja. Sa druge strane, iako se navodi da je da je on započeo sukob između hanefija i šafija svojim delom pod nazivom el-Esrâr, nakon što je Ibn Halikan izneo svoje mišljenje da je Debusi osnivač nauke o hilafi, on u svoja dela i priče ubraja el-Esrâr ve et-Taḳvîm li'l-edille, (Vefeyât, III, 48). Kudûrî je verovatno napisao et-Tecrîd'i 405 (1015) pre njega. Kada se nauka o hilafu smatra proceduralnom naukom u njenom teoretskom obliku, iako na kraju govora o il'letu u Debûsî Taḳvîmu'l-edil'le, istishâbu'l-hâl, i'tirâz, mumânaa, kalb, aks, mevâni', muâraza, munâkaza, mûcebu'l-ille, pomenuo je i neke đedel metode i pravila kao što su fesâdu'l-vaz', tard, i intikāl, poznato je da je Ebû Ali Hasan b. Kāsım et-Taberî napisao prvu knjigu na temu apstraktni hilâf pod imenom el-Muḥarrer (Şîrâzî, s. 115) i Kaffâl eş-Şâşî, koji je prva osoba bio među pravnicima koja je napisala delo o đedalu, (ibid, str. 112). Sa druge strane, pre Debusi-ja, reč „hilaf" je bila široko korišćena u naslovima dela. Među njima, Ebû Saîd el-Berdaî (u. 317/930) Mesâʾilu'l-ẖilâf, Ebu'l-Hasan er-Rustuğfenî-jev Kitâb fi'l-ẖilâf, Ebû Ca'fer Muhammed b. Taʿlîḳa fi'l-ẖilâf od Ahmeda en-Nesefîja; Dela Ebu Bukejra et-Temîmija (um. 305/917.), İbnu'l-Verraka i Ebu'l-Fazla İbnu'l-Alâ el-Kuseyrîja Mesâʾilu'l-ẖilâf, koji su među malikijama, i İbnu' el -Muntâb el-Kerâbîsî-jev Kitâb fî mesâʾili'l-ẖilâf ve'l-ḥucce li-Mâlik, Ebu'l-Alâ el-Basrî-jev Kitâb fî mesâʾili'l-ẖilâf, İbnü'l-Cellabov Kitâb fî mesâʾili'l- ẖilâf, İbnü'l-Kassârov ʿUyûnü'l-edille fî mesâʾili'l-ẖilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr, Ebû Bekir İbn Aleveyh el-Ebherîjev Kitâbu Mesâʾili'l-ẖilâf, Bekir el-Ebherî's Kitâbu Mesâʾili'l-ẖilâf, Ebû Saîd el-Kazvînî-jev Kitâbu'l-Mu'temed fi'l-ẖilâf ve Kitâbu'l-İlḥâf (İlḥâḳ) fî mesâʾili'l-ẖilâm, Ebû- Basrî-jev Kitâbu'l-Ḫilâfi'l-kebîr, İbn Huveyzmend âd's Kitâb Kebîr fî mesâʾili'l-ẖilâf; el-Minhâc fi'l-ẖilâfiyyât od Ebu't-Tayyiba et-Taberi-ja od šafija; Među hanbeli-jama, Ebu Bekr en-Nejjad-ov (um. 348/959) Kitâbu'l-Ḫilâf, Gulâmu'l-Hal'lal-ov Kitâbu'l-Ḫilâf ma'a'ş-Şâfiʿi.

Dela Ebû Hafs Ömer b. Ibrahima el-Ukberî-ja pod imenom el-Ḫilâf beyne Mâlik i Aḥmed mogu se prebrojati. Međutim, Debusi-jev Teʾsîsu'n-naẓar'ı skreće pažnju u dva aspekta i donosi inovaciju u tom pogledu. Dok su mišljenja zapisivana na osnovu poglavlja o fikhu u delima koja su napisana prije njega, Debusi je razvio drugu metodu i grupisao muđtehide u parove te iznosio njihove stavove u suprotnosti jedni sa drugima. Sa druge strane, on je klasifikovao neslaganja učenjaka na osnovu razlika u mišljenjima u fikhskim pravilima te pokazao kako se te razlike odražavaju na pitanja fikha. Međutim, ovaj metod nije poštovan osim u nekoliko dela kao što je Šehabeddin ez-Zencani-jev Taḫrîcu'l-furûʿ ʿale'l-uṣûl (Muhammed Edîb Sâlih, Beyrut 1984). Većina dela prikazanih u hilafi-jatskoj literaturi su dela koja se bave odbranom mezheba u smislu pitanja. Stoga, prikazivanje Debusi-ja kao osnivača nauke o hilafu ne izgleda baš zdravo u pogledu istorije.

Hilâfiyat.

Iako se İlm-i hilâf koristi kao naziv nauke ili tehnike koja ima jedinstven predmet, principe i svrhu, takođe se koristi da opiše razlike u mišljenju među pravnicima. Međutim, može se reći da se koncepti hilafa i hilafe generalno preferiraju da izraze neslaganje pravnika (Saçaklızâde, s. 143; Zebîdî, I, 275; VIII, 455). Prema ovom pristupu moguće je baviti se i poznavati različita gledišta koja su se od početka pojavila među pravnicima te poznavati ih, a dela koja sačinjavaju postojeće različite poglede mogu se nazvati hilafe literaturom. U tom smislu, hilafet se razlikuje od ilm-i hilafa u tehničkom smislu, u smislu svrhe i sadržaja, u izvesnom smislu, ima sadržaj koncepta ilmu'l-ihtilaf u ranim periodima te predstavlja nastavak tog svatanja. Uobičajeno verovanje (Ebu Talib el-Makki, I, 147, 160) da ljudi koji će davati fetve treba da znaju stavove svojih prethodnika (Selefa), koje se pojavilo posebno od tabiinskog perioda i u velikoj meri je povezano sa vrednost prethodnih pogleda, dovela je do zaključka kompilacije postojećih različitih pogleda. Svrha ove kompilacije je da se poznaju postojeći stavovi iz praktičnih razloga, a ne da se brani bilo koji stav (ilmu'l-ihtilaf).On zamenjuje izraze "ilmu ihtilâfi'l-ulemâ, ilmu ihtilâfi'l-fukahâ, ilmu ihtilâfi'n-nâs, ilmu ihtilâfi ekāvîli'l-ulemâ", ili jednostavno "ilm'l-ihtilâf", koji su se koristili za upoznavanje stavova ranih učenjaka.U budućnosti je uzimao termine hilaf ili hilafah sa različitim sadržajem. U nekim izvorima, nesuglasice oko nesuglasica as'haba, tabiina i muđtehida iz prvog perioda opisane su kao "el-hilâfü'l-âlî", (İbn Ferhûn, II, 334; İbn Cüzey, s. 8; Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 1617). Kasnije su brige kao što je odbrana mezheba odvele ovu kompilaciju na drugi medij, kao što je poređenje različitih stavova, odbrana gledišta jednog mezheba i pokazivanje slabih drugih. Međutim, u ranim periodima postojojavale su i komparativne studije koje su imale za cilj da otkriju pravi pogled bez brige o mezhebu, kao što su Ebu Jusuf-ova knjiga Ihtilafu Ebu Hanife i Ibn Ebi Leyla (Ebu'l-Vefa el-Efi357). /1938). Od prvog perioda pa sve do kraja III. (IX.) veka aktivnosti u ovom pravcu nije moguće tehnički obuhvatiti; Uopšteno govoreći, prikladnije je nazvati ih ilmu'l-ihtilâf ili hilâfiyat u zamenu za uporedno pravo. Kompilatorska aktivnost, koja se može smatrati početkom hilafitske književnosti, odvijala se na različite načine. Dok neki od njih sastavljaju samo sporna pitanja, neki su prikupili i ona koja su bila srodna kao i ona koja su bila sporna. U nekim radovima se objedinjuju stavovi da se posebno muđtehid razlikuje od drugih muđtehida, a ova poslednja vrsta hilafa naziva se „nastavni plan i program", (Abdulkadir Bedran, str. 231, 233). Na prvim poznatim fikhskim međlisima ispitivani su i razmatrani stavovi i drugih pravnika, zatim je doneta odluka. Razlike u mišljenjima o mnogim pitanjima fikha postale su evidentne čak i među hiđaskim i iračkim školama, koje su se formirale još od tabiinske generacije, pa čak i među pripadnicima iste škole koji žive u istom gradu. Sukob između re'ja i hadisa u fikhu doveo je do toga da se strane međusobno kritikuju, i kao rezultat toga, odbijanja se pišu još od treće generacije.

Na primer, Evzai (um. 157/774) je napisao svoj Kitabu's-Siyer da bi kritikovao Ebu Hanife-ove stavove o zakonu rata, a Ebu Hanife-ov učenik Ebu Jusuf je takođe napisao svoju knjigu er-Red 'ala Siyeri'l-Evza'i protiv ove knjige (Ebu'l-Vefa el-Efgani, Kairo 1357/1938, 1957). Kasnije je Šafii dodao svoje stavove i dokaze ovom delu. Glavna odlika radova napisanih u ovom periodu je da se prema temama postupalo sa muđtehidskim stavom, a autori su svoje originalne iđtihade branili pozivajući se na racionalne i narativne dokaze, uključujući i jezička pravila, i pokušavali da opovrgnu suprotne stavove istim dokaz.U pomenutom delu, Ebu Jusuf podržava stavove koje Evzai sa vremena na vreme smatra opravdanim, iako je Ebu Hanife-ov učenik i učenjak koji usvaja njegove osnovne stavove. Sa druge strane, iako je Šafija na strani Evzaija u mnogim pitanjima, on takođe ponekad usvaja stavove iračke škole. Ovakav stav se uglavnom nastavio sve dok mezhebizacija nije dostigla ozbiljne razmere. Delo imama Muhammeda, drugog učenika Ebu Hanifea, po imenu el-Ḥuccetu alâ ehli'l-Medîne koju je napisao da bi odbranio (hanefijski) fikh od fikha Medine (Imama Malika), (Mehdî Hasan el-Keylânî, I-IV, Haydarâbâd 1385-1390/1965-1971) može se navesti kao još jedan primer ovog tipa. Smatran nezavisnim muđtehidom, Ibn Cerir et-Taberi je zadržao ovaj stav u svom delu zvanom Ihtilafu'l-fukahaʾ, u kojem je izneo stavove poznatih muđtehida do njegovog vremena, zajedno sa njihovim dokazima; U Muhammed b. Nasr el-Mervezî-evom delu pod nazivom İẖtilâfu'l-ʿulemâʾza koje se navodi da se radi o razlikama u mišljenjima učenjaka (Subki, II, 253), podržavao je stavove muđtehida kao što su Imam Mâlika, Ahmed b. Hanbela, Sufyân es-Sevrîe i İbn Ebû Leylâ. Iako je İbnu'l-Munzir en-Nîsâbûrî koji je napisao razna dela o neslaganjima pravnika, jedan od šafijskih pravnika, on je u svojim delima pokazao apsolutni muđtehidski stav te izneo mnoge izbore suprotne mezhebu (İbnu'l-Munzir'in el-İşrâf ve Kitâbu's-Sünen [ili neke od ovih preferencija u njegovim delima kao što su el-Evsaṭ fi's-sunen] ve'l-icmâʿve'l-iẖtilâf, sastavio ih je Subki, videti Tabakat, III, 108.). Sa obzirom na to da su se u periodima iđtihada pre pojave imitacije i širenja netrpeljivosti izražavali različiti stavovi rečju neslaganje, a ne terminom hilaf, ovaj se period može nazvati periodom neslaganja i pobijanja hilafeta u smislu „uporednog fikha".U stvari, u nazivima dela koja sadrže različite poglede u ovom periodu, umesto reči hilaf korišćeni su izrazi "ihtilâf, red, nakz, kitâb alâ fulân". Izraz ilmu'l-ihtilâf u ranim periodima je malo menjao svoj sadržaj, a kasnije je počeo da se naziva ilmu'l-hilâf ili jednostavno hilafah.On navodi da Subkî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî (um. 307/920), ima delo pod nazivom Usulu'l-fikh o halifatu, koje uključuje sva poglavlja fikha, te da je ovo delo skratio od svoje velike knjige o halifatu, (Tabakat, III , 300). Ebû İshak eş-Şîrâzî je takođe opisao svoj rad, u kojem je naveo stavove Ebu Hanifea i Šafije, ne navodeći dokaze, kao „o protivljenju Šafije i Ebu Hanifea", (Muẖtaṣar fî-ma'ẖtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî, Suleymaniye bibliotk., Hasan Husnu Paşa, nr. 458, vr. 1b). Pošto svima koji iznose neka mišljenja o nazivu fikha nije data jednaka vrednost u doktrini, samo su stavovi velikih pravnika koji se zovu "eimmetü'l-fukahâ" uključeni u dela hilafeta. U stvari, Ebû İshak eş-Şîrâzî u uvodu svog dela Ṭabaḳātu'l-fuḳahâ navodi da pominje pravnike čija će mišljenja biti poštovana i cenjena u realizaciji iđme. Oni koji su pisali delo hilafeta bili su veoma selektivni. Međutim, kao što je Muhammed b. Nasr el-Mervezî uradio u svom delu pod nazivom İẖtilâfu'l-ʿulemâ, stavovi mnogih muđtehida, osim muđtehida as'haba i tabiina, takođe su bili uključeni. Osnivanjem mezheba ovaj broj je ograničen na četiri mezheb imama, a vremenom je značajan deo dela halifata ograničen na sukob Ebu Hanife-Šafije. Svodeći nauku o hilafu na pitanja hilafe između ova dva imama, dostiglo je nivo da İbnu's-Sabbâğ'a izgovori rečenicu „Ako se Šafija i Ebu Hanife slože, znanje Ebu Ishaka eš-Širazija će nestati",(Subki, IV, 222). Po izvorima Hilâfa, pitanje da li treba uzeti u obzir stavove hadiskih pravnika kao što je Ahmed b. Hanbel ili ne, izazvalo je kontroverzu.

Ebû Ali el-Cubbâî, koji je pregledao knjigu od mu'tezile Ahmed b. Ebû Duâd'a pod nazivom Kitâbu'l-İḫtilâf ve'l-iʾtilâf, rekao je o delu: „Nema nikakve greške osim što se pominju İbn Hanbel i İbn Râhûye'e, (Kādî Abdulcebbâr, str. 301-302). Među autorima koji ne pominju Hanbela su İbn Cerîr et-Taberî (İḫtilâfu'l-fuḳahâʾ), Tahâvî (İḫtilâfu'l-fuḳahâʾ), Asîlî (el-Âṣâr ve'd-delâʾil ʿalâ ummehâti'l-mesâʾil), Debûsî (Teʾsîsu'n-naẓar). Međutim, Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî je u svoju knjigu uključio stavove İbn Hanbela i İbn Râhûye. Dok se labavost hilâfi-ja muđtehida poput Gazzâlî-a, Mâlik-a, Sufyân-a i Ahmed b. Hanbel-a pripisivala činjenici da državnici nisu favorizovali hilâfiat među ovim imamima (İḥyâʾ, I, 42), Kadı (Sudija) Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, jedan od Hanbelija, kaže da oni nemaju bilo koji ta'lika o fikhu, te vidi krivicu onih koji ga ne pominju, izvinjava se i piše svoj et-Taʿlîḳ, da bi zatvorio ovaj jaz, (Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, Defʿu şubehi't-teşbîh, s. 96). Ponovo, činjenica da stavovi imama mezheba Zâhirî Dâvûd ez-Zâhirî-ja nisu uključeni je u velikoj meri povezana sa tim da on ne vidi kijas kao dokaz. Hilaf može biti između mezheba ili unutar istog mezheba. Razlike u mišljenjima unutar jednog mezheba su izražavane terminima "el-hilâf beyne'l-as'hâb". Napisani su i radovi o razlikama u mišljenjima unutar mezheba. Muhammed b. Hâris el-Huşenî (um. 361/971) ima dva dela koja se zovu el-İttifâḳ ve'l-iḫtilâf fî meẕhebi Mâlik i Kitâbu Reʾyi Mâlik elleẕî ḫâlefehû fîhi aṣḥâbuh,(Kādî İyâz, II, 531; İbn Ferhûn, II, 213). Među hanefijama, Debusi-jev Teʾsîsu'n-naẓar'ı ve Necmeddin en-Nesefî Manẓûme su dela koja daju široku pokrivenost unutarmezhebskom hilâfiatu. Isto važi i za Kuduri-jevo delo pod nazivom et-Taḳrîb fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne Ebî Ḥanîfe ve aṣ'ḥâbih, koja se bavi sukobima između Ebu Hanifea i njegovih učenika bez pominjanja njegovih dokaza, (Leknev31, str.). Pored toga, Ebu'l-Kāsım İbnu'l-Adîm el-Halebî ima knjigu o sukobima između Ebu Hanifea i Imamejna (ibid, str. 147), Şurunbulâlî je poznat da se u svom delu el-Mesâʾilu'l-behiyyetu'z-zekiyyeʿale'l-iṣnâʿaşeriyye (Dâru'l-kutubi'z-Zâhiriyye, nr. 5349) bavio dvanaest suprotstavljenim pitanjima između Ebu Hanife i njegova dva učenika uz dokaze. Ebû Sabrîn Ali b. Ahmed b. Saîd (um. XIII./XIX. yuzyıl), u njegovom İṣmidu'l-ʿayneyn fî baʿżı iḫtilâfi'ş-şeyḫayn, (objavljeno na margini dela Seyyid Abdurrahman b. Muhammed Bâ Alevî'jev Buġyetu'l-musterşidîn); Kairo 1371/1952) bavi se sukobima između İbn Hacer el-Heytemî-a i Şemseddin er-Remlî-a, obojica šafije.U literaturi hilâfata koja se zasniva na odbrani mezheba, postoje uzajamno teške optužbe i oštre rasprave između strana. U delima hilâfata, u kojima se drugi gledalac naziva izrazima kao što su „opozicija" i „neprijatelj", istaknute su tačke u kojima se mezhebi razlikuju, a ne njihovi zajednički aspekti, dok mezhebski stavovi kojima je ona stranka, istrajno se brane. Iako će različiti pogledi pomoći da se pronađe istina i doprinese nauci, oni su izazvali razdvajanje u sredinama u kojima preovlađuju neznanje i netrpeljivost, te su korišćeni u različite svrhe. Takođe je poznato da su neki sultani nakon ovih negativnih dešavanja otišli dotle da zabrane hilâfat. U stvari, kako se navodi u izvorima, dok je mezheb Ebu Hanife bio najčešći mezheb u Ifrikiju (Kajrevan), državni sultan Zîrî Muiz b. Bâdîs je naterao sve Magrib-lije da se priklone mezzhebu Imama Malika te je zabranio diskusiju o mezhebima, ostao je samo jedan mezheb, a ova se situacija nastavila sve dok Osmanlije nisu zauzele severnu Afriku, (İbn Hallikân, V, 233-234; takođe videti. Kureşî, I, 9; Mahlûf, II, 129). Neki učenjaci, kao što su İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî i Gazzâlî, koji su uvideli nedostatke nauke o hilafu koja je izazvala mezhebske sukobe, promenili su svoj stav prema ovoj nauci, na koju su takođe trošili vreme, i jasno izrazili svoje reakcije.Cuveyni, koji je pisao radove iz oblasti hilafeta, pominje da su generacije učenjaka odsečene i da se niko ne podiže na njihovo mesto, i žali se da su oni koji proučavaju nauku zadovoljni pitanjima hilafa, (el-Ġıyâṣî, s. 521).

Objašnjavajući razloge zbog kojih je napisao el-Mebsut, Serahsi navodi da su se u njegovo vreme studenti okrenuli od fikha jer su bili zainteresovani za hilafat, (I,4). Gazzali je otvorio poglavlje u İḥyâʾüʿulûmi'd-dîn o el-Meʾâḫiẕ (Meʾâḫiẕu'l-ḫilâf) i Taḥsînu'l-Meʾâḫiẕ (originalna kopija ovog dela registrovana u TSMK, III. Ahmed, br. 1099, priprema za objavljivanje, Şükrü Özen.), on osuđuje nauku hilafata koju je napisao te je smatra nepotrebnom, pa čak i štetnom; on se žali da se muslimani, iako je farz el-kifaje, ne bave medicinskom naukom te prepuštajući ovu nauku zimmijama bave se hilafi-jatom i đedel-om (İḥyâʾ, I, 21), te smatra sve one koji su zainteresovani samo za hilafi-jatski deo fikha, kao prevarenim. Prema njegovim rečima, za ove ljude je važno da nauče samo načine borbe, vezivanja, ućutkivanja protivnika i odbacivanja istine da bi pobedili i hvalili se. Prema njihovim rečima, pravo znanje je da se znaju detalji đedela (borbe) koja se dogodila između rvača. Nakon što ih je opisao kao "ljudska čudovišta", el-Gazali navodi da su metode đedela korišćene u hilafijatu kao što su kesr, kalb, fesâdu'l-vaz', terkîb ve ta'diye među inovacijama nepoznatim u vreme Selefa, te kaže da su ove metode izmišljene u cilju pobede, (ibid, III, 394). Navodeći da oni koji se bave naukom Hilafeta ulažu toliki napor samo da bi stekli slavu i rang, Gazali smatra da je hilafet štetan u smislu nauke, kao takvih i moralnih mana. Jer, po njemu, hilafet nije koristan u nauci mezheba, a kvari i uživanje u fikhu, (ibid, I, 41). On pažljivo odvaja rasprave muđtehida kao što su Şâfiî-ja, Ahmed b. Hanbela, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânîa, Mâlika, Ebu Yûsufa, o pitanjima fikha od rasprava o fikhu koje su se pojavile blizu njihovog vremena. Gazali kaže da su rasprave prvih generacija (as'haba) i sledbenika (tabiina) bile usmerene na pronalaženje prava i pomaganje jedni drugima u nauci. Rasprava u potrazi za istinom je stvar koju vera prihvata i da je farz kifaje; međutim, postoje neki uslovi koje rasprava mora ispuniti da bi bila ovakve prirode (ibid, I, 42-45). Štaviše, prema el-Gazaliju, rasprave o ne-muđtehidima nisu od koristi. Jer, njegov mezheb je poznat; Kada se od njega traži fetva, on prenosi mišljenje imama mezheba i ne može izdati fetvu nikome osim sa njim. Čak i ako se otkrije slabost njegovog mezheba, nije mu dozvoljeno da napusti svoj mezheb. Kada je u teškoj situaciji, kaže: „Imam mog mezheba verovatno ima odgovor za ovo" (isto, I, 43). Razume se da su ove kritike el-Gazalija bile usmerene ka novom licu nauke o hilafatu u njegovom dobu. Zato što Gazali nije protiv pokušaja da se dođe do istine putem poređenja. Pošto osoba koja se bavi naukom o hilafatu pokušava da opravda svoj mezheb, sa vremena na vreme pokušava da slabe dokaze učini jakim i da zapravo jake dokaze druge strane učini slabim u tu svrhu. U stvari, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî se žalio u uvodu svog dela pod nazivom et-Taḥḳîḳ fî eḥâdîṣi'l-ḫilâf, na početku svoje knjige on se žali da se neki ljudi ne bave ničim drugim osim pitanjima hilafeta, te da u većini od ovih pedeset izdanja ne koriste ni jedan hadis, dovoljan je samo sa pedeset od ovih pitanja u raspravama. Ako postoji hadis koji nije u skladu sa sopstvenim mezhebom, iako su oni napisali te radove na tu temu, on navodi da ima i onih koji pokazuju grešku hadisa a ne govore krivicu onih koji su podobni za njihove mezhebe te da je takvo ponašanje posledica slabljenja pobožnosti i preovlađujućih želja, (isto, I, 23). Druga greška hilafista je ta što ne određuju u potpunosti stavove protivnika a ponekad im pripisuju pogrešne stavove. Iako su se stavovi nekih muđtehidskih imama o nekim pitanjima kasnije promenili, vidi se i to da se njihovi prvi stavovi uporno prenose i kritikuju. Bilo je i onih koji su se protivili nauci hilafa u mezhebske svrhe. Pitanje saznanja o stavovima opozicionih mezhebista unutar mezheba Ibazija, koja je ogranak haridžija, predstavljalo je problem. Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Halfûn el-Mezâtî bila je osoba koja je čitala mnogo knjiga kao što je Kitâbu'l-İşrâf ʿalâ mesâʾili'l-ḫilâf od Maliki pravnika Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî'a. Savet azabea, koji su formirali vodeći učenjaci tog mezheba, nije tolerisao ovakav njegov stav te su pokušali da ga spreče, (Savet azabea - Nukarije, koji je imao drugačije mišljenje, osnovao je savet od dvanaest ljudi, nazvan azabe, pod vođstvom predsednika, kako bi sproveo stavove svog osnivača Abu Kudamea.).

Nakon što je istrajao na svom stavu, odlučili su da prekinu vezu sa njim. Na kraju se Ibn Halfun pokajao, verovatno žaleći zbog društvenog pritiska, (Dercini, II, 470, 496-498). Međutim, ne bi bilo ispravno uvesti zabranu čitanja lažnih knjiga ili učenja te podučavanja mišljenja disidenta kao opštu liniju mezheba u Ibazija mezhebu. Jer, Abdulazîz es-Semînî, jedan od uglednika mezheba, kaže da se neko mišljenje može naučiti svakom ko želi, pod uslovom da se taj izjasni da pripada opoziciji te da se po njemu ne može delovati, ali da je ono greh (pobuna) postupati sa mišljenjem koje nije u skladu sa svatanjem mezheba, te kao takav izdavati presude i fetve. Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, dodavajući ovome, pišući radove protivnika, razlog svih ovih zabrana objašnjava principom "sedd-i zerîa", ("sedd-i zerîa"- znači zabranu puteva koji vode ka zlu. Zerai je množina od „zeria" što znači „vesile", „put". Zatvaranje puteva prema zlu naziva se "seddu'z-zerai", a otvaranje puteva ka dobroti naziva se "fethu'z-zerai".). U terminologiji ovog mezheba, termin disident ili ehlu'l-hilâf sunitskih mezheba kao što su Maliki i Šafiija, kao i mezhebi kao što je Nukar, koji misle drugačije sa verskih i političkih aspekata, (Ettafeyyiş, XVII, 482-483). Prema nekim İbâzî-jama kao što je Ebû Zekeriyyâ Fasîl b. Ebû Misver nije valjano poznavati sopstveni mezheb bez poznavanja mezheba ehlu'l-hilâfa, (Ibid, XVII, 430). Iako ima izvesnog opravdanja u ovim kritikama usmerenim i na nauku hilâfa i đedela, i naukom o hilâfijatu, ona može dati korisne rezultate kada se koristi u pozitivne svrhe kao što je dostizanje istine, testiranje sistematskog i metodološkog integriteta i doslednosti mezheba, umesto da brani bilo koji stav ili uništava suprotni stav. U stvari, İbn Haldûn kaže da se hilâf smatra izuzetno korisnim u smislu poznavanja polaznih tačaka i dokaza imama, predispozicije onih koji su zainteresovani i razmatranja njih za zaključivanje, kao i vežbi. Dok on navodi da je ova nauka napuštena krivicom obrazovanja i obuke u njegovo vreme, on navodi da ona nije obavezna već savršena nauka, (Muḳaddime, III, 1067-1068). Budući da je nauka o hilâfijatu nauka koja pravi celinu ili delimično poređenje između mezheba fikha, u bilo kom smislu bit će poznati stavovi muđtehida i izvora ovih stavova, kao i informacije o metodama zaključivanja. Pored procene izvora i metoda, postoji i mogućnost da se proveri da li su muđtehidi postupali u skladu sa sopstvenim metodama. Nauka o hilâfijatu, kako su je razvili mukalidi za odbranu svog mezheba, ne uklapa se u okvire kao što je davanje prednosti jednom gledištu u odnosu na drugo uz objektivne kriterijume;Naprotiv, njihove studije imaju za cilj da svoj mezheb učine superiornijim.Dakle, nauka o hilafu funkcioniše tako da obezbedi opstanak mezheba kao institucionalne celine otkrivajući njenu unutrašnju doslednost. Kao rezultat toga, nauka o hilâfu je imala važnu funkciju u definisanju pojmova fikha, jasno otkrivajući njihove okvire i sazrevajući ih. Jer, postavljanje diskusije na čvrstu osnovu zavisi od dobre definicije prirode stvari o kojoj se raspravlja. Činjenica da je mezhebska odbrana u prvom planu, dovela je do toga da autori imaju koristi od različitih disciplina kako bi što bolje ostvarili ovaj cilj, a samim tim je proširen i krug kretanja fikha otvaranjem puta za korist mnogih nauka, posebno lingvistike i logike. Da bi se dokazala ispravnost branjenog stava, opširno su isticane i njegove praktične koristi i mudrosti, te su na taj način sastavlili filozofovska pitanja islamskog prava. Pored toga, ova je nauka bila način da se bolje razumu opozicioni mezhebi, te da se razgovara sa opozicijom i da se uspostavi dijalog. Vremenom je mezhebska netrpeljivost malo popustila te su otvorena vrata koristi (tranzicije) od drugih mezheba u svakodnevnim praksama.

Hilâfiyat i uporedno pravo.

Da se izrazi u okviru dvostruke razlike pomenute na početku, nauka o halifatu, a ne o halifatu, može biti blisko povezana sa naukom uporedne jurisprudencije. Nauka o Hilâfijatu, koja je svoje zlatno doba doživela u V-VIII. (XI-XIV.) vekovima, postepeno je prepustila svoje mesto delima u kojima su sastavljani stavovi tri, četiri ili više mezheba. Iako njeni koreni sežu u davna vremena, stavovi četiri mezheba počeli su da se uglavnom i detaljno uključuju u komparativne fikhske studije pisane iz ovog perioda, a formirana je i literatura koja je utvrdila tačke koje su bile savezničke i sukobljene među mezhebima. Na primer, Muhammed b. Abdurrahman el-Kureşî el-Osmânî (um. posle 780/1379), Raḥmetu'l-umme fi'ḫtilâfi'l-eʾimme i Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (um. 973/1565), njegova dela nazvana el-Mîzânu'l-kubrâ, pokušali su da ocrte stavove sva četiri sunitskih škola (mezheba) fikha.Vidi se da su različiti dela koji imaju za cilj da uporedno predstave stavove ovih mezheba sastavljani u svakom periodu od VII-VIII. (XIII-XIV.), veka. Savremeni autori nauku o Halifu generalno predstavljaju kao „uporednu jurisprudenciju" (npr. Bilmen, Kamus, I, 324) ili „uporednu jurisprudencija među mezhebima", (Mv.F, I, 51). Međutim, iako postoje neke sličnosti između pravne discipline, koja se danas naziva uporednim pravom, i nauke o ḫilâfijatu, one se ne poklapaju sa svim aspektima. Zato što je nauka uporednog prava pravna disciplina koja se uporednim stilom bavi utvrđivanjem tačaka slaganja i razilaženja pravnih sistema i normi u različitim zemljama, a naučna nepristrasnost je neophodna u ocenama. Nauka o hilafijatu, pak, ostala je u okvirima islamskog prava, nije imala za cilj da otvori druge pravne sisteme za diskusiju, već su samo izneti stavovi raznih islamskih pravnika i mezheba fikha te polazišta ovih stavova. U ovoj nauci uglavnom se ističu sličnosti i razlike između pitanja.Stoga se nauka o hilafijatu generalno može uporediti sa naučnim člancima koji upoređuju zakonodavstvo i doktrinu. Pored toga, poređenja pravnih pitanja u knjigama o hilafijatu napisanim metodom đedela često su daleko od naučne nepristrasnosti. Iako nisu pod istom disciplinom u islamskome svetu, sprovedene su različite studije kako bi se zadovoljila uporednopravna disciplina, koja se bavi različitim pravnim institucijama, sistemima i normama sa njihovim kombinovanim i divergentnim aspektima. Na primer, filozof Ebu'l-Hasan el-Âmirî (um. 381/992) u svom el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm opisuje religiju islama i njene sličnosti i razlike u pogledu verovanja te zakon upoređuje objavom; el-İbâneʿanʿileli'd-diyâne, navodi da se on takođe zadržava na toj temi u svom radu, (str. 150). U svom delu Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (Bejrut 1983), Bîrûnî takođe opisuje verovanje, ibadet i pravnu strukturu Indije, koji pravi delimična poređenja sa drevnim grčkim verovanjima i kulturom; Dakle, muslimanima pruža mogućnost da uporede svoju kulturu sa drugim kulturama.Dok sa vremena na vreme objašnjava razvoj nekih pravila u islamskom pravu u knjigama o fikhu, upućuje se na pravne strukture judaizma, hrišćanstva, magizma i preislamskih Arapa. Debusi, u svom delu pod nazivom Te'sîsu'n-naẓar, bavi se razlikama između fikhskih mezheba u smislu pravnih normi, ne vrednujući ih. Dela napisana u periodu od vremena muđtehida do pojave mezhebskog fanatizma i dela tipa ihtilâfu'l-fukahâ su uglavnom neutralna dela. Studije reformi i teđdida koje su se pojavile sa modernizmom u islamskom svetu povećale su važnost uporednog fikha.U ovom periodu, u kojem se smatralo da kulturno nasleđe prošlosti treba u potpunosti prihvatiti u cilju traženja novih rešenja za probleme sa kojima se suočavaju muslimani, nastojalo se da se pojedinim sektama i školama pristupi bez fanatizma, kao i u prvom veka, a predlozi rešenja koji su izneti u raznim mezhebima, pažljivo su ispitani te su davali prednost onima koji zadovoljavaju današnje potrebe. U delima pisanim iz oblasti komparativnog fikha, pored stavova sunitskih fikhskih mezheba, dat je i posebno šiitski fikh. Osim toga, sprovode se i studije u kojima se upoređuju islamsko pravo i zapadno pravo uopšte.

Sa druge strane, drugi pravni sistemi i njihovo zakonodavstvo se pominju u akademskim studijama kao što su magistarske i doktorske teze, besplatne naučne studije o raznim temama i enciklopedijski članci o islamskim naukama. Delo iračkog pravnika Selâhaddin en-Nâhî'a en-Naẓariyyetu'l-ʿâmme fi'l-ḳānûni'l-muvâzen ve ʿilmi'l-ḫilâf (Bağdat 1968) jedno je od dela koje se bavi njihovim svetskim pravom i porodicama te upoređuje ih sa islamskim pravnim sistemom, može se navesti kao primer. Iako se ova vrsta literature ne poklapa sa literaturom ilm-i hilaf u klasičnom periodu, ona se na mestu poređenja između pravnih svatanja može smatrati u istoj kategoriji.Može se istaći posredni efekat Hilâf-ske književnosti na strane kulture, posebno na hrišćanski svet, gde se u srednjem veku verovalo u apsolutnu nepogrešivost crkvenih autoriteta. Jer, termin „sic et non" (= za i protiv, da-ne), koji se neočekivano pojavio u hrišćanskom svetu oko 1100. godine, paralelan je sa terminom hilâf koji je postao deo islamskog pravnog sistema I. (VII. .) veka. Prvo, Petar Abelard (um. 1142), u svom delu Sic et Non, koje se smatra prekretnicom u zapadnjačkoj sholastičkoj misli, daje rame uz rame suprotne izjave crkvenih autoriteta i na taj način otkriva razlike u mišljenjima među njima. (pojava termina sic et non i njegovom poređenju sa suprotnim, videti Makdisi, Uspon koledža, str. 245-253).

Književnost.

İlm-i hilâf i hilâfiyat su jedno od najproduktivnijih oblasti fikha gde su napisana mnoga dela. Pošto je osnovna literatura o nauci o hilâfatu (İlm-i hilâf) data gore, dok je objašnjen nastanak i razvoj ove nauke, ova tema se ovde neće dalje raspravljati. Što se tiče oblasti Hilafijata, može se reći da su razlike u mišljenjima među pravnicima oduvek bile predmet interesovanja zbog tesne povezanosti sa praktičnom nuždom, a prikupljanje i raznovrsnost ovakvih dela naglo se povećavala sa formiranjem mezheba fikha. Dok se neka dela hilâfiyat-a bave sukobima u svim oblastima fikha i među većinom poznatih muđtehida, neka su dela posvećena ograničenom broju muđtehida i tema. Dok neka dela iznose samo mišlenja bez davanja dokaza, druga daju mišlenja stranaka svojim dokazima, autor uglavnom brani mišlenje mezheba čiji je član. Hilafske knjige obično nose nazive sa rečima kao što su "hilâf, ihtilâf, mesâil, mesâilu'l-hilâf, muhtelef, ta'lîk, ta'lîka, tarîka, nuket".Iako je teško navesti jasnu razliku između İlm-i hilâf-a i hilâfiyat-ske literature, gore je dat nastanak i razvoj nauke o hilâf-etu, a pominje se i osnovna literatura prvog perioda ove oblasti.Na primer, nakon dela Ebu Yusufa i imama Muhammeda el-Šejbani-ja od Hanefi-ja, hilafijat-ska literatura drugog perioda uključuje Ebû Saîd el-Berdaî-jev Mesâʾilu'l-ḫilâf (Tunis Zeytûne Bibliotk., br. stari 2302, novi 1619); Ebû Ca'fer et-Tahâvî-jev İḫtilâfu'l-ʿulemâʾ (Dio Cessâsove skraćenice pripisao je Tahâvî-ju Muhammed Sagīr Hasan el-Ma'sûmî, İḫtilâfu'l-fuḳahâʾ [Islamâbâd 1391/1971], celi Izdao Abdullah Nezîr Ahmed kao Muḫtaṣaru iḫtilâfi'l-ulemâʾ [I-V, Bejrut 1416/1995]); Kudûrî-jev et-Tecrîd (Suleymaniye Bibliotk., Fatih, br. 444, 2040, Damad İbrâhim Paša, br. 679; TSMK, III. Ahmed, br. 981, 982) i et-Taḳrîb fi'l-mesâʾili'l -ḫilâfiyye beyne Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih (Državna biblioteka Beyazıt, br. 18832); Ebû Zeyd ed-Debûsî-jev Teʾsîsu'n-naẓar, (Kairo 1320, 1972;Bejrut, ts.) i el-Esrâr (deo ovog dela Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Kitâbu'n-Nikâḥ mine'l- It objavleno je pod imenom Esrâr [Dâru'l-Menâr, Kairo 1993]; nâşir mukaddimede beleži da je el-Esrârov odeljak "Kitâbu'l-Menasik" također objavlen pre; celo delo je napisao Salim Özer u Debbusi-jevom "el -Esrar fi' Pripremlen je kao doktorski rad pod naslovom "Istraživanje i analiza njegovog dela pod nazivom ei-Usul ve'l-Furu'" [Erciyes University Social Sciences Institute, Kayseri 1997]); Nâsıhî-jev Kitâbu'l-Mu'telef beyne Ebî Ḥanîfe ve'ş-Şâfi'î (Suleymaniye Bibliotk., Bagdatli Vehbi Efendi, br. 464); Husameddin Umer el-Isbîcâbî-jev Muḫtaṣar fî ḫilâfiyyâti'l-Mebsûṭ, (Suleymaniye Bibliotk., Fatih, br. 2130); Necmeddin en-Nesefî-jev el-Manẓûmetu'n-Nesefiyye fi'l-ḫilâfiyât (vidi Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761-762);

Ruʾûsu'l-mesâʾil (Abdullah Nezîr Ahmed, Bejrut 1407/1987) od Cârullaha ez-Zemahşerî-ja i Ṭarîḳatu'l-ḫilâf beyne'l-eʾimmeti'l-eslâf (Abdullah Nezîr Ahmed, Bejrut 1407) /1987) autor Ebu'l-Feth Alâeddin el-Usmendî njegova dela koja je objavio M. Zekî Abdulber, Kairo, ts.; objavio Ali Muhammed Muavvaz, Bejrut 1413/1992) također su vredna spomena. Jedan od malikija, Ubejdullah b. Muhammed el-Berkî-jev Ziyâdetu iḫtilâfi'l-emṣâr fî Muḫtaṣari Ibn ʿAbdilḥakem (Suleymaniye Bibliotek., Esad Efendi, br. 966); Asîlî-jev el-Âṣâr ve'd-delâʾil (DIA, III, 482); İbnu'l-Kassâr-ovo ʿUyûnu'l-edille fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne fuḳahâʾi'l-emṣâr (Maroko Karaviyyîn Bibliotk., br. 467; Španjolska, Escurial Biblioteka, br. 1088); Kadı Abdulvehhâb el-Bağdâdîjev el-İşrâf ʿalâ mesâʾili'l-ḫilâf (Tunis, ts.) i ʿUyûnu'l-mecâlis (Maroko Karaviyyîn Bibliotk., br. 1143); Takav je slučaj i sa Ibn Rušd el-Hafîd-ovim delima pod nazivom Bidayetu'l-muctehid i nihayetu'l-muḳteṣid, (DIA, VI, 133-134). Među Šafijama, El-Um Imama el-Šafiija (Kairo 1321-1325; Muhammed Zuhrî en-Neđđar, Bejrut 1973) i neke od rasprava uključenih u ovo delo, Muhammed b. Nasr el-Marvezî-jev İḫtilâfu'l-ulemâʾ (Sayyid Subhî el-Badrî es-Samarrâî, Bagdad 1401/1981; Bejrut 1406/1986); Ibnu'l-Munzir en-Nîsâbûrî-jev el-Evsaṭ fi's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-iḫtilâf (Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanif, Riyad 1403, 1414/1993); el-Isrâf ʿalâ mâhabi ehli'l-ʿilm (Muhammed Necîb Sirâceddin, Katar 1986; Abdullah Umer el-Bârûdî, Mekka, ts.; delom pod imenom el-İşrâf ʿala meẕâhibi'l-ʿulemâʾ, Ebû Hammâd Muhammad Sag Hanif [Rijad, ts.]); Hasan b. Harb el-Hassânî-jev es-Suheyl fi'l-meẕhebi'ş-Şâfi'î ve'l-Ḥanefî (es-Suheylî) (Alexandria Municipality Bibliotek., br. 3542, Fıkhu Şâfiî, nr. 24); Ebu Bekr Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī-jev el-Ḫilâfiyyât (Meşhûr b. Hasan Âl Suleyman, I-II, Rijad 1414-1415/1994-1995); Ebû İs'hak el-Širâzî-jev en-Nuket fi'l-mesâʾili'l-muḫtelef fîhâ beyne'ş-Şâfiʿî el-Muṭṭalibî el-Hâşimî i beyne Ebî Ḥanîfe (TSMK, III. Ahmed, br. 1154; Beyazıt State Bibliotek ., br .. 18961; Sveučilište Leiden Bibliotek., Or., br. 1253 [1784]; Sveučilište Princeton Bibliotek., Juda Col., br. 1669) i el-Muḫtaṣar fî ma'ḫtelefe fîhi Ebû Ḥanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Suleymaniye Library , Hasan Husnu Paşa, br. 458, Bağdatlı Vehbi Efendi, br. 507/1; Knjižnica Sveučilišta Princeton, br. 849); Imâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî's ed-Durretu'l-muḍıyye fîmâ vaḳaʿa fîhi'l-ḫilâf beyne'ş-Şâfiʿiyye ve'l-Ḥanefiyye (Britanski muzej, br. 7574; tom I, izd. Abdulazim izd. -Di b , Devha 1406/1986); Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânîjev el-Iṣṭilâm fi'l-ḫilâf (Suleymaniye Bibliotek., Cârullah Efendi, br. 582; odeljak za ibadete objavio je Nâyif b. Nafi' el-Umerî [I-II, Kairo).] 1412/1992-1413/1993]); Gazzâlî-jev Taḥsînü'l-Meʾâḫiẕ (TSMK, Ahmed III, br. 1099); Ebü'l-Kāsım İbnu's-Sem'ânî-jev Kitâbu'n-Nuket fi'l-muḫtelef (Suleymaniye Bibliotek., Fatih, br. 2048), İbnu'd-Dehhân-ov Taḳvîmu'n-naẓar (TSMK, III Ahmed, br. 1225, vidi i Brockelmann, GAL, I, 492);Seyfeddin el-Âmidîjev eṭ-Ṭarîkatu'l-muṣaġġara fî mesâʾili'l-ḫilâf (Suleymaniye Bibliotek., Cârullah Efendi, br. 546); Sirâceddin al-Urmevî-jeva dela pod nazivom en-Nuket fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye fi'l-fiḳh (Suleymaniye Bibliotek., Aja Sofija, br. 3721); Kitâbu'l-Ḫilâf ma'a'ş-Şâfi'î od Gulâmu'l-Hallâla od Hanbelija; Ibn Hâmidov Kitâbu'l-Câmiʿ fi'ḫtilâfi'l-fuḳahâʾ; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ's et-Ta'lîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme (DİA, X, 255; XV, 543); Ebu'l-Hhattâb el-Kelvezânî-jev el-İntiṣâr fi'l-mesâʾili'l-kibâr (Suleyman b. Abdullah el-Umayr, I-III, Rijad 1413/1993) i Ruʾûsu'l-mesâʾil (el -Ḫilâfu 'ṣ-ṣaġīr) (Brockelmann, GAL Suppl., I, 687); Među glavnim se mogu spomenuti dela Ebu'l-Muzaffera İbn Hubeyrea pod nazivom el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-eşrâf (Aleppo 1928; isto delo sa imenom el-İfṣâḥ ʿan me'âni'ṣ-Ṣıḥâḥ, Bejrut 1996). primeri ovog žanra.Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Huseyin el-Mueyyedov et-Tajrîd (ibid., I, 317-318); Šarif el-Murtazâ's el-Intiṣâr (Muhammed Bâkir, u el-Cevâmiʿu'l-fiḳhiyye, Teheran 1276; Qom 1404; Teheran 1315; nşr. es-Sayyid Muhammed Rıza el-Horasan, Kum-Najaf 1391/1971 ; Bejrut 1405/1985); Kitâbu'l-Ḫilâf (Najaf 1376) od Şeyhuttaife Ebu Ca'fer et-Tûsî; Fazl b. Hasan et-Tabersîjev el-Muʾtelef mine'l-muḫtelef beyne eʾimmeti's-salaf (Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Mešhed 1410); Ibn Tâvusov eṭ-Ṭarâʾif ve meẕahibu'l-leṭâʾif (eṭ-Ṭarâʾif fî maʿrifeti meẕhebi'ṭ-ṭavâʾif [Teheran 1302; Kum 1400/1980]);

Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa (Teheran 1322, 1323-1324; Kum 1403, 1412) od İbnu'l-Mutahhar el-Hillîja; Muflih b. Hasan es-Saymerî-jeva dela pod nazivom Telḫîṣu'l-ḫilâf i ḫulâṣatu'l-iḫtilâf (Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum 1408.) i jedno od dva dela İḫtilâfu'l-fuḳahâʾ od Ibn Cerîra et-Taberî-ja, jedan od nezavisni muđtehidi Friedrich Kern [Kairo 1320/1902; Bejrut], drugi od Josepha Schachta [Leiden 1933]) i Ibn Hazma el-Muḥallâ (I-XI, ur. Ahmed Muhammed Šakir, Kairo 1347-1352).Također se može ubrajati među važne primere hilâfijeta i ilmu'l-ihtilâfa. U zavisnosti od definicija koje su donete u nauku hilafa i hilafijeta, skoro sve knjige o metodama klasične ere i furu knjige, koje se detaljno bave doktrinama mezheba i u svakoj prilici ih upoređuju sa stavovima drugih pravnika i mezheba fikha., može se smatrati i primerom svojevrsnog hilafiata. Ista presuda može važiti i za savremenu islamsku pravnu literaturu, koja je sastavljena upoređivanjem sunitskih i šiitskih škola fikha, pa čak i drugih pravnih sistema (o hilafskoj literaturi videti Ozen, str. 88-114; Zekerijja Abdurrezzak el-Mısri, str 122-160). Iako je nauka o hilafatu suštinski povezana sa furu ili granom metode fikha u zavisnosti od gore navedenih razlika, ako se ova nauka definiše kao „nauka o komparativnim studijama“ u okviru njenog rečničkog značenja, treba je pomenuti za druge grane nauke osim fikha, a moguće je dati i bogatu hilafatsku literaturu na ovim prostorima. U stvari, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (um. 207/822) delo pod nazivom İḫtilâfu ehli'l-Kûfe ve'l-Baṣra ve'ş-Şâm fi'l-Meṣâḥif bavi se razlikama u pisanju mus'hafa. Kisâî, Halef b. Hişâm, Medâinî, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Âmir el-Yahsûbî takođe imaju takva dela (İbnu'n-Nedîm, s. 38-39). Kao bliska oblast, napisana su mnoga dela o kiraet-skim sporovima. Dela među njima su, Ebû Ca'fer Muhammed b. Mugīre, İbn Şenebûz,Ebû Tâhir Abdulvâhid b. Umer el-Bezzâr i İbn Azzûz el-Mâlikî, mogu se pobrojati.Nahiv takođe skreće pažnju kao još jedna oblast u kojoj se pišu dela tipa hilafijata, a možda i pod uticajem hilafijata fikha. Vidi se da su radovi o razlikama u mišljenjima sintaksnih škola i poznatih lingvista nastali posle VI. (XII.) veka. Među njima, Ebu'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî'nin el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (W. Weil, Leiden 1913; Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1945); Dela Ebu'l-Bekā el-Ukberî'nin et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (Abdurrahman b. Suleyman el-Useymîn, Beyrut 1406/1986), (Za druga sintaksička dela videti Ebu'l-Beka el-Ukberi, uvod u publikaciju, str. 78-82; takođe videti BASRİYYÛN; KÛFİYYÛN). Vidi se da se uporedo sa upotrebom termina Hilâf za teološke nesuglasice i primenom nauke o đedelu na oblast kelama radi na temi konstatovanja sukoba između teologa i teoloških škola, uz odbranu određenog gledišta, bili su napisani.Ebû Bekir el-İyâzî, İbn Fûrek, Kādî Abdulcebbâr ve öğrencisi Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Tarsûsî Necmeddin Efendi, İbnu's-Subkî, Seyyid Şerîf el-Curcânî, Kemalpaşazâde, Kadızâde Mehmed el-İsbârî, Mestçizâde Abdullah b. Osman, Ebû Azbe Hasan b. Abdulmuhsin može se nazvati autorima koji proizvode dela ovog tipa. Adaptacija İbnu'l-Lebbûdî'jevog (um. 670/1272) Tedḳīḳu'l-mebâḥiṣi'ṭ-ṭıbbiyye fî taḥḳīḳi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyyeʿalâ ṭarîḳi mesâʾili ḫilâfi'l-fuḳahâʾadlı eseri fıkhî hilâf, zanimljivo je delo u smislu prilagođavanja njegove tehnike u oblasti medicine.

BIBLIOGRAFIJA

Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, "ḫlf" md. a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa do mekârimi'ş-şerîʿa, Beirut 1400/1980, str. 168-170 (prikaz, ostalo). Lisânu'l-ʿArab, "ḫlf" čl. et-Taʿrîfât, "cedel", "ḫilaf" čl. Ebu'l-Bekā, al-Kulliyyat, str. 61-62, 426-427, 435-436, 804. Tehânevî, Keşşâf, I, 242, 441; II, 220 i dr. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İḫtilâfu'l-ʿulemâʾ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bejrut 1406/1986, uvod publikacije, str. 9-11 (prikaz, stručni). İbnu'n-Nedîm, al-Fihrist (Teceddud), tur.ye. Ebu Talib el-Mekki, Ḳūtu'l-ḳulûb, Kairo 1306, I, 147, 160, 166. İbnu'l-Kassâr, al-Mu'addime fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Huseyin es-Suleymânî), Bejrut 1996. Kadı Abdulcebbâr, Faẓlu'l-iʿtizāl ve tabaḳātu'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunis 1393/1974, str. 301-302 (prikaz, ostalo).

Ibn Hazm, Tafsîrü elfâẓin tecrî beyne'l-mutekellimîn fi'l-uṣûl (u Rasâʾilu İbn Ḥazm el-Andelusi), Bejrut 1987., IV, 409. Şîrâzî, Ṭabaḳātu'l-fuḳahâʾ, tur.ye. Cuveynî, al-Iyâṣî (nšr. Abdulazim ed-Dîb), Katar 1401., str. 521. a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Huseyin Mahmud), Kairo 1399/1979, str. 19-21, 72 (prikaz, stručni). Bîrûnî, al-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-Islâm, Rijad 1988., str. 150. Serahsi, el-Mebsûṭ, I, 4. Bâcî, el-Minhâc (nşr. Abdulmecîd Turkî), Bejrut 1407/1987, str. 11. Gazali, Iḥyâʾ (Bejrut), I, 21, 23, 41-45; III, 394, 404. a.mlf., al-Mustaṣfâ, I, 5. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratu'l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993., I, 470, 561. Ebu'l-Vefâ Ibn Akīl, al-Cedel ʿalâ ṭarîḳati'l-fuḳahâʾ: Le livre de la dialectique d'Ibn 'Aqīl (nşr. G. Makdisi), Damask 1967. a.mlf., al-Vâžıḥ fî uṣûli'l-fiḳh (nşr. G. Makdisi), Bejrut 1996, natuknica publikacije, I, 9-11. Kādî İyâz, Tertîbu'l-medârik, tur.ye. Kemâleddin el-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd), [bez mesta i datuma štampanja] (Dâru'l-) , I, 5. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, Def'u šubehi't-tešbîh (nšr. Hasan es-Sekkâf), Amman 1412/1992, str. 96-97 (prikaz, ostalo). a.mlf., et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîṣi'l-ḫilâf (nşr. Musʻad Abdülhamîd M. es-Saʻdenî – Muhammed Faris), Bejrut 1415/1994, I, 23. Yâkût, Mu'cemu'l-buldân, II, 352. Zehebî, A'lâmu'n-nübelâʾ, XVII, 521; XVIII, 602. Safadi, el-Wafi, I, 280. Ibn Kesir, el-Bidâye, XII, 46. a.mlf., Ṭabaḳātu'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Umer Hâşim – M. Zeynuhum M. Azeb), Kairo 1413/1993, I-II, tip.mesto. Abbâdî, Ẕeylu Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (İbn Kesîr, u Ṭabaḳātu'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn, nšr. Ahmed Umer Hâşim – M. Zeynuh im – M. Zeynuhim, M. 206/1993, u Kairu III , 1999), vidi također vrsta.mesto. Semânî, el-Ensâb, II, 188. Fahreddin er-Râzî, Ḥadâʾiḳu'l-envâr fî ḥaḳāʾiḳi'l-esrâr, Suleymaniye Bibliotek., Aja Sofija, br. 1759, v. 12a-16b.Ukberî, et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahman b. Suleyman el-Useymîn), Bejrut 1406/1986, uvod broja, str. 71-103 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Mahâsin İbnu'l-Cevzî, el-Îžâḥ li-ḳavânî'l-ıṣṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-munâẓara (nšr. Mahmûd b. Muhammed es-Sayyid ed-Dugaym), Kairo 1415/1995. , str. 97, 101, 103. Ibn Hallikan, Vefeyât, tur.yer. Şemseddin el-İsfahânî, el-Ḳavâʿidu'l-külliyye fî samantin mine'l-fünûni'l-ʿilmiyye, Suleymaniye Bibliotek., Cârullah Efendi, br. 827, v. 10b-55b. Sa'deddin b. Ali es-Semerkandî, Şerḥu nukâti'l-erbaʿîn, Suleymaniye Bibliotek., Fatih, br. 2200, vr. 5b. Dercînî, Ṭabaḳātu'l-meşâʾiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrahim Tallây), Bejrut, ts. (Dâru'l-fikri'l-Arabî), II, 470, 496-498. Ibn Juzey, al-Ḳavânînü'l-fiḳhiyye, Tunis 1982, str. 8. Sadruşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 20, 37. İbnu'l-Ekfânî, İrşâdu'l-ḳāṣıd do eṣne'l-maḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989., str. 44.Subki, Ṭabaḳāt, tur.ye.Kureşî, al-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 9; II, 594, vidi također vrsta.mesto.Teftâzânî, et-Telvîḥ, Istanbul 1304, I, 37-38. Ibn Ferhûn, ed-Dîbâcu'l-mü'heb, II, 166, 213, 334, vidi također. vrsta.mesto.Ibn Haldun, Muḳaddime, III, 1061, 1066-1068. Ibn Emîru Hac, et-Taḳrîr, I, 26, 27. Mulla Fanari, Fuṣûlu'l-bedâyiʿ, Istanbul 1289, II, 334. Mulla Lutfî, Risâle fî mevżûʿāti'l-ʿulûm, Suleymaniye Bibliotek., Hacı Mahmud Efendi, br. 6539/1, v. 19b-20b. Taşköprizâde, Miftâḥu's-sa'âde, I, 303, 304, 306-308; II, 184, 185, 598-599; III, 15. Emir Sultan, Teysîr, I, 14-15. Nev'î, Netayicu'l-funûn ve mehâsinu'l-mutûn, Suleymaniye Bibliotek., Aja Sofija, br. K. 3468, v. 55b-60a; a.e.: Essence of Sciences (nşr. Ömer Tolgay), Istanbul 1995., str. 175-182 (prikaz, ostalo). Sadreddinzâde el-Şirvânî, el-Fevâʾidu'l-ḥâḳāniyye, Suleymaniye Bibliotek., Amcazâde Huseyin, br. 321, v. 23a-24b, 49b. Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 18, 37-39, 69, 579-580, 721; II, 1612, 1617, 1636, 1793, 1861, vidi također. vrsta.mesto. Sacaklızâde, Tertibu'l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Bejrut 1408/1988, str. 141-143 (prikaz, ostalo). Zebîdî, Ithâfu's-sade, I, 275-282; II, 12-13, 288, 293; VIII, 455. Şevkanî, İrşadu'l-fuḥûl, str. 3, 224. Leknevî, el-Fevâʾidu'l-behiyye, tur.ye. Siddik Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkar), Damask 1978, II, 34-35, 208-210, 276-278, 565-566; III, 109-112. Abdulkadir Bedrân, el-Medḫal za meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Bejrut, ts. (Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabi), str. 179, 231-235. İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilaf, Istanbul 1330., str. 3-12, 20-21. Mahluf, Seceretu'n-nûr, II, 129. Bilmen, Kamus, I, 324.

Brockelmann, GAL, I, 492, 550; Suppl., I, 317-318, 687, 761-762. Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Muscat 1972, XVII, 430, 482-483. M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maǧṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, III, 350-351. G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981., str. 107-126, 245-253. M. Takī al-Hakîm, el-Uṣûlu'l-ʿâmme li'l-fiḳhi'l-muḳāren: medḫal to dirâseti'l-fiḳhi'l-muḳāren, Najaf 1983, str. 13-20 (prikaz, stručni). Abdulmecîd Turkî, Munâẓarât fî uṣûli'ş-şerî'ati'l-Islâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (tr. ve nşr. Abdussabûr Şâhin), Bejrut 1406/1986, str. 31-52 (prikaz, stručni). M. Abdullatîf Sâlih el-Ferfûr, Mi'yâru'l-me'âyîr, Damask 1408/1988.Şukrü Özen, The Emergence of İlm-i Khilaf and Abu Zeyd ed-Debûsî's Te'sîsü'n-nazar (magistarski rad, 1988., MU Institut za društvene nauke).Zekeriyyâ Abdurrezzâk el-Misrî, Maʿrifetu ʿilmi'l-ǧilâfi'l-fiḳhî: Ḳanṭara to taḥḳīḳi'l-vifâḳi'l-Islami, Bejrut 1410/1990. M. Ibrahim el-Cennâtî, Durûs fi'l-fi'hi'l-muḳārin, Kum 1411, str. 5, 9-10. Yâsir Huseyin Burhamî,Fıḳhu'l-ǧilâf beyne'l-muslimîn, Rijad 1415. M. Zeki Abdulber, Ṭarîḳatu'l-ǧilâfi'l-Islami beyne'l-eʾimme, Kairo, ts. (Dâru't-turâs). el-Ḳāmûsu'l-Islami, II, 268. "Sukob", Mv.F, II, 291-303.

Munâzara – (Munadara) – المناظرة – (Debata-Diskusija) Naziv nauke koja ispituje osnovu argumenata da bi se otkrila istina.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Reč debata, koja potiče od korena urokljivog oka koji u rečniku znači „gledati, razmišljati", a što znači „gledati se, razmišljati zajedno", kao termin, odnosi se na naučnu disciplinu koja istražuje i utvrđuje metode i pravila rasprave za saznanje istine. Iako se reč debata ne pominje u Kur'anu, istaknuto je da je razmišljanje nekim glagolima izvedenim iz korena nazar među glavnim izvorima informacija, a intelektualna rasprava je izražena konceptom cedela. Pored toga, zatraženo je da se razgovori sprovedu na najbolji mogući način. Ona nema naučne i moralne kvalitete kao što je odvraćanje sagovornikove svrhe od njegove mete, optuživanje mišljenja koje nije izneo i pokušaj da ga porazi (pobedi), posramljivanje i ponižavanje ličnost protivnika, upuštanje u borbu bez oslanjanja na definitivne dokaze, nastavljajući diskusiju nakon što je istina izašla na videlo, pokušavajući da pokaže istinu kao lažnu i da lažno pokaže istinu. Ponovo, u Kur'anu su predviđeni neki uslovi za najbolju raspravu koja se naređuje za odbranu istine.Postavljanje diskusije na odgovarajućoj osnovi, oslanjanje na definitivne dokaze, prihvatanje jasnih dokaza i završetak diskusije, kao i ljubaznost prema sagovorniku glavni su uslovi. Kur'an takođe prenosi rasprave između Poslanika (a.s.) i njihovih plemena. U ovim raspravama korišćene su metode kao što su dokazivanje ispravnosti neke ideje ili pokazivanje njene lažnosti. Za otkrivanje tačnosti ideje koriste se metode posmatranja i eksperimenta, poređenja i proučavanja. Da bi se ukazala pogrešnost misli, pre svega, traženje dokaza u zamenu za tvrdnju, traženje dokaza o ispravnosti tvrdnje, ukazivanje da je tvrdnja ili njena neophodnost u suprotnosti sa istinom, razmatranje mogućnosti i otvaranje za diskusiju, dovođenje protivnika u sumnju, pobijanje mišljenja iznesenog pitanjem i odgovorom te zauzimanje odlučnog stava.

Metode kao što su proklinjanje stranke koja se upusti u lažno ponašanje (vidi MUBAHELE), te citiranje anegdota i priča koriste se da bi se otkrilo neiskrenost pa samim tim i nepravda sagovornika, (Javuz, str. 113-182). Disciplina debate se formirala u zavisnosti od formiranja mezheba u teologiji i fikhu. Učenjaci koji su usvojili različite veroispovesti i mezhebi fikha, počeli su da vode naučne diskusije u raznim skupštinama, a posebno u palatama halifa tokom Abasidskog perioda, između muslimanskih učenjaka i učenjaka koji pripadaju različitim religijama te pokretima kao što su Jevreji, hrišćani, magi i mulhidi, (Dayfi, III, str. 457-459; Cemil Said, V [1973], str. 187-204). Da bi se iz toga došlo do korisnih rezultata, bila su potrebna pravila i načini rasprave, te je time formirana grana nauke pod nazivom "ilmu âdâbi 'l-bahs ve'l-munâzara" (ilmu'l-munazara). Izraz "ilmu'l-cedel" koji su koristili neki naučnici nije bio popularan. Možda, iako koncept đedela ima značenje koje je nespojivo sa islamskim moralom, poput tvrdoće i pobeđivanja protivnika, činjenica da je debata vezana za zajedničko razmišljanje, više je dovela do usvajanja ovog naziva.Vremenom je postala tradicija da svaki učenik na medresskom obrazovanju pročita delo napisano iz ove oblasti. Prema Ibn Haldunu, radovi koji se bave naukom o đedalu i debati uglavnom su sastavljeni na dva načina: metodom Ebul-Usr Fahru'l-Islam el-Pezdevia i metodom Rukneddin el-Amidia. Pezdevi smatra da se debata zasniva samo na verskim dokazima koji se sastoje od Kur'ana, sunneta, icmâ (konsenzusa) i kijasa (teologije), te želi da se ograniči na verski okvir. Amidi, sa druge strane, pristaje da ima koristi od bilo koje informacije koja se može koristiti kao dokaz o verskim, filozofskim i logičkim pitanjima u diskusiji. Ovaj drugi metod bio je široko prihvaćen jer je omogućavao rezonovanje i dokaze o svakoj temi, ali je kritikovan jer je doveo do upotrebe analogija mugalata* i sofisticiranog tipa, (Mukaddime, III, 1068; za prilagođavanje nauke rasprave o fikhu , vidi HILAF), (mugālata – المغالطة - Pojam logika u smislu poređenja izvedenog u svrhu obmane čiji je rezultat kontradiktoran.).Prema utvrđenim principima, priroda i pravila rasprave mogu se sažeti na sledeći način: Od dvoje ljudi koji raspravljaju o nekoj temi, podnosilac zahteva je „muallil" (osoba koja daje razloge i odgovara), a drugi je „sail" (koji proverava ideje koje je izneo podnosilac zahteva te traži dokaze i postavlja pitanja)., poziva se bilo ko). Osporavač je dužan da svoje mišljenje zasniva na svom izvoru. Međutim, ako tvrdi istinitost ili lažnost misli koju iznosi, on ima tvrdnju i dužan je da dokaže svoju tezu. Jer, svaka tvrdnja koja se ne može jasno i neizbežno saznati mora biti dokazana. Imperativ je da analogija, koja se navodi kao dokaz u diskusiji, bude tačna u pogledu forme i sadržaja. Ako je dokaz pogrešan u smislu forme, on se naziva „mugalata" te se smatra nevažećim. Pravila u vezi sa presudama koje ponekad primenjuje jedro, a ponekad i mualli tokom debate su sledeća:

a).Blokiranje (zabrana): Odbijanje protivnika traženjem dokaza za navodnu tvrdnju ili prigovorom na premise dokaza.

b).Uništavanje dokaza (nakz): Pobijanje dokaza novim dokazom bez prigovora na dokaze prethodnika.

c). Protivljenje tvrdnji (muaraza): Pobijanje tvrdnje direktno dokazivanjem istinitosti suprotne od tvrdnje. Ako jedro želi da postupi na jedan od načina da razbije dokaze ili da se suprotstavi tvrdnji, on postaje muallil, a muallil zauzima mesto jedra. U svakom od tri pomenuta pravila, postoje različite dužnosti jedra i učitelja, a one su navedene u klasičnim debatnim (munazara) knjigama (Javuz, str. 21-31).Poricanje tvrdnje pre ukazuje na dvosmislenost tvrdnje nego na njenu netačnost, dok iskvarenost dokaza ukazuje na njenu neistinitost. Iz tog je razloga odlučeno da je dokaz koji je iskvaren odgovarajućim dokazom lažan.

Međutim, činjenica da su dokazi lažni ne zahteva lažnost relevantne tvrdnje, samo se tvrdnja smatra nedokazanom tim dokazom te je potreban drugi dokaz. Iako je najslabiji prigovor prevencija, smatra se najkorisnijim prigovorom jer više doprinosi nastanku istine (Taškoprizade, Adabu'l-bahs, str. 2-10; Ahmed Cevdet-paša, str. 9-46). Pravila za diskusiju o konceptima se ispituju u odeljcima „definicije“ i „podela“. Definiciji, koja znači „mentalne operacije koje određuju karakterističan obim pojma“, može se prigovoriti samo na osnovu toga što je definicija nepotpuna te sadrži strane elemente. Ako je celina podeljena na delove, može se prigovoriti da je podela nepotpuna ili da su elementi obuhvaćeni deobom isključeni. Osoba koja pravi podelu odgovorna je da odgovori na njih, (Saçaklızâde, er-Risâletü'l-velediyye, s. 1-2; Gelenbevî, s. 7).Na kraju rasprave, ako je muallil uspešan, smatra se da je vezao mudraca, a ako je jedro uspeo, smatra se da muallil nije uspeo. Jedno od pitanja koje se naglašava u debatnoj literaturi je etika debate; određeni principi u vezi sa tim.

1). Dok raspravljate, ne bi trebalo da budete previše dugi, ali ne bi trebalo da budete ni kratki na način koji sprečava razumevanje svrhe.

2). Ne treba unositi sporedne teme i ne bi trebalo da se skreće cilj.

3). Negativne stavove kao što su smeh i ljutnja ne treba pokazivati tokom diskusije.

4. Sagovorniku treba dati priliku da govori.

5). Ne treba raspravljati sa ljudima koji ne poznaju pravila i načine debate, a koji se takođe rugaju i hvale.

6). Prema sagovorniku treba usvojiti ljubazan i poštovan stav.

7). Sagovornika ne treba sprečavati da otkrije istinu.

Iako postoje učenjaci koji prihvataju da je debata na debatu ista stvar (Ibn Haldun, III, 1068), postoje i oni koji ih smatraju zasebnim naukama. Debata (munazara) ima za cilj da otkrije istinu, dok đedel ima za cilj da osigura da određena ispravna ili pogrešna ideja prevlada ili bude poništena, (Saçaklızâde, Tertîbü'l-ʿulûm, s. 142-143). Pošto je Kur'an zabranjivao rasprave koje se vode u ovu svrhu, nije se razvila posebna grana nauke koja se zove đedel, (vidi CEDEL). Glavne rasprave i knjige napisane o nauci debate su sledeće: Rukneddin el-Amîdî, el-İrşâd fî ʿilmi'l-ḫilâf ve'l-cedel; Ahmed b. Hibetullah el-Medâinî, Aḥkâmu'l-cedel ve'l-munâẓara (Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 69); Adududdin el-Îcî, Âdâbu'l-baḥṯ ve'l-munâẓara; Ebû Muhammed İbnu'l-Cevzî, el-Îžâḥ li-ḳavânîni'l-ışṭılâḥ fi'l-cedel ve'l-munâẓara (Kahire 1955); Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Risâle fî âdâbi'l-baḥṯ ve ṭuruḳı'l-munâẓara (Suleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2661); Seyyid Şerîf el-Curcânî, Uṣûlu'l-manṭıḳ ve'l-munâẓara (Kahire 1335); Taşköprizâde Ahmed Efendi, Âdâbu'l-baḥṯ ve'l-munâẓara (Kahire 1310); İsmâil Hakkı Bursevî, Şerh ʿalâ Âdâbi'l-baḥṯ li-Ṭâşköprîzâde (İstanbul 1273); Saçaklızâde, er-Risâletu'l-Velediyye fî âdâbi'l-baḥṯ ve'l-munâẓara (İstanbul 1325); Ali Rızâ Ardahânî, Miʿyâru'l-munâzara (İstanbul 1307); Mustafa Sabri, ʿİlmu âdâbi'l-baḥṯ ve'l-munâẓara (Kahire 1912); Muhammed Cemâleddin İstanbûlî, Şerḥu'l-Manẓûmeti'ẕ-ẓâhire fî ḳavânîni'l-baḥṯ ve'l-munâẓara (İstanbul 1322); Şirvanlı Ahmed Hamdi, İlm-i Munâzara (İstanbul 1293), Hamd b. İbrâhim el-Osman, Uṣûlu'l-cedel ve'l-munâẓara fi'l-Kitâb ve's-Sunne (Kuveyt 1422).

BIBLIOGRAFIJA

et-Taʿrîfât, “Münâẓara” čl. Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1652. Ibn Haldun, Muḳaddime, III, 1068. Ibn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, str. 41. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 303; II, 599. a.mlf., Âdâbu'l-baḥṣ ve'l-munâẓara, Istanbul 1313, str. 1-10 (prikaz, ostalo). Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 38-39, 69, 579-580. Sacaklızâde, er-Risâletü'l-velediyye, Istanbul 1325., str. 1-2, 7-13, 64, 112. a.mlf., Tertibu'l-ʿulûm (nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Bejrut 1408/1988, str. 141-143 (prikaz, ostalo). Zebîdî, Ithâfu's-sade, I, 279-290. Gelenbevî, Risâletu'l-âdâb, [bez mesta i datuma tiskanja], str. 1-9 (prikaz, ostalo). Hasan Paşazâde, Fetḥu'l-vehhâb şerḥu Risâleti'l-âdâb, İstanbul, str., str. 20-52 (prikaz, stručni). Ali Rıza Ardahani, Mi'yâru'l-munâzara, Istanbul 1307, str. 9-36 (prikaz, ostalo). Ahmed Cevdet-paša, Âdâb-ı Sedad min ilmi'l-adâb, Istanbul 1294, str. 5-8, 9-58. Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 457-459. Yusuf Şevki Yavuz, Metoda kontemplacije i diskusije u Kur'anu, Istanbul 1983., str. 5-32, 113-182. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭu'l-maʿrife, Damask 1408/1988, str. 361-375, 451-454. Huseyin Atay, "Metoda debate prema Kur'anu", AÜİFD, XVII (1969), str. 259-275 (prikaz, ostalo). Cemîl Saîd, “el-Munâẓara fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî”, Mecelletu Kulliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V, Bagdad 1973., str. 187-204 (prikaz, ostalo).

ARAPSKA KNJIŽEVNOST.

Autor:

İSMAİL DURMUŞ

U arapskom jeziku pored debate (münâzara), koriste se mnoge reči sa bliskim značenjima kao što su muhâvere, muâraza, muđâdele, mufâhare, munâfere i mumârât. Ovo su vrste pod nazivom “muhâvere”. Većina ovih reči, koje imaju neke razlike u značenju, nalaze se u Kur'anu. Debata, koja je definisana kao „književni žanr u kome se upoređuje superiornost suprotnih ili različitih elemenata“ u arapskoj književnosti, određena je u tri tipa kao što su muhavere, mufahara i munafere u periodu neznanja. Vrsta govora u kome dvoje ili više ljudi naizmenično izražavaju svoje stavove o nekoj temi naziva se muhaver. Ponekad bi to bilo u obliku da jedna strana postavlja pitanje, a druga odgovara. Kao primer navodi se rasprava između Âmir b. Zarib el-Advânîa i Humeme b. Râfi‘ ed-Devsîe, u prisustvu kralja Himyera, (Abdullah Abdulcebbâr – M. Abdulmun‘im Hafâcî, s. 253-254). Mudrac iz plemena Temim, Damre b. Damre el-Muaydî sa kraljem Nu‘mân b. Munzir-om i njegov mudar odgovor na njega, (isto, str. 316-317), razgovorom između Rebije i njene ćerke Hind kao i njen brak sa Ebu Sufjanom spadaju među poznate primere ovog žanra, (isto, str. 316). Borbe koje su se vodile među poglavicama plemena u vidu porekla, klanske i plemenske superiornosti (muhavere), posedovanja moralnih vrlina, hvalisanja obiljem imovine, dece i rođaka, nazivale su se mufâhare. Najpoznatiji primer za to je sasanidski vladar Kisre Enuširvvan i kralj Hîre Nu‘mân b. Munzir, to je muhavera (superiornost) koja se održavala u palati kisra, (Perzija).

Palata: Kisra (Perzija).

Kralj Hire Nu‘man, koji je započeo debatu tvrdnjom da su Arapi najmoćnija nacija, pobedio je dajući ubedljive odgovore na pitanja kisre,

(Mîşâl Âsî – Emîl Bedî‘ Ya‘kub, II, 1207). Postojanje nekih ustaljenih tradicija u bitkama koje su se vodile u Nu'manovoj palati, (Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, I, 280-281, 285-286) jedan je od razloga njegovog uspeha u tom pogledu. Iako je tradicija rata, koja se uglavnom nastavila među plemenima Rebîa-Mudar, Bekir-Tağlib, Kays-Temîm i Evs-Hazrec u doba neznanja, izgubila na značaju u periodima Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i Hulefa-i- Rašidina, jer nije bila u skladu sa učenjem islama. U periodu Emevija, pod uticajem politike zasnovane na arapskoj rasi, ponovo je planula. Izvori beležu da su se u prisustvu Muâviye b. Ebû Sufyâna vodile rasprave o obilju i kvalifikacijama uglednika sa velikodušnošću njihovih plemena (ibid, I, 283-285, 287). Mnoga su dela ovog tipa napisana u III (IX) i IV. (X.) veku, (İbnu’n-Nedîm, s. 172, 209; Brockelmann, GAL, II, 390; Sezgin, I, 318; II, 61; takođe videti. FAHR – الفخر - Deo kaside u arapskoj poeziji.).

Hârûnurreşîd palata.

To se dogodilo između Ali b. Hamza el-Kisâî-a i Sîbeveyhi-a, direktora škole jezika Basre. U debati pod nazivom “el-Mes’eletu’z-zunbûriyye”, značenje reči u arapskoj poslovici postalo je predmet rasprave. Kada se nije mogao naći autoritet koji bi delovao kao arbitar, konsultovani su beduini dovedeni iz pustinje.

Prema glasinama, pošto dvorski učitelj Kisâî nije želeo da bude ponižen, beduini su dobili predloženi odgovor, i kao rezultat toga, Sibevejhi je poražen. Sîbeveyhi, koji nije mogao da svari ovu nepravdu, napustio je arapske zemlje i otišao u Iran, svoj prvobitni rodni grad, i tamo umro u mladosti. Jedna od najpoznatijih takvih debata koja se vodila u IV. (X.) veku, bila je između pedesetdevetogodišnjeg Ebû Bekir el-Hârizmî-a i dvadesetčetvorogodišnjeg Bedîuzzaman el-Hemedânî-ja. U debati održanoj u Nišaburu 382 (992) obe strane su pokazale svoju snagu u veri, jeziku, književnosti, gramatici, prozodiji i logici. Ponovo, u ovom veku, koji je branio aristotelovsku logiku, poznata je i debata koja se vodila između Mettâ b. Yûnus-a i Ebû Saîd es-Sîrâfî-a, koji su branili logiku arapske gramatike.Uticaj Eflatun-ovog dela el-Meʾdube (gozba, simpozijum) može se videti u raspravi o ljubavi i naklonosti među istaknutim učenjcima i piscima tog vremena u palati Jahja el-Bermeki-ja, vezira Harunurešida. Postoje i debate koje se odvijaju u pisanoj formi ili putem štampe, što se vidi u narednim periodima. Žestoka debata između Harunurešida i Sufjana es-Sevrija o kvalitetu pravde koju bi halifa trebalo da ima, u prepisci, novinska rasprava o jeziku između Ahmed Fâris eş-Şidyâk-a i İbrâhim el-Yâzicî-a u XIX., veku i debate o sihirima (magiji) u časopisima el-Muḳteṭaf i el-Beşîr, koji su objavljivani u Libanu, su neki od primera. Najstariji primer književne debate zasnovane na mašti dao je Câhiz (Đahiz).U svom pamfletu Mufâḫaretu'l-cevârî ve'l-ġılmân, Cahiz je naveo mlade devojke i dečake da raspravljaju o svojim vrlinama i superiornostima, kao io nedostacima druge strane u odabranoj prozi uz pomoć ajeta, hadisa, pesama, parabola, priča, šalama i anegdota, (Resâʾil, II, 61-93).Cahiz-ov pamflet Mufâḫaretu's-sûdân ve'l-ḥumrân (ve'l-bîżân) (Faḫru's-sûdân ʿale'l-bîżân), u kojem se crno-beli ljudi utrkuju da bi se hvalili (Brockelmann, IAL od 2), ove je prirode. Ponovo, njegov Mufâḫaretu'l-misk ve'r-remâd'ı (a.g.e., I, 246), mora biti prvo delo u kome se konstruiše rasprava o superiornosti među neljudskim bićima. Ibn Ebu Tahir-ov Mufâḫaretu'l-verd ve'n-nercis'i i Nâşî el-Ekber'in Mufâḫare beyne'ẕ-ẕeheb ve'z-zucâc'ı ve Tafżîlu's-sûd(ân) ʿale'l-biż(ân)'ı da (Brockelmann, GAL, I, 128), jedno je od prvih dela napisanih u ovoj oblasti. Ljudi, ruže, cveće, voće, životinje, ptice, gradovi, dobra, prirodna dobra itd. Neki od mnogih radova koji uključuju diskusiju o superiornosti između dve zemlje su sledeći: Abdulbâkī el-Yemenî, Mufâḫaretu'l-ḳındîl ve'ş-şemʿadân (Kairo 1934, sa imenom Munâẓara beyne'l-ḳındîl ve'ş-şemʿadân adıyla); İbn Nubâte el-Mısrî, el-Mufâḫare beyne's-seyf ve'l-ḳalem (Beyrut 1312; Kairo 1934, Munâẓarât fi'l-edeb içinde); Suyûtî, Mufâḫaretu'l-ezhâr (el-Maḳāmetu'l-verdiyye, Kairo 1272, 1275); Muhammed Mubârek el-Cezâirî, Ebhâ maḳāme fi'l-mufâḫare beyne'l-ġurbe ve'l-iḳāme (Dımaşk 1296), Ġarîbu'l-enbâʾ fî munâẓarati'l-arż ve's-semâʾ (Dımaşk 1302), Mufâḫare beyne's-semâʾ ve'l-arż (Ġarîbu'n-nebeʾ fî munâẓarati'l-arż ve's-semâʾ, Dımaşk 1299); (diğer eserler için bk. a.g.e., II, 59; Suppl., I, 809; II, 12, 174, 198, 220, 237, 389, 999; Sezgin, IV, 298). Ebu'l-Kāsım ez-Zeccâcî, od početka pa do kraja IV. (X.) veka, sakupio je u svom delu Mecâlisu'l-ʿulemâ naučne rasprave među islamskim učenjacima. Osim nekoliko pitanja vezanih za tefsir, fikh i kelam, sve ove rasprave se odnose na arapski jezik i književnost. Diskusije koje se uglavnom fokusiraju na drevnu arapsku poeziju, neke ajete i nekoliko hadisa, te se fokusiraju na suptilna pitanja kao što su leksikon, istikak, gramatika, i'rab, garib reči, kritika poezije, značenje, tumačenje. To se intenzivno vidi među učenjacima II (VIII) veka. Îsâ b. Umer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Yûnus b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. Musennâ, Ahfeş el-Evsat, Asmaî, Cermî, Ebû Abdullah İbnu'l-A'râbî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Uthman (Osman) el-Mâzinî, Zeccâc ve İbn Keysân su među prvim učenjacima koji su stali na stranu u diskusijama.Ebû Hayyân el-Endelusî je posvetio deo Teẕkiretu'n-nuḥât'ın bir bölumunu (str. 124-180) debatama o arapskom jeziku i književnosti. Drugi radovi koji se bave naučnim debatama su:"Munâẓara beyne Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mutenebbî ve'l-Ḥâtimî" (Hasan M. eş-Şemmâ', Mecelletu Kulliyyeti'l-âdâb bi-Câmiʿati'r-Riyâd, sy. 4 [Demmâm 1395-1396], s. 237-295);

Abdulmecîd et-Türkî, Munâẓarât fî uṣûli'ş-Şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (Abdussabûr Şâhîn, Beyrut 1406/1986); Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (Mirzâ Huseyin eş-Şîrâzî, Bombay 1306/1889), el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1939-1944; Beyrut 1953, iki eserde de zamanın âlimleri arasında geçen felsefî, edebî ve ilmî sohbetlerle münâzaralara yer verilmiştir); Ca'fer b. Ahmed İbnu'l-Heysem, Kitâbu'l-Munâẓarât (Wilferd Madelung – Paul E. Walker, London 2000); Fahreddin er-Râzî, Munâẓaratü Faḫriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâ verâʾi'n-nehr (Fethullah Huleyf, Beyrut 1967); Muvaffakuddin İbn Kudâme, Munâẓara fi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Muhammed b. Hamed el-Hamûd, Kuveyt 1410/1990); Seyyid el-Cumeyyilî, Munâẓaratu İbn Teymiyye maʿa fuḳahâʾi ʿaṣrihî (Beyrut 1405/1985), (diğer eserler için bk. İbnu'n-Nedîm, s. 409, 642; Brockelmann, GAL, II, 255-256; Sezgin, I, 502, 573, 618; VI, 208; VIII, 76; IX, 97, 129). Na kasniju retoriku uticala je žestoka debata između Sa'deddin et-Teftâzânî-a i Seyyid Şerîf el-Curcânî-a u Timurovoj palati o vrsti metafore koja se javlja u slovu "ala"-i đarr u 5. ajetu poglavlje Bekare je sledeća retorika i tefsir učenjaka, te u tom pogledu došlo je do mnogih polemika između pristalica dvojice učenjaka.

BIBLIOGRAFIJA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1652.Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdülemîr Ali Muhennâ), Bejrut 1988, II, 61-93. Ebu'l-Qasim ez-Zeccâcî, Mecâlisu'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdusselâm M. Hârûn), Kairo 1403/1983. Ibn el-Nedim, el-Fihrist (Teceddud), str. 93, 107, 159, 161, 172-173, 176, 188, 209, 242, 250, 409, 550, 642. Ebû Hayyân el-Andelusî, Teẕkiretu'n-nuhât (nşr. Afif Abdurrahman), Bejrut 1406/1986, str. 124-180 (prikaz, stručni). Ibn Qayyim el-Cevziyya, İrşâdu'l-Ḳurʾân ve's-Sunne do ṭarîḳı'l-munâẓara (nşr. Eymen Abdurrezzâk al-Şevvâ), Damask-Bejrut 1417/1996, uvod u publikaciju. Mahmûd Şukrî al-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb fî maʿrifeti aḥvâli'l-ʿArab (nşr. M. Behcet el-Eserî), Bejrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), I, 278-308.Zekî Mubârek, en-Neṯru'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Kairo 1352/1934, II, 397-426. M. Hâşim Atıyye, el-Edebu'l-ʿArabî i târîḫuhû fi'l-ʿaṣri'l-Cahili, Kairo 1355/1936, str. 79-80 (prikaz, ostalo). Brockelmann, GAL, I, 128; II, 59, 255-256, 390; Suppl., I, 245-246, 809; II, 12, 174, 198, 220, 237, 389, 999. Sayyid Ahmed el-Hašimi, Cevahiru'l-edeb, Kairo 1385/1965, I, 224-287. Sezgin, GAS, I, 318, 502, 573, 618; II, 61; IV, 298; VI, 208; VIII, 76; IX, 97, 129. Ömer Rızâ Kehhâle, el-Edebu'l-ʿArabî fi'l-Cahiliyya ve'l-Islam, Damask 1392/1972, str. 175. Mecdî Vehbe – Savršeni inženjer, Muʿcemu'l-muṣṭalaḥāti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Bejrut 1979., str. 214. Abdullah Abdulcebbâr – M. Abdulmun'im Hafâcî, Ḳıṣṣatu'l-edeb fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Cahili, Kairo 1400/1980, str. 253-254, 316-320. Mîşâl Âsî – Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, al-Muʿcemu'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Bejrut 1987., II, 1207-1209. Ali Cirîşe, Edebu'l-ḥıvâr ve'l-munâẓara, Mansûre 1412/1991, str. 59-60, 150-154 (prikaz, stručni). Ali el-Cundî, Fî Târîḫi'l-edebi'l-Cahili, Kairo 1998., str. 263-264 (prikaz, ostalo).

U nekim tekstovima sa verskom tematikom pisanim na pahlavi jeziku u najranijim periodima iranske književnosti, susreću se i rasprave zoroastrijskog sveštenstva sa pripadnicima drugih religija u cilju odbrane superiornosti sopstvene religije. Kao primer prve debate, istoričari književnosti navode debatu pod nazivom Dıraŋt-i Asûrîk, napisanu na eškani (partskom) pehlaviju, koja opisuje raspravu o kozi i urmi o dobrobitima za ljudska bića. Esedî-i Tûsî (um. 465/1073), je prvi poetski primeri žanra, koji se često nalazi u stihovima i proznim delima u iranskoj književnosti islamskog perioda. Njegove rasprave o âsmân, şeb u rûz, mug u muselmân, nîze vu kemân, Arab u Acem", kao i njegove rasprave u Geršaspname, imale su veliki uticaj na perzijsku književnost, a pesnici koji su došli posle njega pisali su rasprave od podražavajući ga., (Safâ, II, 406-407; DMBİ, VIII, 282). Pored toga, Muizzi-jev Tig u Kalem (Divan, str. 227) i Evhaduddîn-i Enverî'ja Munâẓara-i Çınâr u Kedûbî dati su kao primeri za rasprave napisane u stilu hvalospeva. Od XI., veka debate su ušle u mesneviju te su korišćene za objašnjenje raznih tema, posebno misticizma (tesavvufa). Najstarija rasprava, napisana u obliku mesnevije je rasprava između Husrev u Ferhad i Nizâmî-i Gencevî'jevom Ḫusrev u Şîrîn (Kulliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm, s. 302) te između kineskih i grčkih slikara u njegovom Iskendername (Serefname, str. 249). Zatim dolazi rasprava između sultana i njegovih šest sinova, koja je tema Ferîduddin Attâr'a İlâhînâme, debata kineskih i grčkih slikara u Mevlana Celaleddin-i Rumi-jevom Mesneviju, te debata (munâzara) sunita i učenjaka. Pored ovih rasprava, koje se odvijaju u delovima dela, Nizârî-i Kuhistânî'jev "Munâẓara-i Şeb u Rûz"u (Ateş, s. 231); İmâd-i Fakīh'in "Rûḥ u Beden, Mıġnâṭîs ü Âhen, Kâh u Kehribâr, Naḥl u Naŋl, sadrži debate Şemʿ u Pervâne, Gul u Bulbul, Zerre vu Ḫurşîd, njegov Maḥabbetnâme-i Ṣâḥibdilân'ı (Penç Genc içinde, Rukneddin Humâyun Ferruh, Tahran 1348 /1969, str. 149-203); Ebû İshak Hallâc-ı Şîrâzî'nin Münâẓara-i Eṭʿime'si; njegov rad se nalazi u Ârifî'jevom uvodu Gûy u Çevgân adlı eserinin giriş kısmında yer alan "Münāẓara-i Asmān u Zemīn" (The Ball and Polo Stick [Guy u Tcugan] or Book of Ecstasy [Hālnāme] by Arifi, ed. by R. S. Greenshilds, London 1931); Munâẓara-i Tîġ u Ḳalem (FME, s. 390) ve Munâẓara-i Şems u Ḳamer (Nefîsî, I, 316) od Mesʻûd-i Kummî'a, poznatog kao "Maḫzen-i Maʿnî"; Fetahijevo delo Esrari u Humari (Ripka, str. 285), koje se bavi raspravom o pijanici i narkomanu; Hayrânî-i Hemedânî'nin Munâẓara-i Şemʿ u Pervâne'si, Munâẓara-i Murġ u Ṣubḥ'u ve Munâẓara-i Âsmân u Zemîn'i; Tâlib-i Câcermî'ev Munâẓara-i Gûy u Çevgân'ı; Rasprava o streli i luku u delu mesnevije Hilâlî-i Çağatâyî pod nazivom Şâh u Gedâ; Basîrî'nin Munâẓaratu'l-cevâhir li-meserreti'l-ḫavâṭır'i (Karatay, s. 269); „Munazara ba Def", Fuzûlî'nin Farsça yazdığı Sâḳīnâme adlı eserindeki "Münâẓara bâ Def, Münâẓara bâ Çeng, Münâẓara bâ ʿÛd, Münâẓara bâ Ṭanbûr, Münâẓara bâ Ḳānûn, Münâẓara bâ Muṭrib, Fuzuli-jevo delo pod nazivom Sakiname napisano na perzijskom. Njegovih sedam debata pod nazivom Munâẓara bâ Neү", (perzijski Divan, str. 674 itd.) i debata pod nazivom Beng u Bâde, koju je takođe napisao na perzijskom; Rasprave u pesmi Gulşen-i Leṭâfet, koja je napisana o izgradnji 980. (1572), (Ethe, II, 228); Amîd-i Deylemî'nin Münâẓara-i Mey ü Beng'i; Muhammed Takī Sipihr-i Kâşânî'a su rasprave napisane u obliku mesnevije. U perzijskoj književnosti postoje i rasprave pisane u obliku strofa o moralnim i društvenim pitanjima.Pervin-i I'tisami (um. 1941), jedna od iranskih pesnikinja, dala je najbolji primer ovog tipa. Sve strofe u divanu Pervin-e, napisane jednostavnim i tečnim stilom, u formi su debate ili pitanja-odgovora. Broj proznih rasprava u iranskoj književnosti veći je od onih u stihovima. Neki od njih su u formi rasprave, neki u formi knjige, a neki od njih su u formi poglavlja u knjizi, a zajedničko im je da su napisani u umjetničkoj prozi koja se naziva sebk. -i Irâkī. Prvi dostupni primjer proznih rasprava je djelo Hâce Abdullah-ı Herevîja (u. 481/1089) pod imenom Kenzü's-sâlikîn, koje uključuje njegove rasprave "ʿAḳl u ʿIşḳ",

"Şeb u Rûz" i neke druge rasprave. Hamîdî Ömer b. Dva od Mahmûd el-Belhîjeva dvadeset i tri mekama su u formi rasprave, jedna između sunija i mulhida, a druga između muža i žene (Maḳāmât-ı Ḥamidî, str. 93, 155). Rasprava o lanenom ulju i vodi u Teẕkiretü'l-evliyâʾ Ferîdüddina Attâra (II, 294); Rasprava o prstenu sa zlatnim prstenom u Fîhi mâ fihu Mevlane Celaleddin-i Rumija (str. 193); Neke priče u Saʿdî-i Şîrâzîjevom Gülistânu (Külliyyât-ı Saʿdî, str. 49); U djelu Ebu Bakra İbnü'z-Zekîja pod nazivom Ravżatü'l-küttâb, rasprava srca i mozga pod arbitražom sadašnje duše (str. 139); Münâẓara-i Şemşîr ü Ḳalem Şerefeddina Abdullaha (Munzevî, V, 3635); Hâcû-yi Kirmânîjev Münâẓara-i Tîġ u Ḳalem, Münâẓara-i Şems ü Seḥâb, Münâẓara-i Şem' u Pervâne, Münâẓarâtü'l-lebed ve'l-bâdiye (ibid.); Sainuddin Ali b. Münâẓarâtü'l-ḫams Muhammeda Turkea (ibid., V, 3634) i Münâẓara-i Bezm ü Rezm (Suleymaniye Ktp., Esad Efendi, br. 1760); Nizameddin Mahmud b. Haljina Dîvân-ı Emira Ahmeda (FME, str. 379 i dalje); Abdurrahman-ı Câmîjev Münâẓara-i ʿAḳl bâ ʿIşḳ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, br. 1938); Münâẓara-i Mihr ü Mâh od İdrîs-i Bitlisîja (Munzevî, V, 3637); Fuzûlîjev Rind ü Zâhid (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ankara 1956.); Yar Ali b. Mübâḥaṣe-i Bahâr bâ Ḫazân Abdullaha Tebrîzîja (Karatay, str. 274); Ebu Ali b. Münâẓaratü'l-leyl ve'n-nehâr Fethullaha al-Medânî-i İsfahânîja (IU Ktp., FY, br. 521); Münîr-i Lâhûrîjev "Münâẓara-i Erbaʿa ʿAnâṣır, Münâẓara-i Tîġ u Ḳalem" u İnşâ-i Münîr i "Münâẓara-i Şeb ü Rûz" napisani su još jedne godine 1644., koju je također napisao Münî godine 1054. (1644.) .. "Münâẓara-i Baḫt u ʿAḳl, Münâẓara-i Şeyḫ Fîrûz bâ Molla Şeydâ, Munâẓara-i Ṭâlib-i ʿilm bâ Kebûterbâz" u časopisu (Münzevî, V, 3636); Münâẓara-i Atib Nûreddina Muhammeda Ni'methana Alija (Ethé, II, 903); XIII od osobe s pseudonimom Sâlik. Münâẓara-i Naẓm u Neṣr (Münzevî, V, 3552), koji je napisan u (XIX.) stoljeću, primjer je proznih rasprava.

BIBLIOGRAFIJA

Muizzi, Dîvân (nšr. Abbas İkbal-i Âştiyanî), Teheran 1318. hš., str. 227. Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî, Maḳāmât-ı Ḥamîdî (nşr. Rızâ İnzâbî Nejâd), Teheran 1372 hş., str. 93-104, 155-160. Nizâmî-i Gencevî, Kulliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm Niẓâmî-i Gencevî (nşr. M. Dervîş), Teheran 1366. hş., str. 302. a.mlf., Şerefname (nşr. Vahîd-i Destgirdî), Teheran 1316. hş., str. 249. Mevlânâ, Fîhi mâ fih (tr. Meliha Anbarcıoğlu), Istanbul 1969., str. 193. Saʿdî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Furûgī – Abdülazim Karîb), Teheran 1345. hş., str. 49. Ebû Bekir İbnu'z-Zekî, Ravżatü'l-kuttâb ve ḥadîḳatu'l-elbâb (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972., str. 139. Fuzûlî, perzijski divan (nşr. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1962., str. 674 et al. H. Ethé, "Uber persische Tenzonen", Verhandlungen des V. Internationale Orientalisten Congress, Berlin 1882, II, 48-135, 228, 903. Safa, Književnost, II, 406-407. Karatay, Perzijski rukopisi, str. 269, 274. Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Neṣr, I, 301, 316; II, 510. M. Ca'fer Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şi'r-i Fârsî, Teheran, ts. (Intişârât-ı Firdevs), str. 566. Ferîduddin Attâr, Teẕkiretu'l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), London 1907, II, 294. Rypka, HIL, str. 275, 285. FME, str. 231, 379 i dalje, 390. Pustinjak, Kazalo, V, 3552, 3634, 3635, 3636, 3637. Zeynelâbidîn Mü'temen, Şi'r u Edeb-i Fârsi, Teheran 1364 hş., str. 242-249 (prikaz, ostalo). Sîrûs Şemisâ, Envâ'-ı Edebî, Teheran 1370. hş., str. 261-262 (prikaz, ostalo). Muhammed-i Gülbün, Bahar ve Edeb-i Farsi, Teheran 1371. hş., I, 211. Sîmâ Dâd, Ferheng-i İṣṭılâhât-ı Edebî, Teheran 1371. hş., str. 277-279 (prikaz, ostalo).Huseyn-i Rezmcû, Envâ'-ı Edebî ve Âṯâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Teheran 1372 hş., str. 133-136 (prikaz, ostalo). Meymenet Mîr Sâdıkî, Vâjenâme-i Huner-i Şâ'irî, Teheran 1373 hş., str. 254-256 (prikaz, ostalo). Ferhengnâme-i Edeb-i Farsi (nşr. Hasan Enûşe), Teheran 1376. hş., II, 1277. Ebu'l-Fazl Hatîbî, "Esedî-i Ṭûsî", DMBI, VIII, 282.

Debata je formirala suštinsku tradiciju i u klasičnoj turskoj književnosti i u turskoj narodnoj poeziji. Čini se da je prikladnije nazvati ove radove, koji se svi mogu grupisati pod naslovom „diskusija“, koji ne pokazuju određenu strukturu i sadržaj, a čiji je jedini zajednički aspekt međusobna diskusija, kao stilski pre nego književni žanr. Rasprava o proleću i zimi, koja se sastoji od trideset pet katrena u različitim delovima Divanu lugati't-Turk, sugeriše da je ovaj stil veoma star u turskoj književnosti. U stvari, Mehmed Fuad Koprulu je tvrdio da je stil pesničke debate u arapskoj i iranskoj književnosti rođen pod uticajem turske narodne književnosti, i da je prenet u iransku književnost preko prvih iranskih pesnika, koji su izvorno bili turski, a potom i u Arapska književnost preko horasanskih pesnika koji su pisali na arapskom (Istraživanje, str. 22). Orhan Saik Gokiai, pesnik koji je prvi upotrebio debatu u arapskoj književnosti, Orhan Şaik Gökyay, pesnik koji je prvi upotrebio debatu (munâzara) u arapskoj književnosti, on ističe da se činjenica da je Abbas b. Ahnef z Horasana može videti kao potvrda toga, (Yücel, XII/68-72 [1940], s. 74). Agâh Sırrı Levend ocenjuje debatu u tri grupe: humoristična dela, moralna, filozofska i mistična dela i debate koje sadrže teme koje čine osnovu umetničkog stila (Divan Literature, str. 536). Rasprave u prozi i stihu šaljive prirode uglavnom se nalaze u časopisima i letâifnâme. Debate se mogu grupisati u tri grupe prema načinu na koji su napisane.

a). Tribine u vidu samostalnog rada. Dok se takve rasprave, od kojih je većina u prozi, a značajan deo stihova napisan u mesnevi stilu, nazivaju “munâzara-i gul u mul, munâzara-i bahâr u şitâ, muhâvere-i dil u âşık”, navode se imena strana koje se raspravljaju.

b). Posebno one koje se dešavaju u masnaviju i nekim stihovno-proznim delima kao poglavlja ili samostalne pesme. To uključuje “Şem‘ ile Micmer”, na početku Ahmedi-jevog Iskendername, “Şem‘ ile Pervâne”, (vr. 1b) i “Âsumân u Zemîn”, u Šemseddin Sivasi-jevom Mevludu, (Şaylan [Diriöz], MK, II/1 [1980], s. 22), debate o “Semâ ve Arz” (str. 214-217) Mevhûb-ı Mahbûb šejha Babe Yusuf Sivrihisârî’a. Kao u raspravama između guvernera Jenipazara Husn u Dil i nây-nahl, def-gul, şem‘-pervâne, kao i u raspravama između činije narcisa - Ćin i cvet ljubičice – Ćeng, (Koksal, str. 403-406, 407-411, 412-415, 417-420) u mesneviji, može biti više od jedne rasprave. Kao i u Hayâlî Begovom divanu pod nazivom “Munâzara-i Mihr u Mâh” (str. 85), rasprave se takođe susreću u divanima.

c). Kratke pesme pisane razgovornim stilom. Neki od ovih stihova, koji uglavnom imaju obostrane ljude i koji su uglavnom pisani stereotipnim izrazima kao što je „rekoh-reče“, imaju karakter debate. Pesme zasnovane na razgovorima između ljubavnika i voljene toliko su bogate da se mogu samostalno smatrati u turskoj narodnoj književnosti.

Među primerima pesama sa „rekoh-rekla je“, koji se nalaze i u divanskoj poeziji (sy. 23 [2000], str. 201-210; Neophodno je istaći desetak gazela u takve pesme koje se takođe vide u mesnevijama, (Lamii Ćelebi, Vamık u Azra, str. 279-280).

U pogledu njihovih heroja (strana u debati), u debatama se pojavljuju sledeće grupe:

a). Rasprave čiji su junaci ljudi: Rind-zahid, doktor-astrolog, bogat-siromašan, devojka-dečak, oženjen-neoženjen, beduinski grad...

b). Rasprave sa životinjama kao herojima: papagaj-vrana, mačka-miš...

c). Alegorijske rasprave sa neživim likovima kao protagonistima: Cveće (ruža-narcis, jasmin-ljubičica...), godišnja doba (leto-zima, leto-proleće...), slasti (marihuana-vino, duvan-kafa...), oružje (strela-luk, mač-koplje...), hrana (sir-hleb, urme-grožđe...), drago kamenje (biser-koral--rubin...), gradovi (Meka-Medina , Bagdad-Isfahan ...), razna dobra (guj u cevgan* ...), muzički instrumenti (ceng-kopuz, tambur-ud ...).

(gûy u çevgân* - Gûy u Çevgân ili Halnâme je mesnevi koji je napisao perzijski pesnik Ârifî (1449.) u 15. veku. Ovo delo, koje se bavi ljubavlju između derviša i sna, koji je dan sinovima sultana i njihovim sinovima, ispričano je u alegorijskom stilu kroz gûy i çevgân. Priča se na kraju pretvorila u božansku ljubav.).

d). Diskusije o apstraktnim pojmovima: država-um, razum-ljubav, mladost-starost, bes-oprost, nada-smrt...

e). Rasprave različitih elemenata: pero-srce, pero-mač, voda-vazduh, more-stub, jezik-usta, belo-crno, post-praznik, zulf-češalj...

Ruža

Slavulj (Bylbyl)

Lâle

Nergis

Benefşe

Serv-sûsen* u Ahmedî'jevom Cemşîdu Hurşîd. Također je moguće videti debate koje su vodili kako bi pokazali svoju nadmoć jedni nad drugima.

(serv-sûsen* - serv -i sûsen (F.) [نسوس] sezam. ... Doneti takbîr znači Allahu Ekber.).

Reč debata je takođe korišćena u značenju"muhavere*, mukâleme*“, u mesneviji. XV. odeljci pod nazivom “Munâzara-i Ferruh bâ-Murgān” i “Munâzara-i Murgān be-Ahvâl-i Hîş Zârî Kerden”, (str. 230-231) u Işknâm*'i Mehmed'a, jednog od pesnika iz 17. veka, zasnivaju se na razgovor pre nego na debatu... Može se reći da je skoro postala tradicija da pesnici mesnevije nalaze priliku te svoja dela ukrašavaju debatama.

(muhavere* - Što Muhavere znači? Reč Muhavere na turskom jeziku znači " 1. razgovor sa zajedničkim pitanjem i odgovorom, razgovor, 2. dijalektika u filozofiji". Muḥāwarat محاورة z, koji dolazi od arapskog korijena ḥwr, citat je iz reči "1. govorenje uz međusobno pitanje i odgovor, razgovor, 2. dijalektika u filozofiji". Arapska reč je mufā'alat dužina, (III) infinitiv arapskog ḥawr حور z "okretanje". Reč Muhavere pojavila se prvi put u historiji u delu Meninskog, Thesaurus (1680).

mukâleme* - Razgovor. Sporazum. Rasprava.

Işknâme* - عشق نامه - Ljubavna priča pesnika Muhammeda (XIV-XV stoljeće) u obliku mesnevije.).).

Debata je takođe bila popularna u turskoj narodnoj poeziji i pojavljuje se u obliku tekstova u relativno drugačijem stilu od pojavljivanja u divanskoj poeziji. U stvari, svađa, koja je jedan od važnih vidova pesničke tradicije, može se smatrati svojevrsnom debatom. Pesme nazvane „dobrodošli“ u regionu Elazıg, recitovane u stihovima, „atma narodne pesme*“ koje se zovu „karsı beri*“ u regionu Crnog mora, „rekoh-rekoh“ što je veoma uobičajeno među narodnim pesnicima u stilu pitanje-odgovor manije u oblasti Karsa. Neke od pesama sa ” (Ivgin, II, 255) i izrekama pod nazivom „modifikacija” i „izreka” (Tezcan, str. 52) mogu se oceniti u okviru debate.

(„atma narodne pesme*“ - Izvorni lik Istočnog Crnog mora nalazi se u improviziranim narodnim pesmama koje su u skladu s horonskim ritmom zvanim atma türkü. Atma narodne pjesme obično su iz 4 stiha sa 7 slogova.

„karsı beri*“ - Pesme u stilu mani – značenje, uključuju "mana - značenje" u Aydınu, "mâna - značenje", "fraza", "izraz", "govoreći" u Artvinu i Denizliju; U Şanlıurfi se naziva "meani" (znači pevaju žene) i "grubo" (znači pevaju muškarci), u Karsu se naziva "seme", u Erzincanu* se naziva "ficek*", a u istočnom Crnom moru "karşı-beri".

Erzincanu*- Erzincanovo ime bilo je Aziris u staro doba. Kasnije se ovo ime koristilo kao Eriza. Kada su Turci osvojili ovo mesto, nazvali su ga Erzingan.

"ficek*"- Šta znači fik? Kakvo je poreklo reči fiček? groznica; To je ceremonija koju proslavlja Anša Bačili Sirač Alevi Turkmen, koji žive u Tokatu, Amasiji i Sivasu u Anadoliji i pripadaju plemenu Bejdili Oguza. Ficek u rečniku znači „slovo“, „bacanje novčića“, „manija“. Poreklo reči Ficek je persijska reč fichenk (Mâni*).

(Mâni* - المانع - nešto što sprečava da se nešto dogodi, desi, učini. Prim.prev.Samir Bhm: U ovom slučaju je značenje ove reči tako znači, dok u drugoj prilici ova reč Mâni* - المانع znači : Mâni* - المانع - Pojam fikh metode u smislu kvaliteta ili situacije koja onemogućava realizaciju šerijatske uredbe ili njenog razloga.).).

U turskoj narodnoj poeziji ima mnogo drugih primera debate. Na primer, pesma Asık Omera (Ergun, str. 15) koja počinje stihovima: "Zemlja i nebesa su ustrajali / Nebo je reklo da je znak moj", (Ergun, str. 15) je primer rasprave o zemlji i nebu. Pored mnogih sličnih rasprava u Divanu Ašika Omera, pesma Ašika Šenlika, koja počinje stihom „Pala zima i proleće, kladite se“ (Yucel, str. 283-286) je tipična prolećna i zimska rasprava. „Gomoljasta zeljasta biljka od ljiljana kaže da sam dobar / najbolji sam od svih / u nevolji sam zbog seoskog hrabrog/ Ima li boljeg cveća od mene?“ Čuvena narodna pesma, koja počinje svojim stihovima, ukazuje da u turskoj narodnoj poeziji postoje anonimni proizvodi ispevani u stilu debate. U turskoj literaturi se mogu videti primeri debate od Balkana do Krima, od Azerbejdžana do Baškortostana i kazanskih Tatara. Mogu se navesti one, koje se mogu utvrditi iz rasprava, od kojih su neke napisane posve u stihu, neke u prozi, a neke u stihu i prozi mešovito: XV. veka: Jusuf Emiri, Call Beng (na čagatajskom); Ahmedi, Rasprava o instrumentima; Mulla Lutfi, Harname (Priča o magarcu i dobrom čoveku); Yakīnî, Rasprava strelom i lukom; Necati, Munazara-i Gul u Husrev. XVI. veka: Uzun Firdevsi, Munazara-i Seyf u Kalem; Lâmiî Çelebi, Munazara-i Sultan-i Bahar u Şita, Şerefu'l-insân, Munazara-i Nefs ü Rûh; Gazâlî Deli Birâder, Dâfiu'l-gumûm i râfiu'l-humum; Fuzuli, Beng u Bade; Latifi, Rasprava; Alaî, Munazara-i Dervîş u Ganî; Derviš Šemseddin, Dehmurg; Şerîf, Munazara-i Tûtî bâ-Zâğ; Gedayi, Beng u Bade; Nev'î Yahyâ, Münazara-i Tûtî bâ-Zâğ; Şemseddin Sivasi, Gulşen-âbâd; Celâl Efendi iz Manastıra, Sa'd u Said; Naîmî-i Hamîdî, Munazara-i Seyf u Kalem; Kınalızâde Ali Çelebi, Seyf u Kalem. XVII. veka: Furûgī Derviş Ahmed, Munâzara-i Ganî vu Fakîr; Sidki, Risale-i Berf u Bahar; Vardarli Fazli, Mahzenu'l-esrâr; II. Gazi Giray, Bâde s kahvom, Gul ü Slavuj; Şabanzâde Mehmed Efendi, Munazara-i Tîğ u Kalemu; Fasih Ahmed Dede, Munazara-i Gul u Mul, Munazara-i Ruz u Şeb; Bahai, Munazara-i Efyûn u Bade vu Beng, Der-Hikayet-i Elf Abdal. XVIII. veka: Şâkir-i Enderunî, Kilk u Dil; Sunbulzâde Vehbi, Şevk-engîz. XIX. veka: Abdi, Munâzara-i Nutk-ı Bî-pervâ vu Akl-ı Dânâ; Emin Hilmi, Muhâkeme-i Ye's u Emel; Cemal, Muhaverât-ı Seyf u Kalem; Salim b. Ahmed, Muhavere-i Rind u Zahid; Memduh paša, Eser-i Memduh; Mehmed Bahaeddin, Sejf-Kalem.

Bibliografija

Mehmed, İşk-name: Studija-tekst (pre. Sedit Yuksel), Ankara 1965., str. 230-231 (prikaz, ostalo). Ahmedi, Cemşîd u Hurşîd (haz. Mehmed Akalın), Ankara 1975., str. 89-97 (prikaz, ostalo). a.mlf., İskendernâme (priredio İsmail Unver), Ankara 1983, vr. 1b. Šejh Baba Yûsuf Sivrihisari, Mevhûb-ı Mahbûb: Analiza-Tekst-Rečnik-Indeks (pre. Ahmet Kartal), Eskişehir 2000., str. 214-217 (prikaz, ostalo). Derviş Şemseddin, Birds' Debate: Dehmurg (haz. Hasan Aksoy), Istanbul 1998. Lâmiî Çelebi, Vâmık u Azrâ (haz. Gönul Ayan), Ankara 1990., str. 279-280 (prikaz, ostalo). a.mlf., “Munâzara-i Sultan-i Bahâr bâ-Şehriyâr-ı Şitâ” (tr. Mumtaz Şukru), Uludağ, str. 20, Bursa 1939., str. 64-83 (prikaz, ostalo). Hayâlî Bey, Divan (Haz. Ali Nihad Tarlan), Istanbul 1945., str. 85. Taşköprizade, Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara (nşr. ve trc. Abdurrahim Güzel, Časopis Teološkog fakulteta EU, str. 7 [u Kayseri 1990]), str. 203-213 (prikaz, ostalo). Şemseddin Sivasi, Gulşen-âbâd (nşr. Hasan Aksoy), Istanbul 1990. Basîrî, Munazara-i Tûtî i Zâğ (tr. Şerîf), Istanbul 1287. C. Brockelmann, “Altturkestanische Volkspoesie II”, AM, I (1924), str. 195-207 (prikaz, ostalo). G. Jarring, Some Notes on Eastern Turki (New Uighur) Munazara Literature, Lund 1931. a.mlf., The Contest of the Fruits: An Eastern Turki Allegory, Lund 1936. Köprulu, Istraživanja, str. 22. a.mlf., “A Humorous Treatise of Mad Lutfi”, HM, str. 100 (1926), str. 2. Sadettin Nuzhet Ergun, Âşık Umer, His Life and Poems, Istanbul, str., str. 15. Meserret Şaylan (Diriöz), Rasprava u turskoj književnosti (diplomski rad, 1948), IU Ed.Fak. a.mlf., “Rasprava u turskoj književnosti”, MK, II/1 (1980), str. 20-22 (prikaz, stručni). Fahir İz, “Yakınijevo 'Natjecanje strele i luka'”, Németh Gift (pred. J. Erckmann et al.),

Ankara 1962., str. 267-287 (prikaz, ostalo). I. V. Stebleva, Ravzitie tyurskih poeticeskih form v XI veke, Moskva 1971, str. 195-207 (prikaz, ostalo). Levend, Historija turske književnosti, I, 140, 141, 144, 152. a.mlf., Divan Literature, Istanbul 1984., str. 536. Turgut Gunay, "Primeri prvih reči (Muşâare) u turskoj narodnoj poeziji", Zbornik radova međunarodnog seminara o folkloru i narodnoj književnosti, Ankara 1976., str. 253-257 (prikaz, ostalo). Hayrettin Ivgin, "Rekoh-rekoh" u Narodnoj poeziji, II. Proceedings of the International Turkish Folklore Congress, Ankara 1982, II, 255-264. M. Fatih Köksal, The Husn u Dil Mesnevi of the Governor of Yenipazar (magistarski rad, 1996), EU Institute of Social Sciences. Ayşe Yucel, "Rasprava u turskoj književnosti i debate festivala", Zbornik radova simpozija Âşık Şenlik, Ankara 2000., str. 279-292 (prikaz, ostalo). Orhan Şaik Gökyay, "Rasprava u turskoj književnosti", Yucel, XII/68-72 (1940), str. 74-78 (prikaz, ostalo).a.mlf., "The Harname of Tokatlı Lutfi", Turkish Folklore Belleten, I (1986), str. 155-182 (prikaz, ostalo). Enver Tuncalp, "Rekao sam-rekao je u našem divanu i pesništvu narodne književnosti", Bayrak, XVII/61, Ankara 1969., str. 7-9 (prikaz, ostalo). Gönul Alpay, "XV. Rasprava napisana u prvoj polovini veka: Rasprava o instrumentima", Istraživanje, X, Ankara 1972., str. 99-132 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Rasprava Yusufa Emirija o pozivu Bengu", TDAY Belleten (1972.), str. 103-125 (prikaz, ostalo). Nuray Tezcan, "Dve rasprave iz Lâmiîjevog Gûy u Çevgan", ibid. (1980-81), str. 49-63 (prikaz, ostalo). Şerif Oktürk, "Rekao sam i rekao u divanskoj književnosti", Yeni Defne, II/15, Istanbul 1982., str. 4-6; II/18 (1983), str. 12-13; II/19 (1983), str. 15-18 (prikaz, stručni). Kemal Eraslan, "Ahmedi: Debata (Razgovor o aranžmanu žica)", TDED, XXIV-XXV (1986), str. 129-204 (prikaz, ostalo). Ahmet Özdemir, "Rekao sam i rekao u turskoj narodnoj poeziji", Trakya Birlik, str. 38, Istanbul 1995., str. 18-19 (prikaz, ostalo). ja Hakkı Aksoyak, "Vardarlı Fazlî i Mahzenu'l-esrâr Mesnevi", TT, XXXI/182 (1999), str. 55-61 (prikaz, ostalo). Dilek Batislam, "Murâca'a-Dedim-Dedi, uobičajeni izraz u divanskoj poeziji i narodnoj poeziji", Folklor / književnost, str. 23, Ankara 2000., str. 201-210 (prikaz, ostalo). Lutfi Alici, "Murâca'a pesme u klasičnoj turskoj književnosti", Naučna istraživanja, str. 14, Istanbul 2002., str. 1-15 (prikaz, stručni). Hasan Aksoy, "Rasprava", TDEA, VI, 468-469.

HİYEL – الحيل - Pojam fikha u smislu posla koji se vrši u cilju dobijanja zabranjenog rezultata putem pravnog posla u pogledu forme.

Autor:

SAFFET KÖSE

To je množina reči hile, koja se u arapskom jeziku koristi kao infinitiv sa značenjem „promeniti se, promeniti mišljenje dok se ne postigne cilj“ i kao imenica koja znači „lek, lukavstvo, dobro razmišljanje, moć ekonomičnosti u stvarima „. Varanje se pominje negdje u Časnom Kur'anu u smislu "lijeka" ili "izlaza" (an-Nisa 4/98), au istom smislu se spominje mahraj na drugom mjestu (at-Talak 65/2). Neki naučnici, kao što je Ebu Sulejman el-Cuzcani, rekli su da reč mahrec (množina meharic) treba koristiti umesto varanja (Ebu'l-Leis es-Samerkandi, vr. 367b). Najstarija hijal knjiga koja je preživela do danas zove se el-Meharic fi'l-hiiel. Reči kao što su hud'a, hadia, mekr, keid, tedlis, tagrir, gıss (gıss), koje se u arapskom jeziku koriste za varanje, uglavnom izražavaju značenje „obmanjivanje druge strane u odnosima sa ljudima, nanošenje štete“ (v. PREVARANJE).

Definicija i priroda.

Kao rezultat činjenice da je islamski zakon prvobitno sastavljen kazuističkim metodom, literatura se fokusira na pitanja kao što su priroda prevare, stepen do kojeg se može primeniti na verska pitanja ili verska odredba trenutnih/mogućih praksi , a ne definiciju prevare i opšta pravila u vezi sa prevarom. U stvari, moguće je reći da je u ranim periodima varanju davano široko značenje koje nije bilo nezavisno od njegovog rečničkog značenja, pa su se u okviru koncepta varanja razmatrala sva sredstva koja su pomagala osobi da postigne svoj cilj. Kao rezultat toga, pojavila se razlika između dozvoljenog i nedozvoljenog varanja. Shodno tome, u okviru hijala razmatraju se četiri vrste štednje.

1). Postizanje legitimnih rezultata korišćenjem legitimnih sredstava kao što su brak, kupovina i dozvole.

2). Postizanje nelegitimnih rezultata nezakonitim sredstvima, kao što je pijenje alkohola i pijanstvo u vreme namaza da se ne obavlja namaz.

3). Postizanje legitimnih rezultata nelegitimnim sredstvima, kao što je krađa tuđeg noža ili klanje sopstvene životinje uzurpacijom.

4). Postizanje nelegitimnih rezultata korišćenjem legitimnih sredstava kao što su Bei'u'l-ine i hulle. Kada se ovde navedene transakcije procene iz pravne perspektive, vidi se da su odredbe prve tri jasne. U prvom slučaju postoji ponašanje koje je dozvoljeno, u drugom slučaju nije dozvoljeno, au trećem slučaju postoji ponašanje koje nije dozvoljeno u prvoj fazi, ali je dozvoljeno u drugoj fazi. Međutim, u kasnijim periodima izneta su različita mišljenja u vezi sa pružanjem četvrtog tretmana, koji bi odgovarao užem značenju pojma „hile-i ser'iiie“.

Jer, pravni posao po izgledu i formi postoji. Međutim, ovim se želi postići rezultat koji je zakonom zabranjen. Ako treba uzeti u obzir izgled, ova dispozicija je zakonita i validna, a ako se za osnov uzima svrha, ona je protivzakonita.S'hodno tome, postavlja se pitanje da li lice koje deluje u cilju postizanja versko-pravno zabranjenog rezultata zaobilaženjem obavezne odredbe vere ili pravnog poretka pod maskom legitimne transakcije može pravno imati koristi od rezultata do kojeg je na ovaj način došao. Kao rezultat ove diskusije, prevara je dobila uže značenje, ekvivalentno terminu nezakonita prevara u savremenom pravu, a prevara kao pojam dobija značenje koje se može izraziti kao „transakcija izvršena sa namerom da se dobije zabranjeni rezultat posredstvom formalnog pravnog posla“. Međutim, za razliku od savremenog prava, u islamskom pravu se, pored pravne sankcije varanja, razmatraju i njegove verske i moralne posledice. Postoje tri elementa prevare protiv zakona.

a). Transakcija mora biti besprekorna u formi iu skladu sa zakonom.

b). Stvaranje rezultata koji je u suprotnosti sa duhom i svrhom norme koju je utvrdio zakonodavac.

c). Namera da se prevari. Na primer, osoba koja želi da dobije kamatu od osobe kojoj pozajmljuje novac, proda mu bilo koju svoju imovinu za 100 miliona na kredit i kupi istu imovinu za 75 miliona u gotovini. Ovde je skriveno iza dve formalno zakonite transakcije kupovine, dobijen je rezultat koji je bio u suprotnosti sa svrhom legitimiteta kupovine (primanja kamate) i ova transakcija je sprovedena radi ostvarenja te svrhe. Najvažniji element varanja protiv zakona je namera da se prevari. Ako u takvim transakcijama nema takve namere, prevare neće doći.Na primer, Berire, oslobođeni Aišin rob, dao je deo mesa datog njoj kao milostinju Aiši na poklon. Kada je Poslanik jeo ovo meso, podsetio se na prirodu mesa – uzimajući u obzir da je haram za primanje milostinje i zekata, ali halal za primanje poklona - i Poslanik je rekao: "Rekao je: "Ovo meso je sadaka za Berire i dar za nas." Opet, Poslanik je pojeo nešto od mesa ovaca koje je poslao kao zekat Umm Atiiia Nuseibe bint Harith al-Ansariiia kada mu je to dato na poklon (Buhari, "Hibe", 7). Kada se Rifa al-Kurazi razveo od svoje žene, žena je otišla kod Abdurahmana b. da bi se vratila u Rifu. Kada se udala za Zebira, Allahov Poslanik je istakao njenu nameru i rekao da se ne može vratiti svom mužu osim ako zaista ne živi bračnim životom (Buhari, „Šehadat“, 3, „Talak“, 4; Muslim, „Talak“ , 1-2, 4). U prva dva incidenta do prevare nije došlo jer nije bilo namere, a u poslednjem incidentu brak nije dozvoljen jer je postojala namera da se prevari.

Pogledi mezheba.

Prilično je teško precizno i uopšteno izraziti stavove fikhskih sekti o hijalu. Jer, pored uskog značenja hijal kao pojma, široko vrednovanje svakog sredstva i pravnog akta koji pomaže čoveku da postigne svoj cilj, bez obzira da li je on legitiman ili ne, u okviru hijal stvara pojmovnu konfuziju. . Iz tog razloga, nije moguće razumeti pripisivanja i optužbe jednih o drugima bez utvrđivanja značenja koje pravnici i fikh sekte pridaju pojmu prevare, kao i koje radnje smatraju prevarom.U autoritativnim knjigama hanefijske sekte objašnjeno je Abu Hanifino mišljenje da će muftija koji uči ljude da varaju biti podložan hodočašću, dok je primer muftije koji preporučuje davanje imovine da bi se smanjio zekat i napuštanje vere za razbijanje braka. daju obveznice, a navodi se da je varanje korupcija vere i da šteti celom društvu. Štaviše, dok Abu Jusuf naglašava da za vernika nije halal da pribegne prevari da bi poništio zekat (al-Harac, str. 80), imam Muhamed takođe generalno kaže: „To nije moral vernika da pobegne od Allahovih naredbi trikovima koji dovode do poništavanja prava“ (Ibn Hacer el-Askalani, Fethu'l-bari, XII, 329; Aini, KSKSIV, 109; Kastallani,

Poznato je da je on bio otvoreno protiv vlasnik robe koju je prodao na kredit (kupujući ih jeftinije plaćajući gotovinom od iste osobe) (Ibn Abidin, IV, 244, 279). Ibrahim en-Nehai, majstor iračke jurisprudencije tokom tabiinskog perioda, takođe je rekao da nije dozvoljeno pribegavati prevari da bi se smanjio zekat (Kal'aci, I, 535-536). Shodno tome, postaje jasno da imami hanefijske sekte ne dozvoljavaju transakcije napravljene sa namerom da se legitimnim sredstvima postignu nelegitimni rezultati. Hanefijski učenjaci, koji su i pisali samostalne radove o hijalu i uključili hijal u svoja dela, izjavili su da su trikovi kao što su kupovina, brak, razvod i dozvole koji dovode do legitimnih rezultata i zakonitim sredstvima na legitimna sredstva i spasavaju čoveka od pada u greh, dozvoljeni, dok su trikovi kojima se poništava neko pravo ili verska odluka dozvoljeni.. Oni su izjavili da nije. U ovom slučaju, dok se transakcije koje dovode osobu do legalno legitimnih rezultata putem sredstava dozvoljenih zakonom smatraju prevarom, o hijalu se govori u smislu njegovog figurativnog i rečničkog značenja, dok se transakcije koje dovode do nelegitimnih rezultata smatraju u okviru obmane. u užem smislu pojma i nisu dozvoljeni. Tako se pojavila dvostruka razlika u pogledu varanja. Abu Jusuf je napravio jedan izuzetak od hanefijske presude da varanje u drugom slučaju nije dozvoljeno. Ovo je dozvola koju daje da se prevari pravo preokreta pre nego što se ono uspostavi. Imam Muhammed se suprotstavio ovom stavu koji je izneo Ebu Jusuf na osnovu toga da vlasnik ne treba da bude primoran da proda svoju imovinu nekome kome ne želi. Iako postoje neke generalizacije i tvrdnje u rečima učenjaka koji su bili savremenici prvih hanefijskih imama ili u literaturi drugih sekti, da hanefije smatraju varanje u užem smislu dozvoljenim, to nije tačno. U stvari, nakon što je lopov koji je ukrao hranu hodočasnicima svojim štapom tokom Doba neznanja uhvaćen i njegova izjava je citirana kao „Nisam ja ukrao, moj štap jeste“, Hammad b. Salamina izjava, „Da je danas živ, bio bi iz hanefijske sekte“ (Džahiz, III, 18) ne odražava istinu, a tvrdnja orijentaliste Tritona da se religijske ideje ne shvataju uvek ozbiljno na osnovu ovog primera (islam Kalam , str. 58) takođe nije tačan. Štaviše, malikijski učenjak Abu Bakr Ibn al-Arabi i Bedreddin al-Zarkeshi iz sekte Šafija izjavili su da je Abu Hanifa smatrao trikove suprotne šerijatskim principima dozvoljenim (vidi Ahkamu'l-Kurʾan, III, 1100 fiuans; -kavaʿid, II, 95), opet, Ibnu'l-Arabi, Kurtubi i Satıbi, i Muvaffakuddin Ibn Kudame iz Hanbalija i Nevevi iz šafija izjavili su da su trikove korišćene za smanjenje zekata smatrali legitimnim od strane Abuna Hafinija. (videti Ahkamu). 'l-Kurʾan, III, 1100; el-Camiʿ, IKS, 236; el-Muvafakat, IV, 202; el-Mugni, II, 534; el-Mecmu4ʿ, Vhaz'6ʿ, Vha, 4ʿ, V. Jusufove Njegove tvrdnje da je svoju imovinu poklonio supruzi nedugo pre kraja godine kako ne bi platio zekat i da je Ebu Hanifa odobrio ovakav stav (Ihiaʾ, I, 18) izgledaju neosnovano. Činjenica ta da se ne razume u potpunosti šta podrazumevaju pod hialom kada se takve kritike upućuju hanefijama pominje se u knjigama (menakib) u kojima se govori o Abu Hanifinom životu, pored pominjanja nekih legitimnih rešenja koja je pronašao da ukazuju na njegovu suptilnost. razumevanja i oštrog razumevanja, a takođe i pod pretpostavkom da sve vrste trikova vidi kao dozvoljene.U kasnijim periodima su ulogu igrali razlozi kao što su neki naučnici dopuštali varanje i sami to praktikovali. U stvari, uprkos protivljenju imama hanefijske sekte, Džemal el-Malati je stekao mnoge beneficije preko bej'u'l-ine (Sehavi, Ks, 336; Ibn Hacer, Inbaʾu'l-gumr, IV, 348).Imam Šafija navodi da čak i ako se žele postići nelegitimni rezultati kroz transakcije koje su formalno legalne, samo će Bog donijeti odluku u skladu sa svrhom i namjerom osobe, da su ljudi dužni da donose presude na osnovu izgleda i da će objektivno a formalna pravila se koriste za obezbeđivanje stabilnosti i pravne sigurnosti u pravnim poslovima i odnosima.Njegova perspektiva koja se može sažeti kao „potreba primene. Shodno tome, pravi se razlika između pravnog i verskog aspekta u transakcijama, a neke transakcije su pravno valjane čak i ako nisu verski dozvoljene. Razlika između verske vladavine i vladavine kadija (diianeten-kazaen) u islamskom pravu u velikoj meri odražava ovo.

Kasniji naučnici koji su pripadali šafijskoj sekti klasifikovali su ga u smislu hijali vladavine. Dok Kazvini deli varanje na tri grupe kao dozvoljene, haram i makruh (Kitabu'l-Hiiel, str. 2), Ibn Hacer al-Askalani navodi da su prevare koje poništavaju pravo na dozvoljen način ili vode ka uspostavljanju laži haram , a prevare koje obezbeđuju uspostavljanje prava ili sprečavaju nepravdu su neophodne ili neophodne.On je rekao da su trikovi koji vas spasavaju od pada u mekruh na preporučen ili dozvoljen način preporučeni ili dozvoljeni, a trikovi koji vode do napuštanja. od onoga što se preporučuje su makruh (Fathu'l-bari, KSII, 326). Sledeće Kastallanijeve reči jasnije odražavaju stav šafijske sekte: „Ko god je nameravao da ribari sa begovskim ugovorom, upao je u ribu. Činjenica da je transakcija po formi begovski ugovor ne može ga spasiti od greha. Ko sklopi bračni ugovor sa namerom da se žena razvedena sa tri razvoda halali njenom bivšem mužu je „muhallil“ (hulleci) i muhallil je uključen u ljude koje je Poslanik prokleo u svom hadisu. Činjenica da je transakcija formalno bračni ugovor ne spasava je od greha i prokletstva. Svaka radnja koja se sprovodi sa ciljem da se učini nešto što je Allah učinio halal haram i što je Allah učinio haram halalom je grijeh (Irsadu's-sari, Ks, 102-103). Shodno tome, vidi se da hanefije i šafije dele sličan stav, prihvatajući šerijat u smislu rečnika, ali odbacujući prevaru u bukvalnom smislu. Malikis i Hanbalije su, s druge strane, shvatali hiju u užem smislu (značenje termina) i nisu je videli kao dozvoljenu kao prirodnu posledicu principa „sedd-i zerai“ (blokiranje puteva koji vode ka zlu). usvojeno. Naime, kada se ispita pristup četiri imama sekte ovom pitanju, vidi se da svi imaju isti stav prema pitanju varanja. Dok hanefije i šafije varanje u širem smislu smatraju dozvoljenom da ne bi zapali u ono što je haram i da ne bi prekršili zabrane, hanbelije i malikije koji se protive prevari, na osnovu njenog uskog značenja, odbacili su je na osnovu toga što ona vodi ka haram i na taj način se krše zabrane. U stvari, ni hanefijski imami ni šafije nisu smatrali da je varanje u drugom slučaju dozvoljeno, niti su hanbelije i malikije odbacili transakcije koje su se smatrale varanjem u prvom slučaju. Iz tog razloga, važno je napomenuti da obe strane navode idžmu kao dokaz svojih stavova. Ova situacija pokazuje da obe strane govore istu stvar različitim izrazima.U definiciji hijala, predviđena je nežna borba poreskog obveznika koji pokušava da pobegne od ovoga sa normom koja se mora poštovati. U ovom slučaju, osoba želi da ne poštuje relevantno zakonsko pravilo i da sakrije svoju neposlušnost iza zakonski dozvoljenog tretmana. Sastavni deo prava je da nameće određena ograničenja ponašanju i delovanju pojedinca ili mu nameće dužnosti. Na primer, ovo je karakter principa kao što je davanje određenog iznosa zarade kao zekata potrebitima kada se za to steknu uslovi, žena koja je razvedena sa tri razvoda ne može da se uda za nekog drugog osim ako se i taj muž ne razvede nju i ispunjenje njegovog roka čekanja, i zabranu kamate u privredi. Zakonodavac je uspostavio ove norme u korist društva, a samim tim i pojedinca. Međutim, pojedinac može želeti da izbegne ove odredbe zbog različitih razloga.Sa obzirom da će direktna pojava ovog prekršaja dovesti do verskih i pravnih sankcija, osoba takođe želi da se kloni takvog prekršaja. Najprikladnije sredstvo da se čini da se pojedinac povinuje važećim pravilima i da u isto vreme postigne željeni rezultat jeste da vara protiv zakona. U ovom slučaju, čak i ako je raspoloženje pojedinca zakonito i savršenog oblika, ono je protiv svrhe i duha zakona. Na primer, ako poreski obveznik koji želi da izbegne plaćanje zekata donira deo svoje imovine svom detetu ili ženi, transakcija je zakonski zakonski poklon, ali svrha je izbegavanje plaćanja zekata. Osoba koja pribegne takvoj metodi će tvrditi da je grant legitiman i da ga se pridržava. Međutim, takva donacija nema nikakve veze sa stvarnom donacijom koju je prihvatio zakonodavac. Jer poklon ima za cilj da otkloni nevolje i potrebe onoga kome je poklon učinjen, da mu učini dobro i zadobije njegovu ljubav, a takođe i da otupi loša osećanja darodavca, kao što je škrtost. Ovde nastaje upravo suprotna situacija: donacija izaziva mržnju korisnika granta zbog njegovog vraćanja, a takođe ukorenjuje donatorovo osećanje škrtosti.

Izneti dokazi o Hijel-u.

Ako se varanje razmatra u smislu njegovog rečnika i širokog značenja, a legitimna sredstva se takođe smatraju u okviru obmane, nema potrebe za dokazima koji bi to opravdali. Zato što se to odnosi na transakcije unutar pravnog okvira. Međutim, neki naučnici su uklonili uslov da to nije u suprotnosti sa namerama zakonodavca u definiciji varanja, te se smatra da je varanje apsolutno dozvoljeno. Na primer, u izvorima se navodi da iako je Abu Ali ed-Damegani bio bogata osoba, on je nešto pre kraja godine poklonio svoju imovinu svojoj deci da ne bi plaćao zekat, kao i da su njegova deca donirala istu stvar. njemu sledeće godine (Ebu Bekir Ibnu'l-Arabi, III, 1100). ; Kurtubi, IKS, 236), postoje predanja (ik.bk.) da je Džemal el-Malati, takođe hanefijski učenjak, stekao bogatstvo pribegavši bei'u'l-ine jer je smatrao da su različiti načini varanja dozvoljeni. Važni dokazi koje su izneli za dozvoljeno varanje od strane učenjaka koji zastupaju ovu ideju i onih koji prevaru dele na dvoje u smislu rasuđivanja mogu se navesti na sledeći način: Nakon što se Ajub zakleo da će svoju ženu udariti sa stotinu udaraca bičem, Allah mu je otkrio da ako on udari ga gomilom motki koja se sastoji od sto štapova, ispuniće svoju zakletvu (Sad 38/ 44). U ovom stihu postoji princip da je varanjem dozvoljeno postići nešto što je legitimno i moguće, a varanjem otkloniti teškoću sa sebe ili drugih. Još jedan dokaz o ovoj temi je da mu je Bog pokazao način da prevari Josifa kako bi zadržao brata sa sobom. Shodno tome, Jusuf je vladarsku čašu stavio u tovar svoje braće, a kada je pehar pronađen u tovaru njegovog brata, zadržao ju je kod sebe (Jusuf 12/69-76). Prema onima koji se drže ovog gledišta, ovaj stih ukazuje na to da su trikovi koji vode ka dozvoljenosti i koji su instrumentalni za dobijanje prava dozvoljeni. Još jedan dokaz o istoj temi je da Allah kaže da će On pokazati izlaz u vrijeme nevolje onima koji se pridržavaju Njegovih naredbi i zabrana (at-Talak 65/2-3).Važni dokazi doneti iz Sunneta su sledeći: Poslanik je rekao da će odgovoriti na pitanje koje mu je postavljeno dok je bio u džamiji, a onda kada je izašao, odgovorio je jednom nogom spolja i jednom unutra (Buhari, „Tafsir“, 1/1, 15/3, „Fezaʾilu 'l-Kurʾan“, 9; Tirmizi, „Fezaʾilu'l-Kurʾan“, 1). Ovaj stav Poslanika je korišćen kao dokaz da se oslobodi odgovornosti zakletve. Shodno tome, odlučeno je da se zakletva osobe koja se zakune da neće nešto učiniti neće biti prekršena ako učini deo toga. Još jedan dokaz je sledeći: U hadisu u kome je Poslanik zabranio razmenu hurmi različitog kvaliteta u različitim razmerama i naredio prodaju hurmi lošeg kvaliteta i kupovinu dobrih hurmi za novac (Buhari, „Buiuʿ”, 89; Muslim, „Musakat”, 95) u cilju izbegavanja interesovanja pokazao rešenje. Oni koji smatraju da je dozvoljeno kupiti neko dobro na kredit i prodati ga istoj osobi za gotovinu po nižoj cijeni, umjesto da ga tretiraju s kamatama, prihvatili su ovaj hadis kao dokaz. Još jedan dokaz iznet na tu temu je prorokova praksa u skladu sa izlazom koji je Bog pokazao Jovu. S‘hodno tome, nakon što je neko iz ensarija počinio preljubu sa robinjom koja mu je došla dok je bio bolestan, Allahov Poslanik je tražio da se ta osoba kazni tako što će ga udariti gomilom štapova od stotinu štapova (Musned, V. , 222; Ebu Davud, „Hudud“, 34; Ibn Mace, „Hudud“, 18). Said b. Ali es-Samarkandi kaže da se od vremena Poslanika, varanje koristi da se pobegne od haram stvari, da se spreči šteta i okrutnost, i da se zaštiti od pada u haram i greh, i da se nijedan učenjak od prethodnika tome nije suprotstavio, i iz tog razloga se dogodila idžma (Cennetu'l-ahkam, vr). .163b). Glavni dokazi koji su izneti da hijal nije dozvoljen mogu se sažeti na sledeći način: U Časnom Kuranu se navodi da su Jevreji pretvoreni u majmune jer su prekršili zabranu lova u subotu i pokazali suvišnost (al-Bakara 2/65- 66; al-A'). raf 7/163-166). Prema onome što je zapisano u knjigama tumačenja, Alah je zabranio Jevrejima da pecaju u subotu i poslao jata riba da ih ispitaju. I Jevreji su hteli da uhvate ribu, ali da ne bi otvoreno prekršili zabranu, u petak su postavili svoje mreže, a kada je riba došla u subotu i ulovila se u ove mreže, otišli su po njih u nedelju. Tada ih je Bog kaznio.

Postoje tri elementa prevare u ovom incidentu koji se spominju u Časnom Kur'anu.Važan dokaz u sunnetu je sledeći: Poslanik je izjavio da su dela u skladu sa namerama (Buhari, „Bedʾu'l-vahi", 1, „Iman", 41; Muslim, „ʿImare", 155). Ovaj hadis ukazuje da će se djela ocjenjivati prema namjeri, a ugovori prema svrsi. Shodno tome, ako je namera da se transakcijom pribavi višak, lice koje postupi na ovaj način je počinilo ribu. Činjenica da je ugovor formalna transakcija ne spasava ga od greha. Onaj ko namerava da stupi u brak sa bračnim ugovorom dobio je titulu "muhallil" i postao je jedan od ljudi koje je prokleo Poslanik. Ništa ne znači ako ugovor formalno liči na brak. Opet, prorok Muhamed je rekao: „Ne činite ono što su Jevreji radili; „Pokušavali su da učine halal ono što je Allah učinio haramom, najvulgarnijim trikovima" (Ibn Batta, str. 42). Značenje drugog hadisa je sledeće: „Neka Bog prokle Jevreje; Kada im je Allah zabranio mast, oni su topili salo i prodavali ga i jeli novac." (Buhari, "Tefsir", 6/6, "Buiuʿ", 103, 112; Muslim, "Musakat", 71-74). U drugom hadisu, Allahov Poslanik, koji je prokleo osobu koja je napravila lik i onoga za koga je slika napravljena (Ebu Davud, „Nikah", 15; Tirmizi, „Nikah", 28), takođe je zabranio razmenu žene (Musnad, II, 84; Ebu Davud, „Buiuʿ", 54).). S tim u vezi, kao dokaz je prikazan sledeći primer iz prakse ashaba: Žena Zejd b. Prodao je roba Erkamu za 800 dirhama na kredit, a zatim ga je otkupio od Zejda za 600 dirhama u gotovini. Kada je žena pitala Aišu o tom pitanju, Ajša je rekla: „Obavesti Zejda da je otkazao džihad koji je izvršio sa Poslanikom, osim ako se nije pokajao. Rekao je: "Koliko je loša kupovina koju ste obavili?"Ibn Taimiiia kaže da je među ashabima postojao konsenzus da je hijal haram, i to predstavlja konačan dokaz (Ikametu'd-delil, str. 246-250). Malikis i Hanbalije, koji prihvataju Sedd-i Zarai kao dokaz, usvojili su stav da su lažne transakcije zabranjene zakonski i verski, jer nije dozvoljeno koristiti legitimna sredstva za postizanje nečega što je zabranjeno.Izneti dokazi o dozvoljenosti hijala ocenjuju pravnici koji se ne slažu. Na primer, primer hijala koji je opisan u Kuranu u vezi sa Ajubom podložan je različitim tumačenjima, i moguće je sumirati stavove o ovoj temi na sledeći način:

1). Presuda ovog ajeta je: „Mi smo napravili put i metod za svakog od vas" (al-Maidah 5/48) je ukinut stihom.

2). Odredba izražena u stihu je Hz. To je jedinstveno za Ajuba. To ne predstavlja dokaz za druge. Pošto u Ajubovom zakonu nije bilo iskupljenja, pa mu je Allah pokazao takav put. Nema potrebe za ovim jer u islamu postoji iskupljenje.

3). Ajjub se nije zakleo da će udariti svoju ženu, zavetovao se.

4). Ovaj stih kaže da takva dozvola postoji za pacijente koji ne mogu da izdrže hadde kazne. Ono što

5). ajet izražava vezano je za šerijat ranijih ljudi, koji nije bio u skladu sa principima islamske religije i stoga nije predstavljao dokaz za muslimane. Međutim, pošto se ovaj ajet spominje u Časnom Kur'anu, on mora imati aspekt koji se tiče muslimana. Kao u primeru Poslanika koji je ovu vrstu kazne primenio na osobu koja je počinila preljubu sa konkubinom jer je bila izuzetno bolesna (Musnad, V, 222; Ebu Davud, „Hudud", 34; Ibn Mace, „Hudud", 18) Primena simbolične kazne prema ljudima koji su neočekivani ili ne mogu da je izdrže od velikog je značaja u smislu kaznene filozofije. Zato što je važno da se u društvu učvrsti ideja da nijedan zločin neće ostati nekažnjen, makar i simboličan.Pored toga, ono što se otkriva u incidentu o Ajubu može biti presuda specifična za Ejuba, koji se pominje kao primer Božije milosti i saosećanja, kako navode neki naučnici. I u ovom incidentu koji se spominje u Časnom Kur'anu iu Poslanikovoj praksi u vezi sa bolesnikom, nema dokaza da je dozvoljeno ostvariti rezultate koji nisu dozvoljeni zakonom korištenjem legalnih sredstava.

Trik koji je Bog naučio Josifa da zadrži brata sa sobom (Jusuf 12/76) bio je lek koji se koristio ne protiv pravnog poretka koji poštuje poštovanje, već protiv faraonovih zakona. Štaviše, lek koji se ovde pominje je mera kojom Bog raspolaže. Allah ovo čini legitimnim kome On želi. Ajet "Ko je pobožan, Allah će mu pokazati izlaz" (at-Talak 65/2) takođe treba posmatrati iz ove perspektive. Opet, u hadisu u kojem Allahov Poslanik poručuje osobi koja zamjenjuje hurme u različitim veličinama da proda običnu hurmu i za svoj novac kupi kvalitetniju, nema dokaza o dozvoljenosti hijala, a posebno o dozvoljenosti jednog. . Razmena iste vrste robe u različitim veličinama je riba. Ovde je Poslanik pokazao legitiman način kupovine i prodaje kako bi sprečio izazivanje interesa. Može se reći da su dokazi protiv prevare u Knjizi i Sunnetu jasniji i dosledniji. Ponašanje i transakcije zabranjene u relevantnim tekstovima (kao što su Jevreji koji love subotom, topljenje i prodaja masti, bei'u'l-ine i hulle) uključuju sva tri elementa u definiciji hijal. U stvari, dozvoljenost hiala ne samo da nije odgovarajuća u smislu pravne politike, već je i suprotna razlogu postojanja pravnih pravila. U tom pogledu, termin „dozvoljeno varanje“ je kontradiktoran i nedosledan sam po sebi. Zato što su pravna pravila pravila koja ili nalažu ili zabranjuju nešto, koja su obavezna za poštovanje i zadovoljavaju potrebe. Dozvoliti zakonu da ih krši indirektno ili direktno, kao što su lažne transakcije, protivno je njegovom raison d'etre. U tom pogledu ne postoji razlika između indirektnih i direktnih povreda pravnih pravila. Indirektni prekršaji predstavljaju opasniju situaciju u smislu poteškoća u otkrivanju. Iz tog razloga je od velike važnosti da se lice koje pribegava prevari liši rezultata koji želi da postigne, a da se direktno kršenje prinudnih odredaba podvrgne istom rezultatu kao i povreda pribegavanjem prevari, u smislu uspostavljanje ideje poštovanja zakona i prava u društvu.Razlozi koji otkrivaju skrovište. Poznato je da su, uprkos protivljenju imama sektaša, u kasnijim periodima pravnici donosili rešenja koja su se mogla smatrati lažnim i ponekad pribegavati varanju. Međutim, nije ispravno zanemariti razloge koji otkrivaju hiie i tvrditi da hiie proizilazi iz statične strukture islamskog pravnog sistema pa samim tim i iz suštine samog zakona, kako tvrde pojedini orijentalisti i turski pravnici. Zato što su Knjiga i Sunnet, dva osnovna izvora islamskog prava, otkrili opšta načela koja se mogu primijeniti na probleme koji se mogu pojaviti u svakoj eri do kraja vremena, a svoje tumačenje i primjenu na događaje prepustili su mudžtehidskim pravnicima. Ova situacija je donela dinamiku, a ne tupost, islamskom pravu. S druge strane, donekle se može opravdati tvrdnja da je islamska pravna doktrina vremenom dobila određenu statičnu strukturu i da se traže i proizvode novi izlazi kada se ne mogu prevazići pravila uspostavljena u sekti i tradiciji. Međutim, ne bi bilo u redu da se ovo pokaže kao jedini i najefikasniji faktor u nastanku hijalina. Neophodnost koju neki istraživači, poput Šahta, ističu među faktorima koji utiču na rađanje hijale, zapravo nije neophodnost u pravnom smislu. Jer prihvatanje da zakon nastaje iz nužde znači da je zakon prinuđen da krši svoja pravila. Ovo je stav koji je u suprotnosti sa zakonskom logikom. Štaviše, rezultat stanja neophodnosti je dozvola, a ne hijel. Razloge koji otkrivaju prevaru moguće je navesti na sledeći način:

1). Politički razlozi. Kada se informacije koje daju istoričari kombinuju sa primerima prevare u hijal knjigama, moguće je utvrditi uzročno-posledični odnos. Shodno tome, u nekim periodima Omejadskog i Abasidskog perioda, kada su kandidati za kalife kojima narod nije želeo da se zakunu bili primorani da polože zakletvu, razvod i zavet, ljudi su počeli da čine ove izraze nevažećim govoreći „inšalah“ posle zakletva, razvod i zavet. Ova aplikacija Hz. Poslanik je rekao: „Ko se zakune i napravi izuzetak govoreći 'Inšalah' ima izbor da li da uradi ono što se zakleo ili ne. Zasnovan je na hadisu koji znači „Čak i ako uradi suprotno od onoga što se zakleo, ne smatra se da je prekršio svoju zakletvu“ (Buhari, „Keffarat“, 9; Ebu Davud, „Eiman“, 9, 17; Nesai, „Ejman“, 18, 39, 43). Ovde postoji trik (lek), ne u bukvalnom nego u rečničkom smislu.

Ponovo, u ovim periodima, ljudi su tražili načine da ne daju zekat državi iz razloga kao što su administratori koji ne troše svoja sredstva za zekat na legitimna mesta potrošnje, verski život službenika za prikupljanje zekata nije ispravan, a ponekad i drugi zvaničnik želeći da sakupe zekat koji su dali. Iz tog razloga su ili pribegli trikovima kao što su darivanje svoje imovine svojoj maloj deci, suprugama ili nekom drugom pre isteka godine, ili podelom imovine koja je dostigla iznos nisaba na dva ili tri da bi smanjili nisab, ili kombinujući odvojena imanja i dajući manje zekata državi, a zekatsku imovinu su sami preneli na mesto potrošnje.

2). Slabljenje religioznih osećanja. Slabljenje religioznih osećanja, koje je osnov poštovanja i pridržavanja pravila zakona, negativno utiče na čovekovo shvatanje da postupa u skladu sa naredbama i zabranama. Prevarni načini koji se koriste za dobijanje kamata su tipičan primer ovoga. Pošto svako pravno pravilo nosi psihološka ograničenja i ograničenja za pojedinca, pojedinac traži način da se otarasi ovih pravila dok se udaljava od svog osećaja lojalnosti zakonu.

3). Što se tiče valjanosti pravnog prometa – po mišljenju imama Šafija – takođe je moguće da se svrhe i namere smatraju sporednim ili uopšte ne uzimaju u obzir, na osnovu forme i izgleda, kako bi se sačuvali pravnu sigurnost i stabilnost i da pravne odnose veže za objektivne kriterijume i pravila.prihvaćeno je iz razloga koji su to izazvali.

4). Nefunkcionisanje institucije idžtihada nakon određenog perioda, te netraženje rješenja za nove potrebe u okviru prethodnih idžtihada i nekoristenje mišljenja drugih sekti koje imaju prikladnija rješenja spadaju u faktore koji izazivaju prevaru.Primer za to je da hanefije, koji prihvataju princip tamliki zekata i kažu da se zekat ne može davati vojnim institucijama, onda kada se ukaže potreba, prvo daju zekat nekom siromašnom, a zatim ga daju ribatu ili mornarici. Institucija idžtihada nije bila angažovana po ovom pitanju, a stav malikijske sekte, koja je to dozvolila, nije imala koristi.

5). Između ostalih razloga, moguće je navesti sklonost ka problemskom metodu, lojalnost jednoj sekti u sudovima, sukob pravnih pravila i individualnih interesa, poštovanje strogih idžtihada koji su podložni zloupotrebama, kao npr. razvod braka u slučaju prinude (gađenja), i uticaj stranih kultura.

Književnost.

Iz diskusija na ovu temu razumije se da je tradicija pisanja djela o hijele započela u periodu mudžtehidskih imama. Međutim, postoje različita mišljenja o tome ko je napisao prvo delo. Hatib el-Bagdadi, Abdulah b. On citira Mubaraka koji je rekao: „Ko pogleda Abu Hanifin Kitabu'l-Hiiel, učinio je halalom ono što je Allah učinio haramom, i učinio haram ono što je Allah učinio halalom“ (Tarihu Bagdad, KSIII, 426); „Ko kod sebe ima Abu Hanifin Kitabu'l-Hiiel i upotrebi ga ili uz njega da fetvu, njegovo hodočašće će biti nevažeće i njegova žena će biti razvedena“ (isto, KSIII, 427); „Ko god napiše ovu knjigu, nosi je i pristane na njen sadržaj je nevernik“ (isto, KSIII, 428). Iako su ove reči uključene i u druge izvore (Ibn Hibban, III, 70-71; Ibn Tejmijje, str. 168-169; Ibn Kajim al-Cevzije, III, 176-177), Ebu Hanifeovo ime se u njima ne pominje. Abdulah b. Razlog koji je podstakao Mubaraka da izgovori gornje reči je stav zabeležen u knjizi koji preporučuje otpadništvo ženama koje žele da se odvoje od svojih muževa. Pored toga, navodi se da u pomenutoj knjizi postoje odredbe koje dozvoljavaju pitanja kao što su odlaganje posta Ramazana, smanjenje prava na zekat, hadž i šuf, halal kamate, raskid ugovora, laganje i lažno svedočenje (Ibn Tejmijja). , str 170; Ibn Kaiiim el-Cevziiie, III, 178).

Čini se da je Abdulah b. Abu Hanifino ime je kasnije dodato Mubarakovim rečima. Pošto su njegovi stavovi o hijalu jasno preneseni do današnjih dana, kao i stavovi Abdulaha b. Mubarakove pohvalne reči o Abu Hanifi prenosi i Hatib al-Bagdadi. Shodno tome, Abdulah b. Mubarak vidi Abu Hanifu kao najpravnika među ljudima (Tarihu Bagdad, KSIII, 342-343) i navodi da je od njega primio fikh (ibid, KSIII, 324, 355, 369-370). Ibn al-Mubarak (ibid, -Nedim, str. 255). Međutim, oni koji su dodali njegovo ime Ibn al-Mubarakovim izjavama, smatrajući da je Kitabu'l-Hiielovo pripisivanje Abu Hanifeu prikladnim, verovatno su posledica Abu Hanifinog stava da će brak žene koja otpadne biti poništen (Serahsi, Ks, 108 ; Kadihan, III, 581; el-Fatava'l-Hindiiie, II, 254, 283). Međutim, njegovo mišljenje nije preporuka za otpadništvo, već idžtihadska presuda koja je rezultat otpadništva. U stvari, kasniji hanefijski učenjaci su odlučili da takvo otpadništvo neće odvojiti ženu od muža kada su počele da se pojavljuju žene koje su htele da se odvoje od svojih muževa na ovaj način (Iahia b. Ebu Bekir al-Hanefi, vr. 76a) . Štaviše, prema hanefijskoj sekti, takva ponuda zahteva bogohuljenje (ibid, vr. 75b-76a; Said b. Ali es-Samarkandi, vr. 233a). Nije moguće da je ovu knjigu, koju su mnogi naučnici kritikovali, napisao Abu Hanifa.Iako se u nekim izvorima pominje da je Ebu Jusuf napisao i delo o hijelu (Cahiz, III, 11-12; Hassaf, str. 88; Ibn Hacer el-Askalani, Fethu'l-bari, KSII, 326), postojanje za takvu knjigu još nije poznato. Da li je imam Muhamed takođe napisao delo na istu temu je jedno od pitanja o kojima se raspravlja. Jedan od njegovih učenika, Ebu Suleiman el-Cuzcani, kaže da njegov učitelj nije napisao takvo delo. Međutim, na pitanje ko je napisao knjigu hijala koja je bila dostupna u njegovo vreme, prodavci knjiga iz Kerha (Ebu'l-Leis es-Samerkandi, vr. 355a-b), knjižara iz Kerha (Said b. Ali es-Samerkandi , vr. 163b), navodi se da su prodavci knjiga u Bagdadu (Serahsi, KSKSKS, 309) odgovorili kao osoba po imenu Verrak (Kuresi, III, 576). Katib Čelebi takođe ne beleži takvo delo među svojim hiel knjigama (Kesfu'z-zunun, I, 695). Međutim, Ebu Hafs el-Kebir, još jedan učenik imama Muhameda, kaže da je njegov učitelj napisao takvo delo, a Sarakhsi takođe preferira ovaj stav (el-Mebsut, XXX, 209). Dok je Ibnu'n-Nedim takođe zabeležio Kitabu'l-Hiiel među delima imama Muhameda (al-Fihrist, str. 257), Ibn Kajim al-Cevziiie navodi da je neke primere trikova koje je smatrao dozvoljenim preneo iz svog Hiiel-a (Iʿlamu' l-muvakkıʿin, III, 383). Informacija koju je dao Safedi takođe potvrđuje postojanje takvog dela (el-Vafi, II, 334). Muhamed Ebu Zehre, jedan od savremenih islamskih pravnika, pokušava da pomiri ova dva stava tvrdnjom da su pomenutu knjigu sastavili bagdadski prodavci polovnih knjiga i da je Abu Hafs, koji je sadržaj knjige video u skladu sa stavovima svojih učitelj, pripisao mu je delo (Ebu Hanife, str. 419). M. Zahid Kevseri je naveo da je Ebu Hafs govorio o knjizi hijala koja spasava ljude od nevolje i pokazuje izlaze bez ukidanja prava, opravdavanja neistine ili kršenja mudrosti zakona, i da je Cuzcani, koji govori o delu koje sadrži trikove suprotne suštini islama, On iznosi razumnije gledište govoreći da nije bio svestan ove knjige jer su njih dvojica bili sa imamom Muhamedom u različito vreme (Husnu't-tekadi, str. 86; za druge stavove i diskusije o ovoj temi, videti Kose, Varanje zakona u islamskom pravu, str. 28-37). U stvari, postoji odeljak „Kitabu'l-Hiiel“ u delu pod naslovom Kitabu'l-Asl fi'l-furuʿ, snimljenom na ime imama Muhameda u biblioteci Sulejmanije (Asir Efendi, br. 90) (IV, vr. 1b-19b).). Međutim, iako je početak odeljka ovde u skladu sa Sarakhsijevim opredeljenjem, kraj nije onakav kakav je on rekao (up. el-Mebsut, KSKSKS, 244).Jedan od najvažnijih i najstarijih izvora napisanih na temu Hijala je delo pod nazivom el-Meharic fi'l-hiiel. Jozef Šaht pripisuje ovu knjigu, koju je objavio u Lajpcigu 1930. godine, imamu Muhamedu, a neki istraživači se slažu sa ovim stavom. Prema nekima, ovo delo pripada Abu Jusufu. Međutim, čini se da još uvek nije moguće doneti konačnu odluku u vezi sa autorom knjige (za diskusiju videti Kose, Islamic Lav in Lav Cheating, str. 37-48). Musa b., jedan od učenika imama Muhameda. Navodi se da je Kitabu'l-Meharic, koji je napisao Nusair er-Razi, jedno od najlepših dela sa ovim imenom (Ibn Kutluboga, str. 74).

Delo, za koje se ne zna da li je opstalo do danas, napisao je Said b. Ali es-Samarkandi navodi reference u svojoj knjizi pod naslovom Cennetu'l-ahkam (vr. 233a).Buharijev al-Camiʿu's-sahih je jedina knjiga hadisa koja uključuje hijenu. Buhari je posvetio petnaest poglavlja ovoj temi i kritikovao pristalice hijala. Među komentarima napisanim o njegovom delu, Kirmanijev el-Kevakibu'd-derari, Kastallanijev Irsadu's-sari, Ibn Hacerov Fethu'l-bari, Ainijev ʿUmdetumazi'r-'usil-'sili. i Njegova dela su važna u termini ocenjivanja Buharijevih stavova kao i informacije o hije. Jedno od osnovnih dela hijalske književnosti pripada hanefijskom učenjaku Hasafu. Kitabu'l-Hiiel Semsuleimme el-Halvani, koji ima veoma bogat sadržaj i izvor je mnogih kasnijih radova, komentarisali su Šemsuleimme es-Serahsi i Haherzade (Kesfu'z-z6unun, I, I,). Sažetak ova tri komentara dostupan je u Daru'l-kutubi'z-Zahiriiie pod imenom Telhisu serhi Hiieli'l-Imam el-Hassaf (Fıkhu'l-Hanefi, 3638 leave). Hasafovo delo je prvo u Kairu (1316), a zatim u Hanoveru (1923) objavio Jozef Šaht, koji je o ovoj knjizi pripremio doktorsku tezu. Jedno od klasičnih dela o hijalu u hanefijskoj sekti je Said b. To je knjiga Ali es-Samarkandija pod nazivom Cennetu'l-ahkam ve cunnetu'l-hisam. O autoru dela nema mnogo podataka. Međutim, s obzirom na to da je poslednji put citirao Sarakhsija u svojoj knjizi, ona datira sa kraja 5. (11.) veka ili 6. veka. Može se reći da je živeo početkom (KSII.) veka. U ovom delu, koje je najobimnija od nezavisnih knjiga o hijalu koje su preživele do današnjih dana, autor je citirao mnoge radove i naučnike pisane na temu hijala do njegovog vremena. O temama koje je ispitivao pod trideset sedam naslova, on je prvo izneo opšte odredbe o ovoj temi, u međuvremenu uključio razlike u mišljenjima među imamima hanefijske sekte, napravio poređenja sa idejama Ibn Abu Lejle i Imama Šafija. kada je potrebno, a zatim pomenuo trikove na tu temu (Suleimaniie Ktp., Ienicami, br. 1186).Hakim et-Tirmizi, za koga se vidi da je raspravljao o pitanjima fikha sa stanovišta sufizma i filozofije, posebno se fokusirao na hulle u svojoj raspravi pod nazivom Kitabu'l-Ekias ve'l-mugterrin (DTCF Ktp., Ismail Saib Sencer, broj 1571). Ovaj traktat je veoma važan po tome što odražava stavove sufijskih učenjaka o temi hiala, i otkriva šta autori koji mu se protive razumeju iz njega i na osnovu kojih dokaza mu se protive. Muhamed b., jedan od učenjaka šafijske sekte. Poznato je da su Abdulah es-Sairafi i Ibn Suraka el-Amiri takođe pisali kompozicije u žanru hijal (Kesfu'z-zunun, I, 695). Ebu Hatim Mahmud b. Moguće je indirektno imati koristi od ovih knjiga koje koriste Hasan el-Kazvini i Bedreddin ez-Zerkeši. Među delima pisanim u šafijskoj sekti, Kazvinijev Kitabu'l-Hiiel je opstao do našeg vremena (Hanover 1924). Autor navodi da je razlog za pisanje knjige davanje primera varalica koje deli na tri dela: dozvoljeni, haram i makruh. Shodno tome, tvrdnja da je delo napisano da pokaže hanefijama da konkurencija ili imitacija ili hanefijski trikovi nisu legitimni nije konzistentna. U hanbelijskom mezhebu, protiv hijela, pod imenom al-Hulʿ ve ma iehıllu minhu ve ma la iehıllu ve ibtalu'l-hile li'l-huruc mine'l-ahkamidul-asme'l-ahkamidul-me (Fıki, Min Defaʾini'l - Nije poznato da li je opstalo delo pod nazivom Ibtalu'l-hiiel, koje je napisao Kadi Ebu Ia'la el-Ferra po Ibn Batti, koji je napisao delo u Kunuzu, Kairo 1349/1931. današnji dan. Ibn Taimiiia i njegov učenik Ibn Kajim al-Cevziiie su videli ovo delo i imali koristi od njega (Ikametu'd-delil, str. 116, 135, 150, 169, 211, 284, 354; Iʿlamum, Ykamu'l-354; IV, 17). VII. Abdurrahman b., jedan od hanbelijskih učenjaka iz (13.) veka. Ibrahim b. Tokom svog života, Osman je, oslanjajući se na stavove Abu Hanife i Šafija, napisao el-ʿUkudu'l-mutezammine li'l-ihtiial, da dokaže da takve transakcije ne mogu biti dozvoljene prema njihovim stavovima i da pruži dokaze protiv varanja, nakon dozvoljenost lažne kamate u transakcijama duga i njena široka upotreba. Napisao je raspravu pod nazivom ʿala istibahati'r-riba ʿinde'l-Hanefiiie ve's-Safiʿiiie (Daru'l-kutubi'l-Usulsriiie, 502, br.). Kada je reč o hijal literaturi, Ibn Taimiiie, koji se pominje u prvom planu, posebno u svom delu pod nazivom Ikametu'd-delil ʿala ibtali't-tahlil (u III. tomu al-Fatava'l-kubra), u koji zauzima stav protiv hullea, pravi mnogo filozofije i analize o hulleu.

Citirao je naučnike i izneo svoje dokaze. Takođe je dao važne informacije o rođenju i analizi hijala u svojoj kolekciji pod nazivom Mecmuʿu fetava. Ibn Kajim el-Cevzije je takođe sledio stavove svog učitelja tako što je posvetio veliki prostor hije u svojim delima pod nazivom Iʿlamu'l-muvakkıʿin i Igasetu'l-lehfan. Ibn Kajim, sa mogućnošću da živi posle mnogih učenjaka koji su pisali dela ili izrazili svoja mišljenja o temi hijala, citirao ih je i dao veliko mesto ispričanim i racionalnim dokazima i primerima. Informacije u al-Muvafakatu malikijevog učenjaka Šatibija u vezi sa definicijom i filozofijom hijala su takođe važne. Značajno delo na ovu temu je učenjak Muhamed b. To je delo Hamze el-Ajdinija (um. 1284/1867) pod nazivom Risale fi'l-hulle (Sulejmanije Biblioteka., Sulejmanije, br. 1038). Osim ovih autora koji se temom hijala bave kao zasebnim radovima ili mu daju široko mesto u svojim delima, postoje i naučnici koji hijal uključuju kao poglavlje u svoje knjige opšteg sadržaja fikha. Naročito u hijal odeljcima knjiga o fikhu i časopisima fetve koje su napisali učenjaci hanefijske sekte, nakon definicije i dozvoljenosti hijala, trikovi o različitim temama navedeni su metodom orijentisanom na pitanje. Među njima, Ebu'l-Leis es-Samarkandi's en-Nevazil (Suleimaniie Ktp., Damad Ibrahim Pasha, br. 724), Hizanetu'l-fıkh (ur. Selahaddin en-Nadahi i 16'58) si's el-Mebsut ima poseban značaj sa svojim l-mesaʾil (ur. Selahaddin en-Nahi, Bagdad 1386/1967). Ahmed b. Muhamed b. U delu Ebu Bekira el-Hanefija pod nazivom Hizanetu'l-fetava, mnoga pitanja u Hassafovom Kitabu'l-Hiiel-u se pominju u različitim temama (TSMK, III. Ahmed, br. 799/1-2; Suleimaniie, Izmir Ktp. , br. 268). Velvalici el-Fetava, (TSMK, III. Ahmed, br. 783), Tahir b. Ahmed el-Buhari Hulasatu'l-fetava (Leknev, ts.), Huseiin b. Muhammed es-Sem'ani Hizanetu'l-muftin (TSMK, III. Ahmed, br. 813) i Bezzazi su uključili hiiel u svoj el-Fetava'l-Bezzaziiie.Smatran jednim od važnih izvornih dela hanefija, Alim b. Ala's el-Fetava't-Tatarhaniiie (Suleimaniie Ktp., Ismihan Sultan, br. 234-235) i "Kitabu'l-Hiiel" odeljci el-Fetava'l-Hindiiie su prilično obimni. Delo pod nazivom al-Mensur fi'l-kavaʿid od strane Zerkešija, jednog od učenjaka šafijske sekte, al-Esbah ve'n-nezaʾir od Ibn Nuceima iz hanefija, i njegovo djelo Ahmeda b. Takođe su vredni pomena i hijal delovi u komentaru pod naslovom Gamzu ʿuiuni'l-besaʾir koji je napisao Muhamed el-Hamevi.Zahiruddin Hasan r. Ali el-Merginani's el-Fetava'z-Zahiriiie (TSMK, III. Ahmed, nr. 830), Ibn Murtaza's el-Mefatih (Suleimaniie Ktp., Air Efendi, Asıd'ım'l-Kr), med b. Iusuf es-Samerkandijev Kitabu'l-Multekat i Ševkanijev Katru'l-veli su neke druge knjige koje uključuju hiie. Još jedno pitanje koje treba pomenuti ovde je da hanefijske knjige o fikhu uopšteno govore o pitanju varanja u svojim poglavljima o zekatu i šufu.Tema hijala je privukla pažnju orijentalista i savremenih muslimanskih istraživača, a na ovu temu rađene su različite teze i studije. Orijentalisti su, posebno, uglavnom zasnivali svoj rad na ovoj predrasudi, braneći tezu da se hiali pojavio zato što je islamsko pravo imalo statičnu strukturu koja nije mogla da zadovolji savremene potrebe. U tom kontekstu, Joseph Schacht, koji je pripremio doktorsku tezu o Hassafovom Kitabu'l-Hiiel-u, dao je poseban značaj objavljivanju hijal knjiga, objavio članke u raznim časopisima na tu temu i držao hijal na dnevnom redu na konferencijama koje je održao . Žan Baz (Essai sur la fraude a la loi en droit musulman, Pariz 1938), koji je doktorirao na Pravnom fakultetu Univerziteta u Lionu, takođe je opširno uključio tvrdnju da je islamsko pravo statično u svojoj tezi. U radu je autor govorio o praksi varanja protiv zakona u nekim islamskim zemljama poput Alžira, Tunisa i Egipta pre 1900-ih. Muhammed Abdulvehhab el-Buhairi, jedan od nastavnika Univerziteta Al-Azhar, al-Hiiel fi's-seriʿati'l-Islamiiie ve serhu ma verede fiha mine'l-aiat ve'l-is'anevat ve'l-is'anevat ve'l-islamiiie mevkıʿi'l-h iel mine's- U svom delu pod nazivom Sunnah ve'l-Kitab (Kairo 1394/1974), on je spojio stihove i hadise koji bi mogli biti u korist i protiv hijala i dao objašnjenja. U određivanju tekstova, uglavnom se fokusirao na Buharijev el-Camiʿu's-sahih "Kitabu'l-Hiiel". ” i koristio je Ibn Taimiiieov Ikametu'd-delil i Ibn Kaiim'KHiiel's. U knjizi Abduselama Zihnija el-Hiielu'l-mahzur minha ve'l-mesruʿ (Kairo 1946),

gde se razmatra pitanje prevare u islamskom pravu i modernom pravu, Buhajrijev el-Hiiel je odeljak o hiiu koji se generalno koristi u islamu. zakon. Na Univerzitetu Al-Azhar Kulliiietu's-seria ve'l-kanun, 1973. godine, Muhammed Es-Serkavi el-Hiielu's-serʿiiie ve eseruha fi numuvvi'l-fıl-Kanul (ia ve' l-kanu n Ktp., br. 433), Necasi Ali Ibrahim el-Hiiel fi'l-fıkhi'l-Islami (I-II, Kulliiietu's-seria ve'l-katun.498n fakultet 499).Pripremili su doktorsku tezu. Još jednu doktorsku tezu koja opširno pokriva himnu napravio je Hadi Ahmed el-Hadi 1985. godine na fakultetu Darululum Univerziteta u Kairu (Eseru'l-baʿis gairi'l-mesruʿ fi'l-ſusbet-m-e'ukt-Zukt-Zuk 'l -Merkezije, br. 4392). Muhammed Abdulhamid Mekki je doktorirao o prevarama u oblasti krivičnog prava na Pravnom fakultetu Univerziteta u Kairu i dao opširno izvještavanje o islamskom pravu, kao i o modernom pravu (el-Ihtiial fi kanuni'l-ʿukubat dirase 1988, dir. Lav Ktp., br. 345/432), Mahmud Abdurrahim ed-Dib, u svojoj doktorskoj tezi pripremljenoj na Pravnom fakultetu Univerziteta u Kairu Ainisems, raspravljao je o prevari protiv zakona u modernom pravu i napravio poređenja sa islamskim pravom (el-Hiiel fi' l-kanuni'l-medeni dirase mukarene bi'l-fıkhi'l-Islami, 1992, Fakultet Ktp., br. 349/6). Što se tiče Hijala, Muhamed b. Ibrahim (al-Hiielu'l-fıkhiiie fi'l-muʿamelati'l-maliiie, Tunis 1983) i Salih b. Suud Al-i Ali (ez-Zeraʾiʿ ve'l-hiiel fi's-seriʿati'l-Islamiiie, Camiatu'l-Imam Muhammed b. Suud, br. 1393-1394) je svaki pripremio svog majstora.Neke studije na ovu temu su takođe sprovedene u Turskoj. U svojoj doktorskoj tezi pod nazivom Varanje protiv zakona (Načini da se izbegne zakon, Izmit 1950), Hamide Topčuoglu je iznela filozofiju i sociološku analizu varanja, a na kraju se ukratko dotakla pitanja hijala u islamskom pravu.Nakon svoje magistarske teze pod naslovom Hiiel in Islamic Lav (1991, Dokuz Eilul Universiti Social Science Institute), koju je pripremio Ahmet Sen, Saffet Kose je završio doktorsku studiju pod nazivom Varanje zakona u islamskom pravu (Hile-i Ser'iiie) (1993, MU Institut društvenih nauka). U ovoj tezi uključena je evaluacija studija o hijalu, analiza pojma hijal i njegovo poređenje sa sličnim pojmovima, razlozi koji otkrivaju hijal, diskusije i primeri o hijalu. U magistarskoj tezi Faruka Čajkare pod naslovom „Priroda Hile-i Ser'iiie u islamskom pravu i svrhe koje se žele u varanju“ (1994, AU Institut društvenih nauka), priroda varanja i hile-i ser'iiie, njen odnos sa nekim Razmatraju se koncepti, njegova istorija i pravne posledice, njegove osnove i svrhe kojima se teži u islamskom pravu.

BIBLIOGRAFIJA

Lisanu'l-ʿArap. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-munîr. Tâcu'l-ʿarûs, “ḥvl” čl. Musnad, II, 84; V, 222; VI, 180. Buhârî, “Keffârât”, 9, “Ḥiyel”, 1-15, “Zekât”, 62, “Hibe”, 7, “Şehâdât”, 3, “Ṭalâḳ”, 4, “Tefsîr”, 1/1, 2/ 84, 6/6, 15/3, “Feżâʾilu'l-Ḳurʾân”, 9, “Buyûʿ”, 89, 103, 112, “Bedʾu'l-vaḥy”, 1, “Îmân”, 41. Muslim, “Zekat”, 170-172, “Ṭalâḳ”, 1-2, 4, “Musâḳāt”, 71-74, 95, “İmâre”, 155. Ibn Mâce, “Ḥudûd”, 18. Ebû Dâvûd, “Eymân”, 9, 17, “Ḥudûd”, 34, “Nikâḥ”, 15, “Buyûʿ”, 54. Tirmizi, “Feżâʾilu'l-Ḳurʾân”, 1, “Nikâḥ”, 28. Nesâî, “Eyman”, 18, 39, 43. Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, str. 80. Şeybânî, el-Aṣl fi'l-fürûʿ, Suleymaniye Ktp., Âşir Efendi, br. 90, IV, vr. 1b-19b.el-Meḫâric fi'l-ḥiyel, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, br. 57; a.e. (J. Schacht), Leipzig 1930.Šafija, al-Um, III, 65-69; V, 71.a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîṯ (Âmir Ahmed Haydar), Beirut 1405/1985, str. 47-60 (prikaz, ostalo).a.mlf., er-Risale, str. 217, 322, 341.Abdurrezzâk es-Sanʿânî, el-Muṣannef, VIII, 184-185.Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 11-12, 18.Hassâf, Kitâbü'l-Ḥiyel, Kairo 1316, str. 88.Hakîm et-Tirmizî, el-Ekyâs ve'l-muġterrîn, DTCF Ktp., İsmail Saib Efendi, br. 1571.Ibn Hibbân, al-Mecrûḥîn, III, 70-71.Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 176, 384.Ebü'l-Leys es-Samerkandî, en-Nevâzil, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, br. 724, vr. 355a-369a.Dârekutnî, es-Sünen, Bejrut, ts., III, 52 (br. 211-212).İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), str. 255.Ibn Batta, al-Ḥulʿ ve mâ yeḥillü minhü ve mâ lâ yeḥillü ve ibṭâlü'l-ḥîle li'l-ḫurûc mine'l-aḥkâmi'l-meşrûʿa (u M. Hâmid el-Fıkī, Min Defâʾini'l-künû z) , Kairo 1349/1931. Ebû Hâtim el-Kazvînî, Kitâbü'l-Ḥiyel (J. Schacht),

Hannover 1924. Halvânî, el-Mebsût̤, Süleymaniye Ktp., Aja Sofija, br. 1381, vr. 707a. Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsût̤, Teheran 1351 V, 95-98. Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 324, 338, 342-343, 355, 369-370, 426-428. Serahsî, el-Mebsût̤, X, 108; XXX, 209-244, 309. Rekao je b. Ali es-Samerkandî, Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ẖiṣâm fi'l-ḥiyel ve'l-meẖâric, Süleymaniye Ktp., Yenicami, br. 1186/3, vr. 163b, 233a. Gazzalî, İḥyâʾ, I, 18. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, Ḫizânetü'l-fetâvâ, TSMK, III. Ahmede, ne. 799/1-2, II, vr. 376a-379a; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 268, vr. 109b, 138b-140b. Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 336. Velvâliclî, el-Fetâvâ, TSMK, III. Ahmede, ne. 783, vr. 66b-67a, 105b, 426b-429a. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1100-1102; IV, 1651-1652. Kādîhan, el-Fatâvâ, II, 279-280; III, 581. İbnü'l-Cevzî, Ṣaydu'l-ẖâṭır, Bejrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), str. 31. Ibn Kudame, el-Muġnî, II, 534. Qurtubi, al-Câmiʿ II, 440; VII, 306; IX, 236. Kureši, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 576. Yahya b. Ebû Bekir el-Hanefî, Eṣîrü'l-melâḥide, Privatna biblioteka Bekira Topaloğlua itd. 75a-76b. Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 468. İbn Murtazâ, Mefâtîḥ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, br. 118, vr. 202b. İbn Taymiyye, İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl (u al-Fatâva'l-kübrâ, tom III), Kairo 1385/1965. Husein b. Muhammed es-Sem'ânî, Ḫizânetü'l-müftîn, TSMK, III. Ahmede, ne. 813, vr. 188a, 407a-b, 617b-618a. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Bejrut 1973., III, 159-403; IV, 3-117. a.mlf., İġāṣetü'l-lehfân, Kairo, ts. (Dârü'l-hadîs), II, 387-494. Safedî, el-Vâfî, II, 334. Alim b. Alâ el-Ensârî, el-Fetâva't-Tatarẖâniyye, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, br. 234-235, II, vr. 423b-434a. Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî, Kairo 1356/1937, XXIV, 73-94. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 378-390; IV, 201-202. Zerkeşî, el-Menṣûr fi'l-ḳavâʿid (Fâik Ahmed Mahmûd), Kuvajt 1402/1982, II, 93-105. İbn Hacer, Fetẖu'l-bârî (Hatîb), XII, 326-351. a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, IV, 348. Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kairo 1348. → Beirut, ts. (Dâru ihâi't-türâsi'l-Arabî), XXIV, 108-126. İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, str. 74. Kastallânî, İrşadü's-sârî, Bulak 1304-1306, X, 102-118. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (M. Mutîʿ el-Hâfız), Damask 1403/1983, str. 477-488 (prikaz, ostalo). Ebüssuûd Efendi, el-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, br. 223, v. 26b-27a, 53a-57a. el-Fatâva'l-Hindiyye, II, 254, 283; VI, 390-437. Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beirut 1405/1985, IV, 219-285. Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kairo 1357/1938, V, 206-208; VI, 138-140. a.mlf., Ḳaṭrü'l-velî, Kairo, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), str. 371-382 (prikaz, ostalo). İbn Âbidîn, Reddü'l-muẖtâr, IV, 244, 279; V, 93. Keşmîrî, Feyżü'l-bârî, Kairo 1357/1938, IV, 479-489. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695. J. Baz, Essai sur la fraude à la loi en droit musulman, Pariz 1938. Ferit H. Saymen, Varanje protiv zakona, Istanbul 1940. a.mlf., "Hile-i Şer'iyye", Hukukî Bilgiler Mecmuası, III/135, Istanbul 1941., str. 7376-7378 Abdüsselâm Zihnî, el-Ḥiyelü'l-maẖẓûr minhâ ve'l-meşrûʿ, Kairo 1946. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1366/1947, str. 417-434 (prikaz, ostalo). Vedad Sevig, Teorija prijevare u međunarodnom privatnom pravu, Istanbul 1950. Hâmide Topçuoğlu, Varanje protiv zakona, İzmit 1950. N. J. Coulson, Povijest islamskog prava, Edinburgh 1964., str. 139-142 (prikaz, ostalo). a.mlf., Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago 1969, str. 87-91 (prikaz, ostalo). M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî, Kairo 1387/1968, str. 82-89 (prikaz, ostalo). a.mlf., Buluġu'l-emânî, Kairo 1388/1969, str. 83. a.mlf., Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beirut 1401/1981, str. 177-179 (prikaz, ostalo). J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, str. 76-85 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Die arabische hijal Literatur", Isl., XV (1926), str. 211-232 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Fî Târîẖi'l-fıḳhi'l-İslâmî, II-III", el-Meşrıḳ, XXXIII/3-4, Bejrut 1935, str. 361-367, 547-556. a.mlf., "Notes sur la sociologie du droit musulman", RAfr., XCVI (1952), str. 322-329 (prikaz, ostalo). M. Abdülvehhâb Buhayrî, el-Ḥiyel fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kairo 1394/1974. M. Hadi Hussain – Abdul Hameed Kamali, Priroda islamske države, Karachi 1977., str. 119-130 (prikaz, ostalo). M. Tahir b. Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunis 1978., str. 108-120 (prikaz, ostalo). M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiẖu Belẖ mine'l-Ḥanefiyye, Bagdad 1978-79, II, 789-816. Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıḳhiyye ʿinde aṣḥâbi'l-ḥadîṯ fi'l-ḳarni'ṯ-ṯâliṯi'l-hijrî,

Kairo 1399/1979, str. 613-640 (prikaz, ostalo). Muhammed b. İbrâhim, el-Ḥiyelü'l-fıḳhiyye fi'l-muʿâmelâti'l-mâliyye, Tunis 1983. A. S. Tritton, Islamski kalam (prev. Mehmet Dağ), Ankara 1983., str. 58. M. Hişâm Burhânî, Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beirut 1406/1985, tip.mjesto.Hâdî Ahmed el-Hâdî, Eṣerü'l-bâʿiṣ ġayri'l-meşrûʿ fi'l-ʿuḳūd ve't-taṣarrufât: dirâse muḳārene (doktorska teza, 1985., Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü dâri'l- ulûm), al- Mektebetü'l-Merkeziyye, br. 4392, str. 391-461 (prikaz, ostalo) Bûtî, Ḍavâbitü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bejrut 1406/1986, str. 293-324 (prikaz, ostalo). M. Reşîd Rızâ, er-Riba ve'l-muʿâmelât fi'l-İslâm, Bejrut 1406/1986, str. 140-153 (prikaz, ostalo). M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi İbrâhîm en-Neḫaʿî, Beirut 1986, I, 535-536. Mustafa Baktır, Stanje nužde u islamskom pravu, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), str. 153-164 (prikaz, stručni). a.mlf., "Hile-i Şer'iyye u islamskom pravu", Islamic Research, str. 2, Ankara 1986., str. 71-89 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Neka razmatranja o Buharijevom Kitâbü'l-Hiyel u njegovom Sahihu", EAÜİFD, str. 10 (1991), str. 59-79 (prikaz, stručni). M. Şerîf er-Rahamûnî, er-Ruḫaṣü'l-fıḳhiyye ve's-sunnetü'n-nebeviyye, Tunis 1992., str. 602-616 (prikaz, ostalo). Mahmûd Abdürrahîm ed-Dîb, el-Ḥiyel fi'l-ḳānûni'l-medenî (doktorska teza, 1992., Câmiatü Ayni'ş-şems Külliyyetü'l-Hukūk), el-Mektebetü'l-Külliyye, br. 349/6. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Kütübün ḥaẕẕere minhe'l-ʿulemâʾ, Rijad 1415/1995, I, 179-197. Saffet Köse, Varanje zakona u islamskom pravu: Hile-i Şer'iyye, Istanbul 1996. a.mlf., "Different Transmissions Related to Sectarian Views", Journal of Islamic Social Sciences, III/1, Istanbul 1415/1995, str. 105-108 (prikaz, ostalo).Mir Siadat Ali Khan, "Muhamedanski zakoni protiv lihvarstva i kako se oni izbjegavaju," Journal of Comparative Legistation, II (1929), str. 233-244 (prikaz, ostalo). H. Lammens, "el-Ḥiyel ve'l-meḫâric", el-Meşriḳ, XXIX, Bejrut 1931., str. 641-646 (prikaz, ostalo). Abdullah el-Merâgī, "Isḳātü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye bi't-taḥâyüli memnûʿ", ME, XXVI/7 (1954), str. 373-377 (prikaz, ostalo). Abdul Hameed Kamali, "Kitab al-Hiyal u političkoj filozofiji ummeta", Iqbal Review, VII/3, Lahore 1966., str. 59-81 (prikaz, stručni). Hüseyin Halef el-Cübûrî, "el-Ḥiyel ve mevḳıfü'l-fuḳahâʾ minhâ", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V, Bagdad 1393/1973, str. 113-136 (prikaz, ostalo). Salih b. Fevzân, "er-Ribâ", Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, X, Riyad 1399, str. 235-274 (prikaz, ostalo). Abdullah b. Muhammed et-Tarîkī, "Ḥükmü beyʿi'l-ʿîne", Mecelletü'l-buḥûṯi'l-İslâmiyye, str. 14, Rijad 1405-1406/1985, str. 261-294 (prikaz, ostalo). Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, "Mevḳıfü'š-šerîʿati'l-İslâmiyye min nikâḥi't-taḥlîl", a.e., str. 15 (1406/1985-86), str. 139-171 (prikaz, ostalo). Muhammed el-Mes'ûdî, "el-Ḥiyel", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XVIII/71-72, Medina 1406, str. 97-168 (prikaz, ostalo). Şa'bân M. İsmâil, "Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ beyne'l-ilġā ve'l-iʿtibâr", Ḥavliyyetü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, str. 6, Devha 1408/1988, str. 317-326 (prikaz, ostalo).

Sijer, što u rečniku znači "stanje, situacija, ponašanje, administracija, način, kretanje, hodanje", množina je reči siret.

Autor:

AHMET JAMAN

Sijer, kao naziv i posebnog žanra u klasičnoj fikh literaturi i posebnog odeljka u fikhskoj sistematici, dobio je značenje pojma koji izražava celinu doktrinarnih pogleda na oblasti koja se danas nazivaju opšte državno i privatno državno pravo. Reč siret se negde u Kur'anu koristi u značenju "situacija" (Taha 20/21), au nekim predajama u hadiskim izvorima znači "stav, način ponašanja", (Dârimî, "Muḳaddime", 18; Musned, I, 75, 128). Pored toga, u nekim izrazima Hz.Božijeg Poslanika (s.a.v.s.) koji se citiraju u sijeri i historijskim izvorima, susret će se upotreba reči siret, koja će činiti osnovu termina sijer. Pošto su islamski pravnici izveli stav, politiku i pravni režim muslimanskog društva u njegovim odnosima sa nemuslimanskim društvom ili pojedincima, posebno ponašanje koje su usvojili Muhamed, a potom Hulefa-ji Rašidin, i način na koji su oni išli (sira), relevantne odredbe se takođe nazivaju sijer (Za neka objašnjenja koja povezuju leksička značenja reči sa karakterističnim osobinama subjekata sira, videti Ibn al-Humam, V, 435; Šehhate, str. 12-13). Ovaj pristup se zasniva na praksi državnog prava u islamskoj kulturi. Sadrži poruku da se zasniva na idealnom primeru kao što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.), te stoga na ovom polju treba da prevlada zakonitost, a ne dnevna politika i samovolja. Prema informacijama koje su dali izvori, reč sirah je koristio i sam Hz.Poslanik (s.a.v.s.) kao osnovu za ovo značenje izraza sijer. Na primer, da bi rešio međudržavni problem koji zahteva žestok sukob, prilikom slanja vojske pod komandom Abdurrahman b. Avf'a, rekao je: „O sine Avfov, drži zastavu! Borite se na Allah-ovom Teâlâ putu svi zajedno i borite se protiv onih koji ne vjeruju u Allaha Teâlâ. Ali nemojte izdati, ne kršite ugovor, ne mučite ljudsko telo nepoštovanjem i ne dirajte decu i žene. Ovo je Allah-ova Teâlâ naredba i lik Njegovog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) među vama" (Ibn Hišam, III-IV, 632). Ponovo, sledeća rečenica Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) vođi plemena Ekber b. Abdulkays'u koja uključuje odredbe o zakonu rata i mira, baca svetlo na pozadinu termina sijer: „... (članovi plemena) da dobiju svoj deo fejdana (džizju), vojska muslimana je odgovorna za obezbeđivanje pravde na suđenju i za pravičan tretman u odnosima (el-kasdu fi's-sireti), obavezujući za obe zajednice. Allah Teâlâ i Njegov Hz.Poslanik (s.a.v.s.) im svedoče", (Ibn Sa'd, I, 283). Slične upotrebe reči nalaze se i u prepisci Hz.Umera i Hz.Uthmana, (Taberi, III, 585; IV, 245).Od najranijih primera fikhske literature, termini kao što su džihad, danak, bogatstvo, plen (dobitak), a kasnije, kao što su siyâset-i şer'iyye* i ahkâm-ı sultâniyye*, korišteni su da obuhvataju isti sadržaj, ali su sveobuhvatniji. Sijer je uvek sačuvao svoj identitet kao gornji pojam. Na ovom bi mestu bilo prikladno istaći jedan detalj: Sa vremena na vreme, reči sijer ili siret se nalaze u podnaslovima nekih dela pod naslovom "Kitâbu'l-cihâd" ili u ovim odeljcima opštih knjiga o fikhu.

Međutim, u ovim upotrebama, na primer, u naslovima “Bâbu sîreti’l-imâmi’l-adl fî mâlillâh”, “Zikru ba‘dı mâ ruviye mine’s-sîreti fî mâlillâh” u delu malikijskog pravnika İbn Ebû Zeyd’a, (Kitâbu’l-Cihâd, str. 487, 497), ne misli se na sadržaj međunarodnog prava, već na korensko značenje reči. Postoji bliska veza između sijera i nauke o megāzî‘ju, koja se bavi pričama i događajima koja su osnova propisa o ovoj temi. Megazi, koji je množina reči magzat, što znači „Bitka i bojno polje, gnev“, postao je pravi naziv grane nauke i srodne literature koja se uglavnom bavi detaljima iz Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) života, posebno njegovim bitkama i serij‘ama.

(vidi SIYER i MEGAZI). (siyâset-i şer’iyye* - السياسة الشرعيّة - Ovlašćenje organa javne vlasti da donosi propise koji nisu u suprotnosti sa opštim načelima veroispovesti, posebno u oblasti javnog prava, i da u tim okvirima donosi praksu. Ahkâm-ı sultâniyye* - الأحكام السلطانية - Termin koji se u klasičnoj islamskoj pravnoj literaturi koristi za označavanje „pravila vezanih za upravljanje državom“.).).

Iako ne postoje tačne informacije o tome kada i od koga je izraz siyer prvi put korišten kao izraz fikha, neki historijski podaci ukazuju na to da se prestanak možda dogodio pod nadzorom Ebu Hanife sredinom II (VIII.) veka. Prema informacijama koje su dali mnogi slojevi i istorijski izvori nauke, Ebu Hanife je dao svojim učenicima da napišu knjigu pod nazivom es-Sijer u školi fikha u Kufi, a knjiga, koja je postala poznata pod ovim imenom, napisana je istim imenom, (na primer, videti İbn Hacer, Tevâli’t-teʾsîs, str. 153). Na osnovu takvih informacija, Muhammed Hamîdullah ima određenije mišljenje da je termin sijer prvi put upotrebio Ebu Hanifa u smislu „međunarodnog prava“, (Državna uprava u islamu, str. 43; videti i Kruse, Islamische Volkerrechtslehre, str 63). Iako postoje izuzeci, činjenica da pravnici Iraka i Damaska koriste termin sijer, dok drugi regionalni učenjaci koriste termin džihad kao poseban naziv za ovu oblast, ide u prilog Hamidullahovom mišljenju. Kada se pogleda razvojni tok srodne literature, vidi se da posebno hanefije među prvom grupom insistiraju na upotrebi reči sijer kao vrhunskog naslova. Očigledan je efekat istoimenih knjiga prvih imama mezheba na ovaj svesni izbor. Pojam sijer ima bogatstvo sadržaja koji obuhvata odredbe o gotovo svakoj dimenziji međuzajedničkih odnosa.U ovom širokom kontekstu, pored današnjih pitanja međunarodnog prava kao što su rat, mir, diplomatski odnosi, međunarodna trgovina, sukob zakona, pravo stranaca, kao i osobena struktura fikha, kao što je sporazum o zimetu, odnosi sa onima koji koji su se okrenuli od religije islama (otpadnici) i oni koji su se pobunili protiv legitimnog političkog autoriteta (bâgīler - Osoba koja se bunila u verskom i pravnom smislu naziva se bagī ili buntovnik.). Šemsuleimme es-Serahsi, jedan od vodećih pisaca Sijerove književnosti, daje dovoljno ideje u ovom trenutku: "U ovoj knjizi, koja se zove siyer jer objašnjava način na koji se muslimani odnose prema nemuslimanima, postoje odredbe koje se odnose na one koji su zapravo u ratu sa njima (ehl-i harb), one s kojima se sklapaju mirovni sporazumi kao muste'men ili dhimmi - zimmî (ehl-i ahd), otpadnike koji su najgori od nevernika jer su poricali nakon što su poverovali i pobunjenike (ehl-i bağy), koji su u bližem položaju od nemuslimana", (el-Mebsûṭ, X, 2). Iako imaju različite države i vlade, muslimani su nastojali da utvrde svoja prava i odgovornosti u odnosima sa drugima, odnosno nemuslimanima, pošto računanje muslimana kao jednog ummeta među sobom ne zahteva poseban pravni aranžman u njihovim međusobnim odnosima; prema tome, islamsko državno pravo je strukturirano, usredsređeno na nemuslimane. Osim toga, u okviru sijera se razmatraju i odredbe koje se odnose na one koji, kao pojedinci ili grupe, postaju neprijatelji ili borci Islamske zajednice.

Kao što se iz ovog opšteg okvira može razumeti, sijer obuhvata sva pitanja državnog prava posebno i uopšte, kao i pitanje plena, što je zapravo domaći pravni problem, ali koji je, prema doktrini, , smatra se da uzrokuje da ljudi gube svoje kvalifikacije kao zakonski zaštićeni članovi muslimanske zajednice, otpadništvom i pobunom, što se uglavnom tiče finansijskog prava. U tom pogledu, nisu tačni orijentalistički pristupi da u teoriji sira nema mesta miru, da se ona bavi samo ratnim pravom i da su ljudi kojima se bavi samo nemuslimani. Isto tako, tvrdnje da se tradicija sijera zasniva na ideologiji džihada, što znači sveti rat, koji predviđa kontinuirano širenje darul-islama protiv darul-harfe, koji se mora nastaviti sve dok svi narodi sveta postanu muslimani ili se potčine islamskoj dominaciji, (Hadduri, str. 45, 52-53, 144, str. 202; Schacht, str. 130; Kruse, Islamische Volkerrechtslehre, str. 9, 170) ne odražava istinu, (videti CIHAD; DARULHARP; DARULISLAM). Kako su konstatovali mnogi stručnjaci koji historiju međunarodnih odnosa posmatraju sa objektivne tačke gledišta, po prvi put u istoriji čovečanstva, pravo država je našlo priliku da ne samo utvrdi svoje principe, već i da se primenjuje, i kao rezultat toga, to je „musliman“ sa nezavisnim disciplinskim identitetom koji ne samo da muslimane već i nemuslimanske zajednice smatra subjektima prava“, (vidi, na primer, Crozat, str. 200-202; Sevig, str 33, Turnagil, str 26, Boisard, I/2 [1978], str 4). U doktrinarnom smislu, pravo država van islamskog sveta moglo se naći na Zapadu tek u XV i XVI. veka, štaviše, njegovi prvi osnivači kao što su Francisko Viktorija, Vaskez de Menčaka, Baltazar de Ajala, Fransisko Suarez, Alberiko Đentili i Hugo Grocijus (Crozat, I, 204; Merai, I, 24 i dalje; Turnagil, str. 27) to je nastalo u Španiji i Italiji, regionima u kojima je misao o Zapadu bacala svetlo na Zapad dugih niz godina kroz Andaluziju i Siciliju, (Yaman, str. 23-24; Wilson, XXXV/2 [1941], str. 205). Zaista, kada pogledamo istorijski razvoj državnog prava, islamski pravnici su u velikoj meri doprineli da ga učine univerzalnim, da ga spasu da ne bude predmet politike, da ga uzmu u delokrug jurisprudencije i konačno uvedu u održiv identitet. Pravo islamskih država ima kvalifikovaniji i realniji karakter od drugih pravnih sistema u smislu izvora, svrhe i sankcije. U ovom kontekstu, glavni izvori sijera su Kur'an i sunnet Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao i u domaćem pravu. Glavni pomoćni izvori u pitanjima sijera, u kojima praksa Hulefa-i Rašidina ima poseban značaj - pod uslovom da se ne kosi sa osnovnim principima i svrhama islama – su, sporazumi, stavovi stručnjaka pravnika, odnosno doktrine, običajne prakse u međunarodnim odnosima i principa reciprociteta. Autori, koji prave poređenja između doktrina prava naroda zasnovanih na zapadnoj misli, i sira, skreću pažnju na činjenicu tu da je, prema zapadnom svatanju, cilj pravila i propisa u ovoj oblasti da uravnoteže sukobe od interesa između država, dok sirah ima za cilj ostvarivanje pravde, zaštitu interesa čitavog čovečanstva i stvaranje ambijenta mira u kome je sloboda savesti dominantna. Tokom ovih poređenja, podseća se da savremenom međunarodnom pravu nedostaje moć sankcije (Merai, II, 375) i efekat duhovne sankcije, koji se napaja verovanjem da će ih Alah Teâlâ smatrati odgovornim na ahiretu, u obezbeđivanju je naglašena funkcionalnost pravila siraha, (Hadduri, str. 46-47; Kruse, JPHS, III/). 4 [1955], str. 233). Sledeća dva ajeta u Kur'anu sažimaju osnovnu filozofiju sire:

„ 8. Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični – (Korkut)

9. ali vam zabranjuje da prijateljujete sa onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sabi čine nepravdu. (Korkut), (el-Mumtahina 60/8-9).

Književnost.

Još uvek nisu doneti određeni zaključci o tome kada, gde i ko je započeo prvi kodifikacioni pokret u oblasti Sijer. Iako postoji deo pod nazivom "Kitâbu's-Siyer" u el-Mecmû, koji se pripisuje Zeyd b. Ali'ji, (el-Mecmûʿu'l-ḥadîṣî ve'l-fıḳhî, str. 238-244), na sistematiku fikh-hadisskih dela koja se ustalila mnogo kasnije. Sumnje koje proizilaze iz njegovog posedovanja još početkom II. (VIII.) veka, kao i i sumnje u njegovog pripovedača, jačaju ideju da ovo delo pripada kasnijim periodima, (vidi. el-MECMÛ'). Ponovo, iako neki zaidistički učenjaci kao što su Yahyâ b. Huseyin el-Bathânî i Ebû Abdullah el-Alevî kažu da je Muhammed en-Nefsuzzekiyye, koji je umro 145. (762.), napisao knjigu o siri, da je čak i hanefijska sijer literatura zasnovana na ovom delu (Rıdvân es-Seyyid, str. 171), ova tvrdnja još nije dokazana. Sa druge strane, u raznim izvorima ima preciznijih izjava da je prvi pokušaj prikupljanja imena sijer u oblasti međunarodnog prava bio u Ebu Hanifinoj Kufi medresi, (Šejbani, ulaz u publikaciju, str. 38, 55, 68. Hamidullah, Državna uprava u islamu, str. 43)., 65; Kruse, JPHS, III/4 [1955], str. 243).Šafijski učenjak Bejhaki takođe ima odlučnost koja se može razumeti u ovom pravcu, (İbn Hacer, Tevâli't-teʾsîs, str. 153). Prema njima, Ebu Hanifa je napisao knjigu pod nazivom es-Siyer svojim omiljenim učenicima, uključujući i svog sina Hamada, u ovoj su knjizi, takođe, spojene predaje, ovde se radilo o Resulullahovom (s.a.v.s.) putu u odnosima između država, koje je izvršio Abdullah b. Umer. Es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr, koji je među delima zâhiru'r-rivâye, koja se pripisuju Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ju, u suštini je delo koje odražava sirah kulturu Ebu Hanife. U stvari, među informacijama je da je on ovo delo preneo od samog Ebu Hanife, (Ebu Jusuf, uvod u publikaciju, str. 4; Kevseri, str. 62; Ebu Zehre, str. 241). Međutim, ova dva dela nisu stigla do današnjih dana. Tekst (Islamabad 1998) koji je objavio Mahmûd Ahmed Gāzî sa imenom Kitâbu's-Siyeri'ṣ-ṣaġīr je zapravo sijer odeljak el-Kafija, koji je sastavio Hâkim eş-Şehîd iz Šejbanijevih dela. Kao što se razume iz izjava Serahsija, jednog od hanefijskih učenjaka iz V. (XI.) veka, pomenuti es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr je označen u odeljku "Kitâbu's-Siyer" njegovog obimnog dela pod nazivom el-Mebsûṭ, (el-Mebsûṭ, X, 144).Ovi prvi proizvodi, pripisani Ebu Hanifi, verovatno su bili zasnovani na nekim pisanim tekstovima, kao i na usmenoj kulturi vezanoj za pripovedanje. Jer, neka deca ili unuci as'haba su ih citirali navodeći da su imali siyer-megāzî traktate nasleđene od svojih predaka. Abdullah b. Amr b. Âs'ov eṣ-Ṣaḥîfetu'ṣ-ṣâdıḳa, u koji su uvršteni hadisi od siyer-megazîja, zapisane su Berâ b. Âzib'ove predaje na istu temu, podrazumeva se da su as'habi Sa'd b. Ubâde, Alâ b. Hadramî i Humeyd imali knjige o megaziju, (Fajda, str. 360-361; Sezgin, GAS, I, 253; Abdulaziz ed-Duri, str. 20 i dalje). U stvari, to se može razumeti iz sledećih Ali b. Huseyin'ovih reči: „Kao što smo naučili suru iz Kur'ana, naučili smo i megazi Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.)", (Ibn Kethir, III, 242). Ponovno umnožavanje velike megazi knjige Hz.Uthman'ovog sina Ebân'a 701-702 godine za prestonaslednika Suleyman b. Abdulmelika, neki delovi Mûsâ b. Ukbe'a (um. 141/758), jačaju ideju da se Ebu Hanifa zasnivao na pisanim izvorima u njegovom el-Meġāzî'ju, koji je objavljen 1904. (nemački prevod, Eduard Sachau) i puna publikacija objavljena 1997, (Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik, Akādîr 1997). Čini se da je Ebu Hanife iskoristio sav ovaj materijal i proizveo prvi sira proizvod fikhske literature. Ova prva dela, koja odražavaju stavove Ebu Hanife, omogućila su da se u isto vreme napišu i druge knjige na ovu temu. Evzâî (um. 157/774) je napisao delo koje će kasnije biti nazvano Siyeru'l-Evzâʿî, uz tvrdnju da Iračanima nedostaje znanje o siyer-megāzî, a Ebu Jusuf je na to odgovorio svojim delom er-Redʿalâ siyeri'l-Evzâʿî, (Ebu'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357). Šafija, koji se kasnije pridružio diskusijama između dva mudžtehida, dodao je ova dela svom el-Ummu (VII, 333-368) sa naslovom "Siyeru'l-Evzâʿî", dodajući svoje preferencije.

Međutim, ovaj odeljak u El-Umu, u kojem strane razmatraju oko trideset pet pitanja u vezi sa plenom, strancima i ratnim pravom, zapravo je er-Red ʿalâ siyeri'l-Evzâʿî, koji je Šafija obogatio sa svojim sopstvenim stavovima, a ne knjiga sijera koju je napisao Evzai. U tom pogledu, čini se da je potrebno objašnjenje informaciji da najstarije delo sirah pripada Evzâî'ju i da je stiglo do današnjih dana, (Khadduri, s. 24; Şafak, s. 72; DİA, XI, 548). U stvari, Bejhaki je takođe otkrio ovu činjenicu dok je opisivao avanturu pisanja "Siyeru'l-Evzâʿî" u el-Um'u, (İbn Hacer, Tevâli't-teʾsîs, str. 153). Drugo delo koje se bavi razlikama u mišljenjima između Ebu Hanife i Evzai, ali koje nije opstalo do današnjih dana, jeste Mûsâ b. A'yen el-Cezerî (um. 177/793), Kitâbu İḫtilâfi'l-Evzâʿî i Ebî Ḥanîfe. Nakon ovih, u drugoj polovini II. (VIII.) veka, poznato je da su Sufyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes (İbn Ferhûn, I, 126) i Ebû İshak el-Fezârî pisali dela o sirah'u. Knjige Sevrî'e i Mâlik'a, među njima, nisu došle do danas. Međutim, Sevri'jeve stavove su uglavnom prenosili Abdurrezzâk es-San'ânî (el-Muṣannef) i İbn Cerîr et-Taberî (İḫtilâfu'l-fuḳahâʾ). Malikove stavove moguće je videti u njegovom drugom delu, el-Muvatta, u odeljku „Kitabu'l-Cihad" i u el-Mudevvenetu'l-kubra, koji je pripremljen pod nadzorom njegovog učenika Ibnu'l-Kasima. Kitâbu's-Siyer, koji je napisao Ebu Is'hak el-Fezari (um. 188/804 [?]), koji je takođe bio učenik Evzaija i Sevria, objavljen je na osnovu delimičnog primerka koji je preživeo do današnjih dana (Faruk Hamade , Bejrut 1987). Međutim, ova publikacija je bila ograničena na drugi džuz dela, koji je zapravo pet džuzova. Kitâbu'l-Cihâd, koji je napisao Abdullah b. Mubârek iste godine (Nezih Hammâd, Beyrut 1971), sadrži oko 260 predaja o vrlini džihada, nema pravnu karakteristiku.Najvažnije delo na tu temu, Kitâbu's-Siyeri'l-kebîr, napisano u II (VIII.) veku, napisao je Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. Delo koje je svojim sadržajem, uticajem i istorijskom vrednošću ostavilo traga u relevantnoj literaturi, a svom autoru steklo titulu osnivača međunarodnog prava, (Kruse, JPHS, III/4 [1955], str. 264; Yaman , str. 40; Tas, str. 46-47). Nije opstala do današnjih dana (vidi es-SIYERU'l-KEBIR).Iako je Şerḥu-Siyeri'l-kebîr koji je napisao Serahsî na ovo delo objavljen (I-IV, Haydarâbâd 1335-1336; I-III, Kairo 1957-1960, nepotpun; I-V, Kairo 1971), kao što je evidentno iz izjave pesnika (I, 251; IV, 1466; V, 1850) ne pokriva rad u celosti. es-Siyeru'ṣ-ṣaġīr i es-Siyeru'l-kebîr, za koje Leknevî kaže da ih je pročitao (el-Fevâʾidu'l-behiyye, str. 163), trebalo bi da budu napomene koje je napravio Serahsi. U ovom trenutku, treba napomenuti da je odeljak o sirah Šejbanijevog dela zâhiru'r-rivâye pod nazivom el-Aṣl, takođe poznat kao el-Mebsut, objavlen nezavisno pod imenom Kitâbu's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr, (Vidi bibl). Kitâbu's-Siyer, koji se pripisuje Ebû Suleymân el-Cûzcânî'ju (um. 200/816 [?]), jednom od Šejbanijevih učenika, koji je ispričao Ahmed b. Yahyâ od Šafije i rekao da je i Beyhakī učio, nije opstao do današnjih dana. Knjigu, za koju se kaže da je pripremljena na osnovu kompozicije u siri Ebû İshak el-Fezârî'ja, za koga je Šafija rekao da mu se veoma dopao (İbn Hacer, Tehẕîbu't-Tehẕîb, I, 152), trebalo bi da bude ovo poslednje delo. Iako je primetno kvantitativno smanjenje, literatura sira je nastavila dalje sa njenom preradom u III. (IX.) veku. Među delima koja pripadaju ovom periodu, jednog od prvih megazi pisaca, Vâkıdî (um. 207/823), Kitâbu's-Sîret (İbnu'n-Nedîm, str. 99), pronašao je u dvadeset poglavlja İbn Sahnûn'a, koji je zabeležio mezheb Malikija. Naročito se pominju njegov Kitâbu's-Siyer (Zehebî, XIII, 61; İbn Ferhûn, II, 171) i Kitâbu'l-Cihâd Ibn Ebû Âsım eş-Şeybânî'ja. Od prva dva dela koja do danas nisu preživela, onaj koji pripada Vâkıdîu izradio je Şâfiî, njegova kritika je uključena u el-Um'u (IV, 260-291) pod naslovom "Siyeru'l-Vâḳıdî.Objavljena knjiga İbn Ebû Âsım'a (Ebû Abdurrahman Musâid b. Suleyman er-Râşid el-Hamîd, Medine 1989) nema fikhski sadržaj. Treba napomenuti da su delovi Taberijevog obimnog dela pod nazivom İḫtilâfu'l-fuḳahâ, koji je umro početkom IV. (X.) veka objavljeni odvojeno pod naslovima Kitâbu'l-Cihâd i kitâbu'l-cizye ve aḥkâmi'l-muḥâribîn, (J. Schacht, Leiden 1933).

Ovo poslednje delo ima poseban značaj u smislu prenošenja stavova ne samo njegovog autora već i mnogih učenjaka koji su mu prethodili, kao što su en-Nehaî, Ṣa'bî, Hasan-ı Basrî, Evzâî i Ebû Sevr.Neki istraživači kažu da razlog zašto se subjekat više ne bavi samostalnim radovima kao ranije sa preokretom III. (IX.) veka leži u pauzi osvajanja, činjenici da su granice delimično fiksirane na istoku i zapadu i zato su faqihi više orijentisani ka domaćem pravu i administrativno-finansijskim poljima (Rıdvân es-Seyyid, str. 168), drugi impliciraju da je razlika u režimu i ideologiji vlada Emevî'ja i Abasida dovela do ovog rezultata, (Muhammed Hamidullah, Islamska Civilizacija, II/20 [1969], str. 26). Dotičnim komentarima može se dodati i efekat isticanja metode razmatranja pitanja fikha kao celine u okviru određene mezhebske discipline. Zaista, nakon faze mezhebizacije, koja je počela da se vidi od poslednje polovine II. veka, menâsik, vakıf, edebu'l-kādî, itd.Kao što se vidi u drugim oblastima, predmeti međunarodnog prava su takođe razmatrani nezavisno, osim nekih studija kao što su Serahsijev Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr i İbn Kayyim el-Cevziyye'ov Aḥkâmu ehli'z-zimme (Subhî es-Sâlih, Dımaşk 1961), razmatrani su u odeljcima "kitâbu's-siyer, kitâbu'l-cihâd, aḥkâmu'l-muhâribîn, kitâbu'l-cizye" opštih fikhskih dela. Danas se sirah nastavlja proučavati sa različitim dimenzijama u kontekstu međunarodnih odnosa i međunarodnog prava na različitim jezicima (vidi FIKIH [Literatura]).

Bibliografija

Tehẕîbu'l-luġa, "syr" čl. Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "syr" md. Lisânu'l-ʿArab, "syr" čl. Tehânevî, Keşşâf, I, 663. Musned, I, 75, 128. Zejd b. Ali, al-Mecmûʿu'l-ḥadîṯî ve'l-fiḳhî (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), San'a 1422/2002, str. 237-244 (prikaz, ostalo). Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ siyeri'l-Evzâ'î (nšr. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Kairo 1357., uvod publikacije, str. 1, 4. Muhammed b. Hasan al-Şeybânî, Kitâbu's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'l-Aṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karachi 1417, ulaz u publikaciju, mjesto red. Shafi'i, el-Um, Kairo 1961, IV, 260-291; VII, 333-368. Ibn Hišam, es-Sire2, III-IV, 632. Ibn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 283. Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 585; IV, 245. Ibn el-Nedim, al-Fihrist (Flügel), str. 99, 135. Ibn Ebu Zejd, Kitâbu'l-Cihâd min kitâbi'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Mathias von Bredow), Bejrut 1994., str. 487, 497. Edition Criticism of the Siyer Section of Kudûrî's Şerhu Muhtasari'l-Kerhi (Haz. Necmeddin Guney, magistarski rad, 2006), SU Institute of Social Sciences, str. 84-91 (prikaz, ostalo). Serahsi, el-Mebsûṭ, X, 2, 144. a.mlf., Sharhu's-Siyeri'l-kebir (nşr. Salahaddin al-Muneccid), Kairo 1958, I, 1,251; vidi također uvod publikacije (nşr. Abdulaziz Ahmed), IV, 1466; V, 1850. Zehebî, A'lâmu'n-nubelâʾ, XIII, 61. Ibn Kesir, el-Bidâye, III, 242. Kurejshi, el-Cevahiru'l-muḍıyye, Kairo 1993, III, 519. Ibn Ferhûn, ed-Dîbâcu'l-mü'heb, I, 126; II, 171. Ibn Hadžer, Tehẕîbu't-Tehẕîb, I, 152. a.mlf., Tevâli't-teʾsîs li-me'âlî Muḥammed b. İdris (nşr. Ebu'l-Fida Abdullah al-Kadi), Bejrut 1406/1986, str. 153, 156. İbnu'l-Humâm, Fethâ'l-ḳadîr, V, 435. Leknevî, al-Fevâʾidu'l-behiyye, str. 163. M. Zâhid Kevserî, Bulûşu'l-emânî, Kairo 1355, str. 62. Charles Crozat, Opće međunarodno pravo (tr. Edip Çelik), Istanbul 1950., str. 200-204 (prikaz, ostalo). Muhammed Şehhâte, Risâletu'l-cihâd (âlimiyye teza, 1954), Câmiatü'l-Ezher Kulliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn, str. 12-13 (prikaz, ostalo). Majid Khadduri, Rat i mir u zakonu islama, Baltimore 1955., r.c. Muammer Raşit Sevig, Opće međunarodno pravo, Istanbul 1958., str. 33. Seha L. Meray, Uvod u međunarodno pravo, Ankara 1965., I, 24 et al; II, 375. J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, str. 130. M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kairo 1977., str. 241. Ahmet Resit Turnagil, Islam i pravo naroda, Istanbul 1977., str. 26, 27. Ali Şafak, The Counseling of Islamic Law, Erzurum 1978, str. 72. Muhammed Hamîdullah, Državna uprava u islamu (tr. Kemal Kuşcu), Ankara 1979, turska. a.mlf., "Profesor Majid Khadduri's 'Law of Islamic States' (Shaybani's Siyer)" (tr. Yusuf Ziya Kavakcı), Islamic Civilization, II/20, Istanbul 1969, str. 26. H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, str. 9, 30, 63, 170. a.mlf., "Pojam Siyara", JPHS, I (1954), str. 16-25 (prikaz, stručni).

a.mlf., “The Foundation of Islamic International Jurisprudence”, a.e., III/4 (1955), str. 231-267 (prikaz, ostalo). Mustafa Benefit, “Prve studije autorskog prava na polju Siyera”, Prvi međunarodni simpozij o islamskim studijama, İzmir 1985., str. 357-366 (prikaz, ostalo). Sezgin, GAS, I, 253, 430-431. Abdulaziz ed-Dûrî, Baḥṯ fî neşʾeti ʿilmi't-târîḫ ʿinde'l-ʿArab, Bejrut 1993., str. 20 i sur. Rıdvân es-Sayyid, “Kutubu’s-siyer ve mesʾeletü dâreyi’l-ḥarb ve’s-silm”, et-Teşrîʿu’d-devlî fi’l-Islam (nşr. Fârûk Hamâde), Rabat 1997., str. 165-183 (prikaz, ostalo). Ahmet Yaman, Međunarodni odnosi u islamskom pravu, Ankara 1998, tur.ye. Osman b. Cum'a ed-Damiriyye, Uṣûlu'l-ʿalâḳāti'd-devliyye fî fiḳhi'l-İmâm Muḥammed b. al-Ḥasan el-Sheybani, Amman 1999., str. 235 i sur. Aydın Taş, Imam Muhammedovo razumijevanje prava (doktorska teza, 2003), Institut društvenih nauka EU, str. 46-47 (prikaz, ostalo). G. G. Wilson, “Grotius: Pravo rata i mira”, The American Journal of International Law, XXXV/2, Washington 1941., str. 205-226 (prikaz, ostalo). M. A. Boisard, “Vođenje neprijateljstava i zaštita žrtava oružanih sukoba u islamu”, HI, I/2 (1978), str. 3-17 (prikaz, stručni). a.mlf., “O vjerojatnom utjecaju islama na zapadno javno i međunarodno pravo”, IJMES, XI/4 (1980), str. 429-450 (prikaz, ostalo). M. Hinds, “el-Maghāzī”, EI2 (Eng.), V. 1161-1164.

(Samir: 22.12.2023).

Âm – العام - Izraz usul-i fikha, što znači "formulacija koja obuhvata sve pojedince bez izuzetka, u skladu sa rečnikom koji znači u jednoj upotrebi".

Reč am obuhvata sve pojedince uključene u rečnik bez ikakve razlike ili posebnog izraza. Uopštenost reči Kur'ana i Sunneta usko je povezana sa morfološkom i gramatičkom strukturom arapskog jezika, pošto pravila tog jezika određuju značenje reči. S‘hodno tome, reči sa rečima pepeo (svaki) i đemi (ceo) ili lam-ı ta'rif koje označavaju rod na početku, imena rodova, jednine sa elokvencijom, pitanja, mevsuli, nazivi uslova, neodređene (nekre) reči u negaciji rečenicama. Rreči i slične njima izražavaju opštost u arapskom jeziku. Na primer, reč "kupovina" (el-bey') u ajetu "Allah je učinio trgovinu halal i riba (kamatu) haram", (Sura El-Bekare, ajet 2/275) uključuje sve vrste kupovine. Trs. Irap – Arp. I‘rab. Reč irap na turskom znači „konjugacija arapskih reči u skladu sa pravilom“. ʿirab, koje potiče od arapskog korena ʿrb, preuzeto je od reči „tačna konjugacija arapskih reči“. Arapski je jezik koji je radoznao i koji se želi naučiti, posebno kod nas. Iz tog razloga, promene u jeziku i zvučnim događajima su među temama koje se često istražuju. U arapskom jeziku, završeci reči se menjaju prema mestu u rečenici ili prema predlogu koji im se dogodio. Ime ove promene je Irabska promena. Završeci imenica se uglavnom menjaju prema mestima u rečenici, a poznato je da se glagoli menjaju zbog predloga koji im se dešava. Ova promena je ili promena slova ili promena pravopisa.

Šta su Irabski primeri?

Postoje četiri vrste irab slučajeva: Sukun (o), kesreh (crtica, mala linija pod harfom), dakle: cezm, cer, nesb i ref. Ref je u obliku otre, nesb je superioran, cezm je cezim i cer je esre. Od njih, cer, nasb i ref pripadaju imenima. U imenima nema cezma. Glagoli imaju ref, cezm i nabs. U glagolima nema cer. (Oni koji su naučili elifsufaru i teđvid mogu ovo razumeti).

Müellif - Autor:

FERHAT KOCA

Muşkil – المشكل - Izraz usul-i fikha u bukvalnom smislu, u kome se značenje koje se njime misli može svatiti uz pomoć drugih dokaza ili kroz razmišljanje, zbog neprozirnosti njegovog pečata.Reč muşkil, koja potiče od iskal infinitiva, što u rečniku znači „ometati se, postati težak“ , kao termin fikhske metode, znači „reč u kojoj se značenje koje se time podrazumeva može razumeti samo ispitivanjem i razmišljanjem dokaza i znacima koji ga okružuju“. U klasifikaciji reči koju su napravili hanefijski učenjaci u okviru pravila o tumačenju ajeta, ona predstavlja jednu od kategorija reči u smislu zatvaranja. Iako postoje neke razlike, suštinu definicija muskila u prvim usul delima moguće je izraziti kao „reč koja teško dostiže značenje u kojem se propoveda u jeziku zbog suptilnosti u značenju ili ono šta onaj koji je koristi podrazumeva pod metaforom te ga razlikuje od sličnih bez ikakvih drugih dokaza ili dubokog razmišljanja“, (Debusi, str. 118; Pezdevi, I, 52-53; Šemsuleimme es-Serahsi, I, 168). Pezdevi je objasnio izvor ove teškoće praveći razliku kao „zbog zatvorenosti u značenju ili metafori“, (opš, vidi. TDV-Islam Ansiklopedisi).

Müellif - Autor:

HÜSEYİN ELMALI, ŞÜKRÜ ARSLAN

Garib – الغريب - Reč čije značenje nije lako razumeti jer se retko koristi.

Reč garib, koja potiče od arapskog korena garabet (gurbet - beskućništvo), nalazi se u rečniku „onaj koji je daleko od svoje domovine; jedinstvena i retka među sopstvenom vrstom; znači nepoznato, dvosmisleno i zatvoreno. Reči čije se značenje ne može saznati bez konsultovanja rečnika zbog njihove retke upotrebe nazivaju se garib, a ova situacija u reči ili reči naziva se garabat. Termini vahši, huši, šaz (množina šavaz), nadir (množina nevadir), šaride (množina šavarid), takođe se koriste u istim ili sličnim značenjima. Garib se i u književnokritičkim delima javlja kao izraz pohvale u smislu „zanimljivo, neuporedivo, jedinstveno, originalno“.

Takyîd – التقييد - Termin fikh metode u smislu ograničavanja apsolutne reči na uslove kao što su kvalifikacije, uslovi, vreme i mesto.

Muđmel – المجمل - Izraz usul-i fikh‘a u čijem doslovnom smislu se ne razume šta se misli osim ako nije dato objašnjenje od strane vlasnika reči.

Reč muđmel, koja je izvedena iz infinitiva od iđmal, u rečniku znači „nedetaljan prikaz, reč koja nije detaljno objašnjena, dvosmislena, zatvorena“. Prilikom utvrđivanja pravila u pogledu tumačenja ajeta u fikh metodi, formulacija je predmet razlikovanja sa različitih aspekata. U klasifikaciji hafi, muškil, muđmel, mutešabih koju su napravili hanefijski učenjaci u smislu neprozirnosti, muđmel je termin koji ukazuje na značenje čije se značenje ne razume osim ako vlasnik reči (muđmil) ne da objašnjenje (Za definiciju primere u hanefijskoj metodologiji, videti Pezdevi, I, 54; Šemsuleimme es-Serahsi, I, 168). (Za reč mutešabih opš, vidi (-II-) Enciklopedija islama str. 479).

Mukayyed – المقيّد - Termin fikh metode u smislu reči koja označava neodređenu osobu ili pojedince te beleži se pridevom.

Hafî - Izraz usul-i fikh u smislu reči, iako je njegovo značenje jasno, ali iz spoljašnjeg razloga, on je nejasan za neke pojedince u njegovom obimu.

Müellif - Autor:

SALİM ÖĞÜT

Usul-i fikh učenjaci su ispitivali reči Kur'ana i Sunneta, koji su dva glavna izvora islamskog prava, u smislu jezičkih pravila, i s'hodno tome, napravili su metodološke klasifikacije iz različitih perspektiva o vezi između formulacije i značenje i ukazivanje na sud reči. Jedna od njih je klasifikacija napravljena prema stepenu nejasnosti (hafa) značenja reči. Prema izučavaocima Fukaha (hanefijske) metode, reč je podeljena na četiri dela, od manje zatvorene do zatvorenije u smislu zatvorenosti, kao što su hafi, muškil, muđmel i mutešabih, respektivno. Među njima, hafi je reč koja ima jasno značenje kao reč, ali se zatvara u odnosu na jednu ili neke od pojedinaca koji će verovatno biti uključeni u nju, (opš, vidi TDV-Islam Ansiklopedisi).

Nâfi' – النافع - Jedno od Allah-ovih imena (esma-i husna).

Müellif - Autor:

BEKİR TOPALOĞLU

Reč nafi', koja potiče od korena naf' što znači "dati korist" u rečniku, znači "korisno". Kada se pripisuje Allahu Te'ala, znači „onaj koji daje dobre i korisne stvari svakom stvorenju koje požeLi" (Ragıb el-Isfahani, el-Mufredat; Ibnu'l-Esir, en-Nihaye). „Ko može učiniti bilo šta protiv Allaha Te'ala ako On Te'ala želi da vam se nanese šteta ili da imate koristi?" U ajetu koji prevodi (el-Fet'h 48/11), koncepti darr i nef' se pripisuju božanskoj suštini kroz atribut volje.

Koncepti naf' i darr su nefied od idola sa glagolskim obrascima u sedam ajeta i u obliku nef' darr u pet ajeta, te se navodi da su ti atributi u ličnosti Allaha Te'ala, koji je dostojan obožavanja. Pored toga, u rečenicama koje sadrže reči durr, riđz i azap, koje su bliske jedna drugoj po značenju u više od deset ajeta, sadržaj koncepta nef' se pripisuje Allahu Te'ala u kontekstu njihovog eliminisanja, (M. F. Abdulbaki , al-Mu'cem), (Za reč nâfi' -النافع opš, vidi TDV-Islam Ansiklopedisi).

Durr - Slabost. Da i dalje bude nevaljao.

Ricz - Kazna, zabluda. „Materijalna i moralna prljavština". Ne klanjajte se idolima.

Tru.Azab. Arap. Adhab – العذاب - Božanska kazna koja se daje onima koji ne poznaju Allaha Te'ala ili koji ne slušaju Njegove Te'ala naredbe, na ovom i na onom svetu.

(Za ove reči opš, vidi TDV-Islam Ansiklopedisi).

muđmel – المجمل - Izraz usul-i fikha u čijem doslovnom smislu se ne razume šta se misli osim ako nije dato objašnjenje od strane vlasnika reči.

Müellif - Autor:

FERHAT KOCA

Reč muđmel, koja je izvedena iz infinitiva od iđmal, u rečniku znači „nedetaljan prikaz, reč koja nije detaljno objašnjena, dvosmislena, zatvorena“. Prilikom utvrđivanja pravila u pogledu tumačenja ajeta u metodi fikha, formulacija je predmet razlikovanja sa različitih aspekata.

U klasifikaciji hafi, müşkil, mucmel, muteşabih koju su napravili hanefijski učenjaci u smislu nejasnosti, muđmel je termin koji ukazuje na značenje reči koja se ne može razumeti osim ako nije dato objašnjenje od vlasnika reči (muđmil). es-Serahsi, I, 168)., (Za ove reči opš, vidi TDV-Islam Ansiklopedisi).

Merfû – المرفوع - Izraz hadisa u smislu reči i habera (vesti, hadisa) koji se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.).

Müellif - Autor:

ABDULLAH AYDINLI

Reč merfu' u rečniku je ism-i mef'ul od infinitiva ref', što znači "uzdići se, podići". Reč ref' se koristi u značenju "pripisivanje reči ili habera (vesti, hadis) nekome" od ranih vremena (Musnad, V, 153; Muslim, "Iman", 312, "Aharet", 87; Abdurrezzak es-San'ani, IX , 290), termin dobija značenje „pripisivanja reči ili vesti Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.)” (Muslim, „Ašribe”, 77). Čak i ako nema razlike između toga da li priča koja se zove merfu ima potvrdu ili je sahi (autentična) ili izmišljena, kada se glasina zove merfu, definitivno se navodi da pripada Hz.Poslaniku (s.a.v.s.).

Mevkūf – الموقوف - Termin hadisa u smislu reči i dela as‘haba.

Müellif - Autor:

ABDULLAH AYDINLI

U rečniku „posvetiti; stajati, zaustaviti; Mavkuf, imenica izvedena iz korena temelja, što znači „zaustaviti“, „Stop-prestani; znači „zaustavljeno“. Definiše se kao termin kao "zaustavljanje isnada kod as‘haba pre nego što stigne do Hz.Poslanika (s.a.v.s.)" i ovaj naziv je dat predajama o rečima, postupcima i odobrenjima as‘haba. S‘hodno tome, postoje kazivanja koje je ispričao pripovedač koji je rekao: „Tako-i-tako, rekao je as‘hab, on je to uradio, nije progovorio kada se ovako nešto desilo pored njega“. Međutim, o memorandumima pratilaca izneta su različita mišljenja te je rečeno da oni neće biti obuhvaćeni memorandumom. Termin mevkuf se ponekad koristi u smislu „hadisa za koji se ne može proceniti da je prihvaćen ili odbačen“, a ponekad za reči tabiina i učenjaka koji su živeli u kasnijim periodima, kao „Haza mevkufun ale'z- Zuhri" (Ova vest se pripisuje Ibn Šihabu ez-Zuhriju). usvojen je oblik izražavanja (Ibnu's-Salah, str. 46). Neki od šafijskih učenjaka i horasanskih učenjaka koristili su reč rad umesto mevkuf. Ebu Davud je na jednom mestu upotrebio reč „maksur“ u svom el-Sunanu („Salat“, 212), ali ovaj izraz nije postao široko rasprostranjen. Reči i stavovi as‘haba se generalno izražavaju kao „kavlu fulan“ pominjanjem imena as‘haba u izvorima, (videti SAHABI KAVLI). Termin Mevkuf II. (VIII.) veka, korišćen je kao rečnik, a njegova upotreba kao pojma bila je, razume se, široko rasprostranjena u III (IX.) veku.

Mevkūf – الموقوف - Ugovor čije su odredbe suspendovane zbog nedostatka ovlašćenja ili postojanja prava trećih lica.

Müellif - Autor:

H. YUNUS APAYDIN

U rečniku „stajati; Reč mevkuf, koja potiče od korena vakuf koji znači „zaustaviti“ i znači „zaustavljen, obustavljen“, koristi se u značenjima „hadis čije delo nije stiglo do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te je ostalo sa as‘habima“, kao i „posvećena imovina“, za razliku od ugašenih hanefijskih i malikijskih doktrina, te prava trećih lica, itd., koja su suspendovana iz razloga kao što su prava trećih lica, te ne mogu da dovedu do realizacije njihovih odredbi.

Munkatı‘ – المنقطع - Termin (izraz) koji označava hadis koji se prenosi preskakanjem jednog ili više prenosilaca u delu dokumenta koji dolazi posle as‘haba.

Müellif - Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izvedeno iz „infi'al“ oblika korena kat, što znači „rezati“ u rečniku i „rezati. Bilo je kontroverzi oko značenja termina reči munkatı', što znači „otkinuti“, te su izvedene različite definicije. U prva tri veka mukadiminskog perioda, kada terminologija još nije bila ustaljena, ovaj termin se koristio u smislu „izveštaja koji se međusobno ne isključuje“. Izgovaranje imama Šafija 'munkati' mursel predajama i predajama čiji su pripovedači pali u njegovoj knjizi, na to ukazuje. Činjenica da su učenjaci kao što je Tirmizi i Ali b. Medini, opisuju predaju koja je pala kao 'munkati' ("Salat", 149; el-ʿilel, str. 67-68), otkriva da su mukadimi prihvatili ovaj izraz u smislu "bilo koje vrste pripovedanja". sa prekidom u svojoj knjizi“. U stvari, Ibn Abdulbar, jedan od Muhadisa iz V. (XI.) veka, prihvatao je svaku nepotkrijepljenu predaju, bilo da se pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) ili nekom drugom, kao munkat (et-Temhid, I, 21). Iz ovih upotreba i opisa se razume da su muhadisi iz perioda muhadidina izražavali vrste predaja kao što su mursel, mu'dal i muallak, koji potiču iz inkita u senedu, rečju munkati'. Upotreba munkat‘a u značenju "maktu" (reči i radnje tabiin i tebeu't-tabiina) od strane Berdiđija, jednog od proučavalaca hadisa III (IX.) veka, kritikovana je od strane hadiskih učenjaka (Nevevi, str 84).

1). Purista- pripadnik Purizma - Jezični purizam - Jezični ili jezički purizam (lat. purus - čist), jezično ili jezičko čistunstvo, odnosno čistunstvo u jeziku djelatnost je u težnji da se književni jezik, osobito njegov rječnik, približi idealu čistoće tako da se odstranjuju usvojene internacionalne riječi ili riječi iz jezika prema kojima je purizam upravljen u nekom vremenu.

Jezični purizam i nacionalizam

Hrvatska lingvistkinja Snježana Kordić u svom kapitalnom delu Jezik i nacionalizam opisuje brojne veze između jezičnog purizma i nacionalizma. Ona podsjeća da »etničko čišćenje se uvijek prvo odvija u glavama, tj. na području jezika i simbola«. U historijskom osvrtu govori o ulozi purizma u doba nacističke Njemačke, kada je takva »jezična politika bila glavni dio oblikovanja identiteta Rajha«. U nastavku prikazuje strategije purista u Hrvatskoj i razotkriva da je tvrdnja o propadanju jezika mit, i dokazuje da jezični purizam i propisivanje, nametanje i zabranjivanje jezičnih oblika, nemaju uporište u znanosti o jeziku, jer je lingvistika deskriptivna (opisujuća), a ne preskriptivna (propisujuća) znanost.

Kelala; To je ime koje se daje osobi koja nema oca (čiji je otac umro pre njega – bez dece i bez oca)...

(Fırka-ı Naciye - frakcija Nađiie* - Zajednica koja prihvata islamsko verovanje u njegovom najjasnijem i najčvršćem obliku. Ovaj idiom je imenička fraza koja se sastoji od dve reči. Za reč sekta, koja je prvo ime kompozicije, vidi. „Firak-i Dalle". Reč Naciie je izvedena od reči Necat i znači spasenje, spasenje, prosperitet i sreću i postizanje nade.

U tom slučaju, Fırka-ı Naciie označava zajednicu, grupu koja je postigla spas, oslobođena svih vrsta muka na ahiretu, i njihovo spasenje i spasenje. Drugim rečima, Fırka-ı Naciie je onaj koji prihvata i odobrava odredbe Kur'ana i poštuje ih, Velika zajednica koja ide putem Hz.Poslanika i njegovih velikih as'haba znači zajednicu.

U hadisu koji se prenosi od Ebu Hurejre, Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je rekao: „.... Moj ummet će biti podeljen na sedamdeset tri sekte i sedamdeset dve sekte osim frakcija koje su postigle spasenje (Fırka-i Naciie) otići će u pakao". Pored toga, u nastavku ovakvih hadisa, kada su as'habi pitali za stranku Naciie, Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je opisao Fırka-i Naciie: „Oni su ti koji slede put kojim ja hodam i put mojih drugova koji me slede na ovom putu". opisao je.

Ovde su oni koji su sledili put as'haba Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), našeg voljenog Hz.Poslanika (s.a.v.s.), zvali Ehl-i Sunne ve'l-Đemaat, što znači „Sunnet i članovi zajednice." To treba svatiti kao veliku zajednicu. koja usvaja i prihvata stavove većine, odnosno velike zajednice muslimana, koji slede Kur'an i njegov direktni put i sunnet prenošen jezikom svog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i as'haba.

Sa stanovišta svog verovanja, Gazalı sabire principe ovog pravog puta, puta koji vodi ka spasenju, u sledeće tri uredbe: 1.) Verovanje u Alaha Teâlâ,

2.) Verovanje u poslanstvo, koje uključuje verovanje u meleke (anđele) i knjige,

3.) U ahiret.Vera (Imam-i Ghazali, Faisalu't-Tefrika, Egipat 1325, str.15).

Jer, naš Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao da će osoba koja veruje u ove principe imati koristi od blagoslova ove religije kao musliman i da će postati vernik. U mnogim ajetima Kur'ana ovo je pravi put te je ovaj put istaknut da je to put Hz.Poslanika (s.a.v.s.):

لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّ

كَثِيرًا ﴿٢١﴾

21. Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onome svijetu, i koji često Allaha spominje. (Korkut), (el-Ahzab), 33/21).

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ

وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ

وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾

7. Plijen od stanovnika sela i gradova koji Allah Poslaniku Svome daruje pripada: Allahu i Poslaniku njegovu, i bližnjim njegovim, i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima – da ne bi prelazilo iz ruku u ruke bogataša vaših; ono što vam Poslanik kao nagradu da to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite; i bojte se Allaha jer Allah, zaista, strahovito kažnjava -, (Korkut), (el-Hašr, 59/7).

فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى

مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾

50. Pa ako ti se ne odazovu, onda znaj da se oni povode jedino za strastima svojim. A zar je iko gore zalutao od onoga koji slijedi strast svoju, a ne Allahovu uputu? Allah, doista, neće ukazati na Pravi put narodu koji sam sebi nepravdu čini. (Korkut), (el. -Kasas, 28/50).

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ

رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾

.

31 Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti i grijehe vam oprostiti!" - A Allah prašta i samilostan je. (Korkut), (Ali- Imran, 3/31).

Fırka-ı Naciie ili Ehl-il-Sunneh, za koji je dnas prihvaćeno da ide najtačnijim putem u oblasti vere, kao što je to kroz istoriju islama i okupljalo većinu muslimana u svojim nedrima, prema Abdulkahiru el-Bagdadiju (um. 429/1037), jednom od velikih učenjaka istorije sekti, iz zajednice je formirano sledećih osam klasa:

1- Kelam učenjaci koji ne upadaju u greške Ehl-i Bid'ata i ne misle kao Rafidije, Haridžiti, Đehmiiia, Neđđarijje i druge izopačene sekte, i slede put Sifatijje,

2- Jedni od imama fikha koji pripadaju i re'y i hadiskoj grupi, i usu'd-dini, Sıfati(osobine) Allaha Teâlâ i Njegovoj predvečnosti; učenjaci fikha, koji se sastoje od vernika kako veruju u Njegove Teâlâ osobine,

3- Muhadisi koji imaju informacije o sahi-haber (autentičnim vestima (hadisima) od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i putevima sunneta koji mogu razlikovati sahi (autentičnim) od zaif (slabih),

4- Učenjaci koji poznaju mnoge stvari o književnosti, gramatici i sintaksi,

5- Načini čitanja Kur'ana i načini objašnjavanja ajeta iz Kur'ana, te mufessiri (komentatori) i kiraet (recitatori) imami koji imaju opširno znanje o njihovim tumačenjima u skladu sa pravcem ehli sunneta, osim tumačenja izopačenih članova sekte,

6- Sufijski asketi,

7- muslimanski, herojski mudžahidi koji čuvaju nevernike i bore se protiv muslimanskih neprijatelja na granicama muslimana,

8- Zajednice koje se sastoje od ljudi i masa gradova i zemalja u kojima se širi verovanje ehli sunneta te gde je njihovo ponašanje dominantno, (Abdulkahir Bagdadi, El-Fark Beyn'il-Fırak, str.289/292).

Principi na kojima su ehli sunnet i džemat ujedinjeni:

Većina Sunneta i ljudi Zajednice su se složili oko određenih principa iz principa religije. Poznavanje istine svakog od ovih stubova religije je obavezno za svaku pametnu osobu koja je dostigla pubertet. Prema el-Bagdadiju, svaki rukn ima ogranke, a u njihovim ograncima postoje pitanja o kojima ehli sunnet ima jedinstven stav:

1- Univerzum se ne sastoji od zabluda i iluzija, on ima svoje postojanje i istinu. Čovek je sposoban da upozna ovaj univerzum i da, takođe, stekne znanje.

2- Univerzum je nešto što je stvoreno u svim svojim detaljima. Mora da ima samo jednog tvorca.

3- Allah dželle-šanuhu ima predvečne osobine koje su neodvojive od Njegove dželle-šanuhu suštine.

4- Njegova dželle-šanuhu imena, kvalitete, pravda i mudrost, uslov su Njegove dželle-šanuhu prirode te ih je potrebno poznavati.

5- Allah dželle-šanuhu ima Pejgambere i Poslanike (a.s.), te je potrebno znati njihova čuda.

6- Sticanje znanja o odredbama Svemogućeg Allaha u vezi sa naredbama i zabranama i ponudom (odgovornost). Odnosno, prihvatiti i afirmisati pet stubova koji su izgrađeni na islamu, a to su: Verovanje da nema boga osim Allaha dželle-šanuhu i Svedočenje da je Hz.Muhamed (s.a.v.s.) Allah-ov dželle-šanuhu poslanik, namaz, davanje zekata, post u mesecu Ramazanu i hodočašće (Hađđ) u Kabu.

7- Verovanje u postojanje Ahireta, gdje će ljudi biti oživleni nakon smrti, te u stvari kao što su oživlenje, pitanja, određivanja, vaga, Đennet i Đehennem (Pakao), koji se nazivaju pomoćnim zgradama ovog carstva,

8- Znati da će vernici videti Allaha Teâlâ na onom svetu,

9- Znati da je sudbina istinita, ali da sluge nisu obavezne da rade svoj posao.

10- Znati da je Allaho-va Teâlâ reč drevna, ali da se ne sastoji od glasova i slova.

Kao što se vidi, svi ovi i slična verovanja su tačke oko kojih se većina Firka-i Nađiie, odnosno ehli sunneta, složila i ujedinila. Pored toga, svaki od ovih principa je zasnovan na muhkam ajetima Kur'ana. Zasnovan je na autentičnim hadisima Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U tom pogledu, Fırka-Nađiie znaju Allah-ove Teâlâ naredbe te ih ispunjavaju, razumu njegove zabrane i kloni ih se. Ovo ime je uzela jer je nastavila da napreduje na pravom putu na koji je ukazao Hz.Poslanik (s.a.v.s.), odnosno velika zajednica, te je postigla spasenje. Prema zajednicama u prvom periodu, Fırka-ı Nađije su formirali Selefiije, Ehl-i Sunnet-i Amme, Maturidije i Eš'arije, koji se zovu Ehl-i Sunnet-i Hasse. (Za opširne informacije videti Ahmed b. Hanbel, Musned, II, str.332; Ebu Davud, Sunen, II, str.259; Ibn Mađe, Sunen, II, str.479; Gazali, Ihya', I, str. 179; Satibi, Muvafakat, IV, 48-52; Teftazani, Serhu'l-Makarıd, II, str.199; Abdulkahir Bagdadi, el-Fark Beyne'l-Firak, Razlike između sekti, Ruski prevod: doc. 289-335; Es'ari, Makalat, 277-284).

Cihad TUNÇ

Vasıf (Klasifikacija) - Što kvalifikacija znači?

Riječ kvalifikacija često se koristi u oglasima za posao. Budući da riječ kvalifikacija ima značenja kao što su kvaliteta i svojstvo. Također se definira kao stvari koje služe za razlikovanje pojedinca ili objekta od drugih.

Vasıfsız (Nekvalifikovan) - Koga nazivaju nekvalificiranim?

Riječ nekvalificiran također se često koristi u oglasima za posao. Značenje riječi je bezuvjetno.

Nekra: Imenice koje označavaju neodređeno lice ili nešto što je nejasno kada se kaže, o kome se ili o čemu govori.

Na primjer, kada kažemo مُدَرِّسٌ, mislimo na bilo kojeg učitelja. To jest, s riječju مُدَرِّسٌ; poznato je da je osoba o kojoj govorimo učitelj; međutim, podaci kao što su njegovo ime, odakle je i koliko ima godina nisu poznati.

Općenito, nekra imenice uzimaju tenvin na kraju i ne uzimaju prefiks elif-lam (ال), što se naziva receptom slova-i. Za one koji govore engleski; U arapskom, nekra se odnosi na imenice koje se koriste s "a, an" (izgovara se e, en) u engleskom jeziku. Za trenutak ćemo se pozabaviti temom nekra u usporedbi s marifeom. Na taj će se način tema u potpunosti razumjeti.

Marife: Marife je suprotnost nekri. To su imenice koje označavaju određenu osobu ili stvar, a kada se kaže, u potpunosti se razumije na koga ili na što se odnosi. Opet za one koji govore engleski; Marifa na arapskom je kao imenica koja se koristi s "the" na engleskom.

Na primjer, kada kažemo مُدَرِّسٌ, mislimo na bilo kojeg učitelja; Kada kažemo اَلْمُدَرِّسُ, odnosno kada riječ izrazimo kao marife sa sufiksom elif-lam, mislimo na poznatog i poznatog učitelja. Kako se riječ nekra pretvara u marife sa sufiksom Elif-lam objasnit ćemo na primjerima.

U ovom dijelu naše lekcije obradit ćemo imena koja su genijalna. Kada se nauče marifetska imena, potpuno će se razumjeti i imena koja su nekra. U arapskom jeziku postoji 6 različitih imenica marifa. Drugim riječima: 6 vrsta riječi je prihvaćeno kao marifa. Ispitajmo sada ovih šest različitih vrsta marife s primjerima:

Prvo od imena sa marifom je sljedeće: Imena sa slovom elif-lam (ال) na početku, koja se naziva slovo-i recept, su marife. U isto vrijeme, način da se proslavi nekra ingenuity je staviti ovaj nakit na glavu. Tanvin na kraju imenice koja ima prefiks alif-lam sufiksa spada u jednu radnju.

Na primjer, kada kažemo طَبِيبٌ, mislimo na bilo kojeg liječnika. Ova riječ je nekra. Da bi ova riječ bila marife, stavlja se prefiks elif-lam, a tanvin na kraju se svodi na jednu radnju. Na taj način se riječ طَبِيبٌ pretvara u اَلطَبِيبُ i predstavlja poznatog doktora.

Opet, riječ قَلَمٌ je nekra. Nepoznato se odnosi na bilo koju stavku koja nije specifična. Da bi ova nekra riječ bila marife, dodaje joj se nastavak elif-lam i njeno posljednje slovo se svodi na jedno. U ovom slučaju, riječ قَلَمٌ pretvara se u اَلْقَلَمُ; a odnosi se na stvar koja je poznata i evidentna. Što više primjera, to će se bolje razumjeti.

Na primjer, riječ كِتَابٌ je nekra. Nepoznato se odnosi na bilo koju knjigu koja nije specifična. Da bi ova nekra riječ bila marife, dodaje joj se nastavak elif-lam i njeno posljednje slovo se svodi na jedno. U ovom slučaju, riječ كِتَابٌ pretvara se u اَلْكِتَابُ; a odnosi se na poznatu i evidentnu knjigu.

Opet, riječ بَيْتٌ je nekra. Odnosi se na bilo koju kuću koja je nepoznata i neodređena. Da bi ova nekra riječ bila marife, dodaje joj se nastavak elif-lam i njeno posljednje slovo se svodi na jedno. U ovom slučaju, riječ بَيْتٌ pretvara se u اَلْبَيْتُ; a odnosi se na poznatu i očitu kuću. Pogledajmo sada usporedno kako se neke nekra riječi pretvaraju u marifa:

Nekra	Marife
قَاتِلٌ	اَلْقَاتِلُ
مُعَلِّمٌ	اَلْمُعَلِّمُ
مَدْرَسَةٌ	اَلْمَدْرَسَةُ

قَاتِلٌ Nepoznati i neodređeni ubojica; اَلْقَاتِلُ Poznati i sigurni ubojica;

مُعَلِّمٌ Nepoznat i nesiguran učitelj; اَلْمُعَلِّمُ Učitelj koji je poznat i siguran;

مَدْرَسَةٌ Nepoznata i neizvjesna škola; اَلْمَدْرَسَةُ Škola poznata i specifična;

رَجُلٌ Nepoznat i nesiguran čovjek; اَلرَّجُلُ Čovjek koji je poznat i siguran;

بَابٌ Nepoznata i neizvjesna vrata; اَلْبَابُ Poznata i specifična vrata... i na kraju:

وَلَدٌ Nepoznato i neodređeno dijete; اَلْوَلَدُ Dijete poznato i sigurno...

Moguće je umnožiti primjere. Zadovoljni smo s ovoliko primjera, nadajući se da je problem shvaćen. Ako ponovimo ovaj članak još jednom bez zatvaranja: Imena sa sufiksom elif-lam (ال), koji se naziva slovo-i recept, su marifa. U isto vrijeme, način da se proslavi nekra ingenuity je staviti ovaj nakit na glavu. Tanvin na kraju imenice koja ima prefiks alif-lam sufiksa spada u jednu radnju. Sada prijeđimo na drugo od genijalnih imena:

Drugo od imena koja su marifa je ovo: Sva posebna imena koja se zovu carstvo smatraju se marifama. Vlastita imena, bilo da se radi o ljudskom imenu, imenu grada ili imenu bilo kojeg entiteta, smatraju se marifama.

Na primjer, ljudska imena kao što su زَيْنَبُ ، عَلِيٌّ morf ، مُحَمَّدٌ su marifa. Opet, imena gradova i zemalja, kao što je تُرْكِيَا ، سُورِيَا ، إِسْتَانْبُولُ ، مَكِةُ, također su marifa. Opet, imena koja dajemo bićima, kao što je ime قِطْمِيرٌ koje se pridaje psu, spadaju među genijalna imena. Ako opet ponovimo: Sva vlastita imena su prihvaćena kao marifa. Vlastita imena, bilo da se radi o ljudskom imenu, imenu grada ili imenu bilo kojeg entiteta, su domišljatost.

Treća od imenica su zamjenice. Zamjenice: riječi koje zauzimaju mjesto imenice. Tema zamjenica bit će detaljnije obrađena kasnije. Jedino što ovdje trebamo znati je da se zamjenice prihvaćaju kao marife. Zato što zamjenice zauzimaju mjesto određene imenice i koriste se umjesto određene imenice.

Na primjer, هُوَ; أَنَا znači "on" za makakker; أَنْتَ u značenju makker vas; Zamjenice poput نَحْنُ u značenju mi se smatraju marifama. Tema zamjenica bit će detaljnije obrađena pod posebnim naslovom. Ovdje nije predmet zamjenica; Govorimo o tome da su zamjenice genijalne. Iz tog razloga ne otvaramo prozor na temu zamjenica i ne ulazimo u tu temu. Jedina informacija koju trebamo naučiti u ovom naslovu je ova: zamjenice su marifa; jer zamjenice zauzimaju mjesto određene imenice.

Četvrta imena koja su domišljatost su imena znakova. Imena znakova: riječi koje se koriste za označavanje. Tema naziva znakova bit će detaljnije obrađena u budućnosti. Budući da je naša tema trenutno marife-nekra, zanima nas samo ona strana imena znakova koja je vezana za našu temu. Aspekt naše teme je da se imena znakova prihvaćaju kao domišljatost. Da, imena znakova su trikovi; jer znakovna imena također zauzimaju mjesto određenog imena i koriste se umjesto određenog imena.

Na primjer, هؤُلاَءِ znači "ovi"; أُولئِكَ u značenju "ovi"; هذَا u značenju “ovo” za makakker; هذِهِ znači "ovo" za Müennesa; I opet, imena znakova kao što je ذلِكَ za "on" prihvaćena su kao marifa.

Peta od imenica koje su marife je sljedeća: Marifom se smatra duhovna relativnost, odnosno imeničke sintagme, te imena koja su vezana za određenu imenicu. Tema imenskih izraza bit će detaljno obrađena u našim sljedećim lekcijama. Željeli bismo dati vrlo kratke informacije kako biste mogli razumjeti problem ovdje:

Na primjer, u izrazu بَابُ بَيْتٍ, što znači vrata od kuće; Riječ بَابُ znači vrata su muzaf. Pošto je riječ بَيْتٍ u značenju “dom”, koja dolazi iza ove riječi, nekra, odnosno nema prefiks elif-lam, i riječ بَابُ je prihvaćena kao nekra. Ako izraz بَابُ بَيْتٍ dolazi u obliku بَابُ الْبَيْتِ, odnosno ako je riječ بَابُ suprotna riječi alif-lam الْبَيْتِ, onda se riječ بَابُ smatra marifom. Dakle, u imenskom izrazu, da li je riječ muzaf nekra ili marifa zavisi od riječi koja dolazi iza nje.

Ako je riječ koja dolazi iza nje nekra, nekra se smatra i nijema riječ. Ako je riječ koja dolazi iza nje marifa, onda se i muzaf smatra marifom.

بَابُ بَيْتٍ - od vrata do kuće

Muzaf (marife)...

Šesto od imena koja su domišljatost su ism-i mevsuli. Temom ism-i mevsul ćemo se detaljnije baviti u budućnosti. Što se tiče autoriteta, dovoljno je ako ovdje znamo samo ovoliko. Ism-i Mevsul: Opisuje se rečenicom koja slijedi; te riječi koje povezuju dvije rečenice.

Budući da ism-i mewsul upućuje na određeno ime, marifa je prihvaćena.

Na primjer, za muhakker, اَلَذِى u značenju "onaj koji je ta stvar"; Za Müennesa, اَلَتِى u značenju "onaj koji je ta stvar"; Opet, za mukkera, imena kao što su اَلَذَيْنِ ، اَلَذَانِ, što znači "dvije osobe", prihvaćena su kao marifa.

Sva će imena biti pokrivena u budućnosti. Jedino što ovdje trebamo znati jeste da su ism-i mevsuli marife. Inače, nije učiti imena mevsula. Iz tog razloga, on ne uči ism-i mevsule; Dovoljno nam je nekoliko zikra samo da damo primjer.

Do ovog dijela naše lekcije naučili smo značenja riječi marifa i nekra. I ispitali smo 6 vrsta riječi koje se prihvaćaju kao domišljatosti s njihovim primjerima. Ako opet ponovimo ovih šest vrsta riječi:

1- Imena sa prefiksom elif-lam (ال), koji se naziva slovo-i opis, su marife.

2- Sva vlastita imena su marifa.

3- zamjenice su marifa.

4- Znakovna imena su marifa.

5- U imenskom izrazu, ako je imenica koja dolazi iza muzafa marifa, onda se i muzaf smatra marifom.

6- Imena Mevsula je marifa.

Sada ćemo vas testirati. Da vidimo koliko si dobro naučio našu lekciju?

1- Koja je od sljedećih imenica marifa?

قَلَمٌ اَلسَلاَمُ بَيْتٌ

2- Koja je od ovih imenskih riječi nekra?

اَلْكِتَابُ اَلْبَيْتُ رَجُلٌ

3- Koja je od sljedećih stavki točna:

A- Vlastita imena su domišljatost

B- Vlastite imenice su nekra

C- Vlastita imena su prihvaćena kao nekra, ovisno o mjestu marifa...

Da, točan odgovor je A, Vlastita imena su trikovi.

4- "Imenu koje je neodređeno ……. nazvao." Što je od sljedećeg točna riječ u rečenici?

A- Müennes

B- Nastavni plan i program

C- Nekra...

Da, točan odgovor je Nekra. Dvosmisleno ime zove se nekra.

5- Koja od sljedećih opcija nije uvijek domišljatost?

A- Zamjenice

B- Imena Mevsullera

C- Cem...

Da, točan odgovor je Cem. Cemići nisu uvijek domišljatost. Mogla bi biti i Nekra.

6- Koje od ovih imena nije uvijek genijalno? A- Vlastita imena B- Ponovljeni zakon C- Imena znakova... Da, točan odgovor je B, Ponovljeni zakon nije uvijek domišljatost. Mogla bi biti i Nekra.

7- "Imenice s (ال) na početku su marifa." Je li rečenica istinita ili lažna? Da, istina je, riječi s elif-lam na početku su marife.

8- "Dvostruki glagol na kraju reči s oznakom (ال) na početku postaje jedan." Je li rečenica istinita ili lažna? Da, istina je.

9- "Reči koje su vezane za određenu imenicu u imenskom izrazu nisu marife." Je li rečenica istinita ili lažna? To je krivo. Jer se kao marifa prihvaćaju riječi koje pripadaju određenoj imenici u imenskom izrazu.

Došli smo do kraja teme marife i nekra. Kada ste 100% sigurni da ste naučili predmet, prijeđite na sljedeću lekciju.

Nasuh pokajanje, što je pokajanje onih koji se kaju za grehe počinjene u prošlosti, da ne bi ponovo pokazali isto ponašanje, postalo je stvar radoznalosti. Nasuh pokajanje, s druge strane, je kur'ansko pokajanje učinjeno iskreno, iskreno i čisto.

Najvažniji aspekt Nasuhovog pokajanja, koji je među sunnetima našeg Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, je da je potrebno ovo pokajanje učiniti sa stvarnom iskrenošću i iskrenošću. Pokajanje znači nasuh, dobra namera, srdačno pokajanje, ozbiljno i srdačno pokajanje.

» evaluacija • ženski rod Periodično ocenjivanje efikasnosti, efektivnosti, uticaja, održivosti i važnosti projekta u kontekstu postavljenih ciljeva. Obično se sprovodi kao nezavisno istraživanje razvijene pozadine, ciljeva, rezultata, aktivnosti, sredstava, sa ciljem da se iz svega nauči nešto što će biti od pomoći za donošenje budućih odluka. Evaluacija projekta porecenjuje stepen na kome su se ciljevi i zadaci susreli.

KAVLÎ SUNNET

Usmeni sunnet Poslanika (a.s.). Dnevni život Poslanika (a.s.) uključuje sav sunnet. Jer reč sunnet znači „način na koji se hvali ili osuđuje". U stvari, u Kur'anu se kaže sledeće:

وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ أَوْ

يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا ﴿٥٥﴾

55. A ljude, kada im dolazi uputa, odvraća od vjerovanja i od toga da od Gospodara svoga mole oprosta samo zato što očekuju sudbinu drevnih naroda ili što čekaju da ih snađe kazna naočigled svega svijeta. (Korkut), (El-Kehf, 18/55).

„Ko sprečava ljude da veruju i traže oprost od svog Gospodara kada im uputa dođe, neka samo čekaju da im dođe sunnet onih bivših. " (El-Kehf, 18/55).

Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je upotrebio reč sunnet u rečničkom značenju puta: „Ko stekne dobar sunnet, nagrada njemu i onima koji budu s njom delovali pripada toj osobi..." (Muslim, Nauka, 15; Zekat, 69) .

Hadis Sunnah; Oni su to opisali kao reči, postupke i odobrenja Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Isto tako, njegove moralne osobine, izgled i život su sunnet. Ako se život Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) smatra stvarnim sunnetom, moguće je podeliti sunnet na tri dela.

Prvi deo; Kavli sunnet, odnosno reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

Drugi deo: Aktuelni sunnet; Ponašanje i stavovi Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

Treći deo: Takriri sunnet; Ćutanje ili odobravanje Hz.Poslanika (s.a.v.s.) pred rečima i događajima kojih je bio svestan.

Prema ovome, to je kavli sunnet. Ovo su blagoslovene reči koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) izgovarao u raznim prilikama. U tom smislu, hadis i sunnet su sinonimi. Kavli sunnet u smislu učenjaka fikhske metode; To su samo reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koje daju sud. Njegove druge reči, koje nisu izvor šerijatske presude te pružaju informacije o raznim pitanjima, smatraju se samo hadisom, (videti Muhammed Ađđaj el-Hatib, es-Sunna, Kairo 1383, str. 16).

Kavli sunnet, koji ima veliki udeo u celini hadisa, takođe je bio predmet posebnih proučavanja. Đelaleddin es-Sujuti (um. 911/1505) sakupio je kavli sunnete u svom delu pod nazivom el-Camiu's-Sagu min Ehadisi'l-Besir Ve'n-Nezu. Aktuelne sunnete je uzeo sa "kaneom" u poslednjem delu dela. Ovo su hadisi o Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) , fizičkim i moralnim karakteristikama, izgledu i moralu.

Sa pravne tačke gledišta, značaj kavli sunneta je veliki. Jer, u stvarnom sunnetu postoji mogućnost da se radi o posebnom slučaju Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Takođe postoji mogućnost posebne odredbe ili dozvole koja se odnosi na osobu ili događaj u približnom sunnetu. Međutim, doslovno značenje kavli sunneta je sve jasnije i nazočnije. Sa ove tačke gledišta, kavli sunnet je jači kada su u pitanju šerijatske odredbe (videti Tehanevi, Keššaf, I, 706).Primer Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) kavli : Hz.Poslanik (a.s.) je rekao: „Vaši robovi i sluge su vaša braća. Allah ih je dao pod vašom upravom i pod vašom upravom“, (Buhari, Iman, 22; Adab, 44; Muslim, Iman, 38, 40).

DIRAYET- USTRAJNOST

"Znati, prepoznati" um, inteligenciju, sposobnost.

Kada se spomene mudrost u tefsirskoj nauci, na pamet pada jedna od vrsta tefsira, "tefsir svesnosti". Tefsiri se općenito dele na dva: tefsir pripovedanja i tefsir mudraca. Tumačenja rivâjeta, dela prenošenih od prethodnika, reči as'haba pa čak i tabi'ina, te sam Kur'an sa Kur'anom, zasniva se i na objašnjenju i tumačenju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa hadisima.Sa druge strane, dirayet tefsir je opći naziv tefsira koji se temelji na jeziku, književnosti, općim principima vere i drugim općim informacijama, zajedno sa pitanjima spomenutim u tefsiru rivâjeta. Ovi se tefsiri također nazivaju "re'y" ili "makûl" tumačenjima. Međutim, ono što smo ovde spomenuli ne treba svatiti kao ništa drugo do idžtihad. Ova se vrsta tumačenja pojavila u nužnosti. Jer, u ranim danima islama, Arapi su imali najčišći oblik svog jezika kada su bili na Arapskom poluotoku. Sa vremenom su se granice islamskih zemalja proširile i oni su se susreli sa stranim narodima i stranim kulturama, a njihove su sposobnosti u njihovom jeziku oslabile. Zato su bila potrebna pravila za zaštitu arapskog jezika. Posebno za ne-Arape, učenje ovog jezika bio je zadatak ovisan o gramatici arapskog. Budući da je Kur'an objavljen i na arapskom jeziku, njegovo je razumevanje zahtevalo neke nauke. Ovi i drugi čimbenici su odigrali vodeću ulogu u nastanku tumačenja mudrosti. (Ismail Cerrahoglu, Metoda tumačenja, Ankara 1979, 230). Islamski učenjaci su se u početku razišli oko toga da li je tumačenje re'y-om dozvoljeno ili ne. Neki su se od njih, iznoseći kao dokaz hadis Hz.Poslanika (s.a.v.s.): "Onaj ko tumači Kur'an svojim mišlenjem pogrešio je, čak i ako ga pogodi" (es-Suyuti, l-Câmiu's-Sağîr, II, 543; Ebû Dâvûd, Sunen, II, 287. ; Tirmizî, Sunen), V, 200) suprotstavili tumačenju sa re'y-om. Neki, kao odgovor na ovaj stav, o hadisu kažu: da se ovde misli tumačiti prema vlastitim željama, ne uzimajući u obzir ostale hadise i dela. Oni su ukazivali da su razumeli tumačenje rey-om tako što su donosili kao dokaz ajete iz Kur'ana koji su ih pozivali na razmišljanje. Rekli su da je takav tefsir "tefsir koji se pamti" te su tvrdili da je takav tefsir dozvoljen. Dakle, pisanjem dirâjet tefsira, Oni koji usvajaju ovu vrstu tumačenja primenili su se prvo na Kur'an, a zatim na hadise, na "razloge" ajeta i stavove asŽhaba da bi protumačili Kur'an. Ako se u njima ne može pronaći rešenje za traženo pitanje, uzimajući u obzir pojmove iz rečnika, povezane aspekte reči; Pokušali su objasniti i protumačiti ajete umetnošću i drugim aspektima arapskog jezika kao što su i'râb, retorika, istina i metafora.Ponovo, mudri komentatori, koji su imali za cilj pokušati objasniti ajete na najbolji mogući način, uključivanjem nekih historijskih, naučnih i društvenih činjenica u ove komentare, uglavnom su zanemarili ova pravila koja su bila postavljena kao metoda, (Cerrahoğlu, ibid. 231; Vidi također ez-Zehebî, et-Tefsir ve'l-Mufessirun, Kairo, 1381/1961, I, 255 i dalje; ez-Zurkanî, Menâhilu'l-İrfah, Egipat, 1372, l.Tumačenje oštroumnosti temelji se na idžtihadu. Iz tog razloga, oni koji su protiv tumačenja re‘y-a su izneli sledeće kritike o tefsiru "makûl" (inteligencije): Tefsir sa re‘y-om je govoriti o Allahu Teâlâ rečima bez znanja, a da to ne znate. Tumačenje neupućenim rečima koje se temelje na nagađanjima je zabranjeno. Niko osim Hz.Poslanika (a.s.) nema autoritet da objasni i pojasni značenje Kur'ana. Onaj ko o Kur'anu govori sa svojim mišlenjem neka se pripremi za svoje mesto u Džehennemu. Protiv ovih, oni koji smatraju dopuštenim tumačenje re'y-om također su rekli: Dve su nagrade za one koji čine idžtihad i uspu, a jedna za one koji to ne čine. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je zadovoljan bio Muaz bin. Džebelovim (r.a.h.) odgovorom kada je poslan u Jemen, rekavši "Ja ću vladati Kur'anom, sunnetom i mišlenjem" te je dovio za njega. Učenjaci će pokušati razumeti Kur'an najbolje što mogu o stvarima koje Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije objavio ili objasnio.

Naravno, oni koji tumače Kur'an iz samozadovoljstva i želje, tumače Kur'an sa iskrivljenim pogledima kako bi ojačali vlastite stavove i mezhebe, trebaju se naravno pripremiti za Džehennem; ali to se ne može reći za dobronamerne učenjake koji tumače na osnovu dokaza i argumenata. Osim toga, Ebû Dâvûd i Tirmizî (r.a.h.) prenose od Džundeba da je "u zabludi svaki onaj ko o Kur'anu govori svojim mišlenjem, čak i ako je u pravu." Ovakav hadis nije ispravan. Kada je govorio o re'y-u, prethodnik (selef) ju je upotrebio u smislu neukog tumačenja. U Kur'anu stoji: "...zar ne misle...zar ne razumu...zar ne znaju..." time je dozvoljeno učenjacima da tumače ajete razumom. Da tumačenje mišlenjem nije dozvoljeno, ne bi bio dozvoljen ni idžtihad. Osim toga, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije objasnio celi Kur'an ili njegovo objašnjenje svakog ajeta ponaosob nije dospeo do nas. Takođe, zašto je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao za İbn Abbâsa (r.a.h.): "Neka ga Allah Teâlâ učini poznavaocem vere i nauči ga tumačenju"? Drugim rečima, tumačenje re'y-om, koje se ne toleriše i zabranjuje, namenjeno je onima koji se oslanjaju isključivo na svoje želje i loše namere, i koji čak okreću leđa Kur'anu te koji svojim tumačenjem pozivaju druge u knjigu. Selef učenjaci nisu videli nikakve nedostatke u tumačenju zasnovanom na znanju. Prethodnici (Selefi), koji su jasno rekli da su dali izjavu na osnovu onoga što su znali ili iz svog saznanja, ćutali su ako nisu znali. Nisu krili šta su znali, niti su javno komentarisali ono što nisu znali. Ako se tumačenje Re'y-a svati kao oslanjanje samo na razum, ovo bi bilo veoma pogrešno svatanje. Međutim, dok ne dođe do stvari, pronicljivi mufessir (komentator) veoma dobro uči sledeće predmete: leksikografiju (Lugat), nahv, sarf, ištikak, značenja (meani), beyan, bedî' nauke, kırâat (recitovanje), metodu fikha (usuli-fikh), kelâm, razloge objave, rivâjete (kazivanja), nasih i ukinute, hadîs, mevhibe nauke. Pored ovih religijskih nauka, ima i onih koji navode da pravo, ekonomiju, političke, ljudske i društvene nauke treba naučiti pre tumačenja re'y-a. Čisto racionalističko i pozitivističko tumačenje koje pokušava da objasni Kur'an u potpunosti zasnovano na savremenim naučnim i tehnološkim saznanjima, kao što to čine neki mufesiri, nije dozvoljeno, a ovaj metod tumačenja je takođe nespojiv sa selefijskom tradicijom tumačenja. Iz tog razloga, učenjaci kao što su Mevdûdî, Seyyid Kutub, Said Havva...(r.a.h.) takođe su pisali pronicljive komentare zasnovane na rivâjetu. U stvari, bez tumačenja rivâjeta, tumačenje samo na osnovu mišlenja nema smisla. Poznati komentatori rivâjeta od prošlosti do sadašnjosti su Taberî, Semerkandî, Salebî, Beğavî, Endulüsî, İbn Kesir, Seâlibi, Suyûtî. U tumačenju Dirajet, mogu se spomenuti dela: Fahreddin Razi-e, Beydâvî'e, Nesefi'e, Hazin'a Ebu Hayyan'a, Neysabûrî'e, İmâdi'e, İsfehânî'a, Zemahşerî'a. Niko ne može tumačiti Kur'an u njegovom apsolutnom smislu. To znači da bez obzira koji tumač tumači Kur'an, bilo kroz rivâjet ili uvid, sigurno će biti mnogo nedostataka. U stvari, oštroumne interpretacije uglavnom dobijaju na težini u grani nauke u kojoj je mufesir najrazvijeniji. Na primer, komentar filologa ez-Zeccac (r.a.h.) (um. 311/923) uglavnom se zasniva na nahv. El-Cessasov komentar je zasnovan na fikhu. Tumačenja mutazilija odražavaju njihove sopstvene stavove. Sufijska verovanja takođe odražavaju sufizam. Drugim rečima, mezhebska, jurisprudencijalna neslaganja i doktrinarne tendencije mogu generalno da preovlađuju u tumačenjima. Na primer, učenjaci jezika kao što su: Ebu İs'hak ez-Zeccâc (um. 311), Ebu'l Hasan el-Vâhidî (um. 468) i Ebu Hayyan el-Endelusî (um. 745) pokazali su svoju kompetenciju u znanosti o gramatici kroz Ma'ani'l Kur'ân. Oni su to jasno izrazili u svojim komentarima pod nazivom el-Basit i el-Bahru'l-Muhit. Fahruddin er-Râzî (um. 606.) također je bio učenjak koji je imao reči u širokom spektru polja kao što su fikh, proceduralni fikh, kelâm, književnost, filozofija, matematika, hemija, medicina, astronomija, šafijski fikh i u svom komentaru pod nazivom Mefatihu'l Gayb, on je raspravljao o svim ovim naučnim principima, pa čak i o sufizmu. Ebu Bekr el-Cessâs (um. 370), također je hanefijski mudžtehid bio. U svom Ahkâmu'l-Kur'ân tumačio je ajete ptavilima iz perspektive hanefijskog mezheba i branio hanefizam.

Također je moguće naići na neke mutazilijske ideje u ovom komentaru. Mâlikî'ski učenjak Ebu İshak es-Salebî (u. 427.) i el-Hazin el-Bağdâdî (u. 741.) (r.a.h.) u svojim su se komentarima pod naslovom el-Keşf ve'l-Beyan, Lubabu't-Te'vil fi Ma'ani't -Tenzil fokusirali na nauku o historiji, dajući puno prostora rivâjetima koje se prenose iz Izraela. U sufijskim komentarima, Ebû Abdurrahman es-Sûlemî (u. 412.) i Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî (u. 465.) (r.a.h.) sledili su put İşârat komentara u Hakâyiku't-Tefsîru i Latâifu'l-Şârâtu.Nije dozvoljeno izvoditi tefsir bez oslanjanja na tefsir od Hz.Poslanika (r.a.h.), tefsir od as'haba, tabiuna i tebeu't-tabiina, bez pregleda do sada napisanih tefsira. Kada pogledamo okruženje pojave racionalnih tumačenja u historiji, vidi se da je dok je postojalo doba u kojem su se intenzivirale diskusije o filozofiji i teologiji, u kojima su političke, praktične i verski mezhebi bili otelotvoreni, pojavio se sufijski pokret, i činjenica ta da su mufessiri, koji su bili pod uticajem ovih pokreta, odražavali su to u svojim interpretacijama. Kada pogledamo naučne termine, definicije i upotrebu koncepata u ovim komentarima, može se razumeti šta ovaj jezik želi da izrazi. Svakako, tefsirske knjige su također deo kulture tog doba. Međutim, Kur'an je večan i mnoga tumačenja će biti izvedeni kroz vekove.Od postojanja islamske religije, postojali su podmukli, destruktivni pokreti koji su pokušavali da je unište iznutra tako što su izgledali kao istiniti. Oni su često pokušavali da udalje muslimane od principa vere, ibadeta i morala, koji su temelji islama. Za svoje potrebe, nisu se uzdržavali od tumačenja Kur'ana na izopačen način, u skladu sa svojim umovima i interesima dana.

İA.c

İSTİHRÂC- tjs. MUSTAHREC - IZVUČENO

MUSTAHREC (MUSTAHREĐ) – المستخرج - Vrsta hadiske knjige koja prikuplja rivâjete u knjigu hadisa sa različitim isnedima.

Müellif - Autor:

KEMAL SANDIKÇI

Reč istihrađ , koja u rečniku znači "izvući" , znači "autorovo kazivanje svih rivâjeta u hadiskoj knjizi sa drugim dokumentima koji su do njega došli". To je izvor za knjigu u kojoj su sabrani ovi hadisi , a autor koji radi ovo delo je i producent.U takvim delima je uslov da se prenos pripovedača mora kombinovati sa dokumentima koje je dao autor knjige koju je sastavio, bilo od nastavnika autora te knjige ili od ranijeg pripovedača. Dakle, dokazano je da hadis dolazi sa drugim izvorima (isnedima) i samim tim je pouzdani rivâjet. Iako postoji pripovedač koji je vremenski blizak autoru knjige koja se sastavlja, ne treba ići do pripovedača koji je udaljeniji. Međutim, može se pripisati i udaljenijem pripovedaču da bi se dobila superiorna tradicija ili važan dodatak dokumentu ili tekstu. Ako autor kombinuje sopstvena dokumenta sa učiteljem kao originalnog autora, to se naziva „saglasnost“: Zato što se u rivâjetu ovog hadisa autor slaže sa originalnim autorom. Ako se umetnik slaže sa učiteljem svog učitelja ili iznad, to se naziva "superiorna saglasnost". Apsolutna podudarnost u rečima i značenju hadisa koje prenosi izvorni autor i hadise koje prenosi prenosilac nije bitna; Zapravo, to nije često moguće. Budući da svaki prenosilac prenosi hadis rečima koje je čuo od svog šejha, prirodno je da se ovo razlikuje. U ovom slučaju, može biti malo više razlika u formulaciji hadisa koje prenosi prenosilac, ali manje u njihovim značenjima. Doista, Ahmed b. Husayn el-Beyhakî i Ferrâ el-Begavî (r.a.h.) su rekli: "Buhârî i Muslim (r.a.h.) su to osudili", iako to nije ista reč za hadis koji su oni preneli u svojim delima, iako postoji razlika u značenju.

Prepisivač može zabeležiti neke zâit (preterane) reči koje se ne nalaze u knjizi koju je preveo, a može i sastaviti rivâjete kojih nema koje bi da potvrde hadise u originalnoj knjizi. Važno je provesti odgovarajuće istraživanje o verodostojnosti ovih rivâjeta, a posebno razmotriti i oceniti hadise u izvodu prilikom donošenja odluke po ovom pitanju. Čak i ako je kopija na delima kao što su Ṣaḥîḥ-i Buḫârî i Ṣaḥîḥ-i Muslim, hadise koje prenosi producent treba ispitati u smislu pisma i teksta. Zato što njegova kazivanja možda nisu toliko čvrsti.Ako rivâjet u kopiji nije zaseban hadis, već donosi reč, a ne tekst rivâjeta u originalnoj knjizi, ili ako je formulacija drugačija, ali ista u značenju, to također treba ispitati. U ovom slučaju, ispituje se gde se sastaju imputacija originalnog autora i imputacija autora; Od mesta gde su ujedinjeni, raspravlja se o situaciji pripovedača do mustahhriđe. Uz to se ispituje tekst i prema rezultatu odlučuje da li je dotična reč ili duhovno kazivanje zdravo (ispravno), hasen ili slabo. Kontroverzno je pitanje da hadisi koji se prenose u musterađu, kao i mustedređi, ispunjavaju uvjete prihvatanja hadisa izvornog autora. Dok neki učenjaci propisuju da i rivâjeti u izvodu moraju biti verodostojni, većina to ne smatra nužnim, smatrajući da se izvod smatra samostalnim delom.Većina takvih studija je učinjena u IV i V. (X-XI.) veku, dobrobiti ovih dela u smislu hadisa se mogu sažeti na sledeći način:

1. Mustahređ studije mogu omogućiti sticanje âlî isnada.

(âlî isnad - se odnosi na hadis koji je stigao do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) preko malog broja prenosilaca; Nâzil (otkriveni) isnad - Opisuje veliki broj prenosilaca u istom rivâjetu i njegovu udaljenost od glavnog izvora, odnosno Hz.Poslanika (s.a.v.s.).).

2. Budući da će se lanci prenosa hadisa povećati, poverenje u rivâjet će se povećati. Ovo daje mogućnost izbora posebno u slučaju sukoba hadisa.

3. Izvorna autorska kratica, nepažnja i sl. Na taj se način mogu dobiti korisne i autentične fraze koje su nejasne ili nepotpune u tekstovima, jer će se na taj način sabrati mnogi autentični rivâjeti koji iz raznih razloga nisu dobili. Moguće je da se te reči razlikuju od reči izvornog autora, budući da izraz nije zavisan o rečima koje prenosi izvorni autor, već o rečima pripovedanja koje je čuo od svojih učitelja.

4.Izvorni autor možda nije precizirao da li je primio hadis od prenosioca čije je pamćenje bilo oštećeno u poodmakloj dobi, prije ili nakon što mu je pamćenje oštećeno. Mustahriđ, sa druge strane, to na neki način izražava.

5. Prenoseći hadis rivâjetom prenošen od mudeliste koji je pouzdan u izvornom delu, može otkloniti sumnju na tedlîs.

(Mudellis – S'hodno tome, u gramatičkom smislu, mudelles hadis je hadis koji prenosi njegov pripovedač na način koji prikriva sve nedostatke i navodi da misli da je savršen. Pripovedač koji izostavi tedlîs naziva se mudellis, a pripovedač koji je izbačen iz hadisa iz različitih razloga, naziva se mudellesanh.).

(Tedlîs - التدليس - To je izraz koji znači da pripovedač prenosi hadis koji nije čuo od svog učitelja kao da ga je čuo od njega.).

6. U originalnom delu, on objašnjava tko su prenosioci eksplicirajući neke dvosmislene izjave u hadisima koji ne dopuštaju prepoznavanje prenosioca.

7. Ako je apstraktni izraz umešan u tekst hadisa u originalnom delu, a nije jasno navedeno da se radi o mudracu, uvoznik to pojašnjava.

8.Ako se originalni rivâjet prenosi kao mevkuf ili na sličan način kao mevkuf, ova zabuna se raščišćava u mustahređu.

(Mevkuf - الموقوف - Ugovor čije su odredbe suspendovane zbog nedostatka ovlašćenja ili postojanja prava trećih lica.).

9. Kao što se često vidi u Ṣaḥîḥ- Muslimu, izrazi kao što su “misluhû, nahvehû, ma‘nâhu” mogu se odnositi na prethodnu predaju bez davanja punog teksta hadisa, može postojati višak ili nedostatak. među njima. Spominjući ove predaje u celosti, Mustahrić čuva formulaciju kakva jest i sprečava bilo kakva oklevanja koja bi mogla nastati.

10. Hadis koji se prenosi sa bilo kojom neispravnošću u izvornom delu, može biti sačuvan od ove neispravnosti u izvornom delu, ili se može uključiti u izvorno delo kao mursel ili u hadis koji se prenosi putem vicâde ili kitâbet-a.

(Vicâde - الوجادة - Jedan od načina da se dobije hadis.

Reč vicâde, što znači "pronaći" u rečniku, kao izraz hadisa, znači "pronaći tekstove u kojima su zabeleženi hadisi napisani u kaligrafiji učitelja, ili ih dobiti sredstvima kao što je kupovina, do kojih pripovedač lično nije stigao, ili od koga nije primio hadis semâ čak i ako ga je dostigao, i od kojih nije dobio odobrenja kao što je idžâzet, itd." Takođe je u okviru savesti da pripovedač ima pristup tekstovima koji sadrže hadise koji pripadaju učitelju od koga je naučio hadis ali od koga ga nije lično čuo. Prvi primeri savesti sežu u period as'haba (r.a.h.).

(Kitâbet - الكتابة - Termin koji se odnosi na pisanje hadisa u vreme as'haba i velikih tabijina.

U rečniku, to je infinitivno značenje „pisati, odrediti pismeno“, takođe se koristi u oblicima kitâbetu’l-hadîs, takyîdu’l-hadîs. Činjenica da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije diktirao hadise kao što je Kur'an, ne znači da on nije diktirao ili dozvolio da njegove reči budu napisane na bilo koji način, ali se prenose hadisi koji jedni zabranjuju a drugi dozvoljavaju pisanje hadisa. Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je poslao pisma nekim šefovima država i pozvao ih u islam, te je imao zvaničnu prepisku sa njihovim vladarima. Činjenica ta da je dozvolio ashabima koji su hteli da napišu hadise, kao što su Abdullah b. Amr b. Âs i Ebû Şah (r.a.h.), da je želeo da mu bude napisana oporuka tokom svoje poslednje bolesti i da su neki as'habi zapisali hadise, ukazuje da je dozvolio da se hadisi zapisuju. Sa druge strane, saopšteno je da nije dozvolio as'habima koji su hteli da napišu hadise te im je naredio uništavanje stvari koje su napisane osim Kur'ana, a utvrđeno je da neke vesti na ovu temu nisu autentične (sahij), ali kao što je citirao Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.h.): "Ne pišite ništa osim Kur'ana od mene." Hadis koji glasi: "Ako neko napiše bilo šta osim Kur'ana, neka to izbriše“, (Musned, III, 12, 21, 39, 56; Muslim, “Zuhd”, 72).

11.Ako nije jasno kojem od kazivača pripada neka od reči u izvornom delu, ekspozitorij to može objasniti.

12. U izvornom delu može postojati izraz koji otežava razumevanje teksta jer nije u skladu sa jezičnim pravilima; On utvrđuje istinitost ove izjave u drugim rivâjetima koje smatra ekspozitornim.

Iako su proučavanja Mustahređ rađena na različitim knjigama, uglavnom su vršena oko Ṣaḥîḥ'i Buhârî i Muslima, među autorima koji su pisali sažetke samo o Buhârî'evom Ṣaḥîḥ'u su: Ebû'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Hamdân el-Hîrî en-Nîsâbûrî, poznat kao İbn Hayyûye Ebû Muhammed Abdussamed b. Muhammed el-Buhârî, mogu se spomenuti i İsmâilî, Gıtrîfî, İbn Merdûye, Bâtırkānî i Sîdî Muhammed. Međutim, Ahmed b. Seleme, poznat kao İbnu's-Sindî diye Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Recâ en-Nîsâbûrî el-İsferâyînî, takođe poznat kao Ebû Ca'fer el-Hîrî, Muhammed b. İshak es-Serrâc ve Ebû Avâne el-İsferâyînî (Musnedu Ebî ʿAvâne, I-V, ur. Eymen b. Ârif ed-Damask, Bejrut 1419/1998), Ebû İmrân Mûsâ b. Abbas el-Cuveynî, Ahmed b. Muhammed et-Tûsî el-Belâzurî, Kāsım b. Asbağ, Ebü'n-Nadr et-Tûsî, Ebu'l-Velîd el-Umevî, İbnu'l-Hîrî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, takođe poznat i kao bû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-Herevî, mogu se spomenuti Ebû Abdullah Huseyin b. Ahmed eş-Şemmâhî el-Herevî i Ebû Nuaym el-İsfahânî (el-Musnedü'l-mustaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-İmâm Muslim, nşr. Muhammed Hasan Muhammed, I-IV, Bejrut 1417/1996). Što se tiče Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'a i Ṣaḥîḥ-i Muslima, Ibnu'l-Ahrem (O dogovorenim hadisima, generalno ukazuje na to da su se hadisi jednoglasno prenosili jednoglasno u Buhârî'inom i Muslimovom el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ.), Cevzakī, Hâkim en-Nîsâbûrî, sa svojim djelom pod nazivom Ebû Ali el-Mâsercisî, Hâkim el-Kebîr, el-Müttefiḳu'l-kebîr, za koje se kaže da sadrži ukupno 25.480 tarikija (İbn Hacer el-Askalânî, I, 297.). Berkānî, İbn Mencûye, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Zekeriyyâ İbn Mende i el-Miṣbâḥ fî ʿuyûni'l-eḥâdîṯi'ṣ-ṣıḥâḥ.Cemmâîlî je napravio ekstraktivne studije svojim radom. Osim ovih, napravljeni su i izvodi u vezi sa sunenima Tirmizî'e i Ebû Dâvûd'a. Hâkim el-Kebîr, İbn Mencûye i Ebû Ali Hasan b. Ali b. Nasr et-Tûsî su među onima koji su napisali odlomke o Tirmizî'evom es-Sunenu. Mustahređ koji je napisao Ebû Ali, objavljen je pod imenom Muḫtaṣaru'l-aḥkâm (Mustaḫrecü'ṭ-Ṭûsî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî), poznat kao Ibn Mencûye i Ibn Ayman, bili su među onima koji su napisali izvode o Ebû Dâvûdovom es-Sunenu. Mogu se spomenuti Muhammed b. Abdulmelik b. Eymen i Kāsım b. Asbağ, za njegov rad vidi DİA, XXIV, 541). Mustahređ proučavanja nisu bila ograničena na spomenute hadiske knjige, Ebû Nuaym el-İsfahânî je učinio kompilaciju o Ibn Huzeymeovom Kitâbu't-Tevḥîdu, a Zeynuddin el-Irâkî je počeo pisati kompilaciju za Hakim en-Nîsâbûrîjev el-Mustedrek, ali ga nije mogao završiti, (ibid., XIX, 121), Ebü'l-Kāsım İbn Mende je pripremio el-Mustaḫrec min kutubi'n-nâs li't-teẕkire ve'l-musteṭraf min aḥvâli'n-nâs li'l-maʿrife - za hadise koje je izvukao iz raznih knjiga, (ibid., XX, 181).

BIBLIOGRAFIJA

Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tûsî, Müstaḫrecü't-Ṭûsî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî (nşr. Enîs b. Ahmed), Medina 1415, natuknica objave, I, 65-128. Hakim an-Nîsâbûrî, Tesmiyetü men aḫrecehüm'l-Buḫari i Muslim (nşr. Kemâl Yûsuf al-Hût), Bejrut 1987., str. 13-16 (prikaz, ostalo). İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ (nšr. Nûreddin Itr), Medina, ts., str. 19-20 (prikaz, stručni). Burhâneddin al-Ebnâsî, al-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Bejrut 1418/1998, str. 40-41 (prikaz, stručni). İbnü'l-Irâkī, el-Beyân ve't-tavżîḥ (nşr. Kemâl Yûsuf al-Hût), Bejrut 1990., uvod u publikaciju, str. 15-16 (prikaz, ostalo). Ibn Hajar al-Askalânî, an-Nüket ʿalâ knjiga İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hadi Umayr), Riyad 1417, I, 291-323. Shamseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beirut 1412/1992, I, 44-48. Süyûtî, Tedribü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kairo 1385/1966, I, 112-116. Zekeriyyâ al-Ensârî, Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī al-Hüseynî), Bejrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 56-63. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkar (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medina, ts. (el-Mektebetü's-selefije), str. 69-85 (prikaz, ostalo). Abdülaziz ed-Dihlevî, Bustanü'l-muhaddisîn (tr. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986., str. 90-91 (prikaz, stručni). Kettani, er-Risâletü'l-musteṭrafe , str. 26-32 (prikaz, ostalo). Tekridski prijevod , Mukaddime, I, 227-231.

Talat Koçyiğit, Hadith Istılahları , Ankara 1980, str. 320-323 (prikaz, ostalo). Khalil Ibrahim Molla Hâtir, Mekanetü'ṣ-Ṣaḥîḥayn , Kairo 1402/1982, str. 167-170 (prikaz, ostalo). Mahmud Ebu Reyye, Eḍvâʾ ʿale's-sunneti'l-Muḥammediyye , Kairo, str., str. 294-296 (prikaz, ostalo). Şerefeddin Ali Râcihî, Muṣṭalaḥu'l-ḥadîṯ i eṣeruhû ʿale'd-dersi'l-luġavî ʿinde'l-ʿArab , Beirut 1983, str. 270-274 (prikaz, ostalo). Mubârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kairo 1412/1992, str. 67-70 (prikaz, ostalo). Tahir al-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beirut 1416/1995, I, 346-353. Muhammed b. Matar ez-Zahrani, Tedvînü's-sunna , Rijad 1417/1996, str. 177-180 (prikaz, ostalo).

İSTİNBÂT - الاستنباط - Termin metode fikha u smislu donošenja sudova iz nass-a.

Müellif - Autor:

FERHAT KOCA

U rečniku, istinbat, što znači "istraživati, nastaviti, doći do zaključka", kao izraz metode fikha, znači "izvući zaključke iz tekstova (Kur'ana i Hadisa) putem idžtihada i razumevanja". Reč, koja se jednom spominje u Kur'anu:

83. Kada do ovih licemjera dođe neka vijest koja se tiče bezbjednosti i sreće muslimana, ili njihovog straha i tuge, oni to raširе među ljudima, a da su bili oprezni i te stvari prepustili Allahovom Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, i učenima, učeni bi znali šta treba da se objavi, a šta da se sakrije. O vjernici, da nije Allahove dobrote i milosti prema vama zbog koje vas je sačuvao onoga čime je iskušao ove munafike, slijedili biste šejtanova došaptavanja, osim mali broj vas. (en-Nisa 4/83),

ovde znači "svatiti unutarnju stranu i istinu stvari, doći do značenja zatvorene vesti koja zahteva razmišanje". Upotreba istinbata u hadiskim zbirkama nalazi se u drugom hadisu kojeg prenosi Muslim. Nakon što se proširila glasina da se Hz.Poslanik (s.a.v.s.) razveo od svojih žena, Umer je razgovarao s Resulullahom (s.a.v.s.) o tom pitanju te je iz tog razgovora zaključio da takav događaj nije istinit (istinbât) te je obznanio situaciju javnosti, a gore spomenuti ajet je tim povodom objavljen (Muslim, “Ṭalaḳ” , 30). Prevodeći različite rivâjete o razlogu objave ovog ajeta, Taberi se fokusirao na rečničko značenje reči istinbât, a ne na njegovo značenje u fikhu i metodologiji, te je primetio da svako ko otkriva ili objašnjava nešto što oko ne vidi ili ne može razumeti na prvi pogled. bit će napravljen istinbat. Cessâs je prilikom tumačenja ovog ajeta naveo da istinbât u veri ima značenje slično istidlâlu i isti‘lâmu, te da ovaj ajet ukazuje na nužnost primene kijasa i idžtihada u cilju izvođenja raznih sudova, ali da predmetna aktivnost može biti u stvarima koje ne postoje, jer nije moguće dobiti podatke o stvarima koje se o tome nalaze. Kaže da nema potrebe i da će se dekret popraviti s nassom koji je naveo Vladar Teâlâ. Osim toga, Cessâs, na temelju ovog ajeta, tvrdi da nema teksta o odredbama nekih događaja, te da o njima mogu postojati različita mišlenja i da će ulema u takvim slučajevima zaključivati o događajima, pozivajući se na slična pitanja i izvodeći ih, da obični ljudi trebaju slediti ulemu u takvim stvarima. Došao je do nekih zaključaka da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) također bio obavezan donositi zaključke sa zaključcima presude i raznih dokaza, (Aḥkâmu'l-Ḳurân , II, 215). Ove ocene Cessâsa, koji je osim svoje egzegeze bio važan proučavatelj metode, uticale su na razne komentatore nakon njega. Na primer, Fahreddin er-Râzî, tokom komentara dotičnog ajeta, opisao je istinbat kao "otkrivanje implicitnog suda sa idžtihadom i razumevanjem Vladara Teâlâ" te se pridružio Cessâsovim procenama bez navođenja imena (Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 200; vidi također Elmalılı , II, 1403-1404),

Kurtubî je također rekao da ajet ukazuje na nužnost donošenja idžtihada po pitanju o kojem ne postoji tekst i konsenzus, (el-Câmiʿ , V, 292). Suyûtîjevo delo, u kojem je ukratko predstavio islamske znanosti vezane za tumačenje i razumevanje Kur'anskih tekstova, te raspravljao o odredbama ajeta u vezi sa zakonom u Kur'anu. Naziv el-İklîl fi'stinbâṭi't-tenzîl proizlazi iz sličnog svaćanja. Koncept istinbata se više smatra vrstom idžtihada nego li se detaljno opisuje u fikhskim knjigama. U stvari, bilo je nekih koji definiraju istinbat kao "sam fikh", smatrajući da je mentalna aktivnost izvođenja sudova iz tekstova. Ebû'l-Hasan Ibn Suraka, jedan od šafijskih pravnika, rekao je da je istina fikha istinbat (Zerkeşî, I, 22). Sa druge strane, Ibn el-Sem'ânî je naveo da fikh znači "izvođenje suda onoga koji pita iz onoga što je jasno" te je rekao i to da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: "Postoju mnogi ljudi koji prenose versko znanje (fikh) a koji nisu pravnici", (Ibn Mâce, "Muḳaddime", 18, "Menasik", 76; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "ʿİlim", 7), oni koji ne mogu zaključivati i da se zadovoljavaju rivâjetom bez istidlâl-a i bez istinbatt-a,(ibid,I,22). Zâhirîʿe, čije su metodologije najvažniji elementi odbacivanja kijasa, istihsana i istinbâta, zauzeli su svoja mesta direktno nasuprot odnosu fikh-istinbat. Ibn Hazm je zajedno spomenuo istihsan, istinbât i re'y te je rekao da, iako su njihove formulacije različite, imaju isto značenje (el-Iḥkâm , II, 757). Navodeći da ljudi kijasa ponekad svoje kijase nazivaju "istinbât", Ibn Hazm tvrdi da istinbat znači "donošenje suda suprotnog onome što se podrazumeva pod rečju", i ističe da je 83. ajet sure Nisa pogrešan da pruži dokaz za istinbât., te da je ovaj ajet definitivno dokaz protiv istinbâta. pokušavajući time to dokazati (ibid , II, 762-763). Na temelju ovih rasprava, može se reći da istinbât općenito znači "doneti sud bilo kojom vrstom idžtihada o predmetu o kojem nema teksta ili utvrditi uzrok" (Mv.F., IV, 111). U ovom slučaju, zaključivanje se može izvesti bilo kojim dokazom ili metodom kao što su kijas, istihsan, istishab, kao i putem ili metodom koja se naziva "mesâliku'l-ille", kao što su sebr i taksim odnos. U međuvremenu, iako su neki autori, pod imenom "istinbât", koristili samo metodu sebr i taksim kao način prepoznavanja neispravnosti, (Nizâmeddin Abdulhamîd, str. 182-183), istinbat, što općenito znači "praviti presudu", ima širi opseg i od sebra i od taksima te se u celini može reći da ima značenje. Na ovu širinu ukazuje i definicija Ibn Kajjima el-Cevzijje kao "otkrivanja nekih značenja i neispravnosti i njihovog međusobnog odnosa, te odlučivanja da će biti verodostojno ako je slično ili ekvivalent verodostojnosti". Podrazumeva se da je Haris el-Muhâsibî (um. 243/857), jedan od ranih islamskih učenjaka, ućinio razliku između jasne dedukcije i kijasa, pošto je spomenuo da kada nema 'nas' osim knjige, sunneta i idžme, odluka će biti doneta kroz jasnu dedukciju i analogiju prilikom nabrajanja verskih dokaza. Može se reći da se pojmovi idžtihad i tahrîc (istihrâc), koji se često koriste u ovim terminološkim raspravama o konceptu istinbâta, ponekad koriste u sličnom značenju i da ta sličnost otežava definiciju istinbâta. Međutim, idžtihad je sveobuhvatniji koncept od istinbâta, što znači "pravnik napreže svu svoju snagu da dobije versku odredbu". Zato što idžtihad, kao i istinbât, nije ograničen samo na sticanje presude ili uzroka, već je također proučavanje u slučaju drugih vrsta indikacija i sukoba ajeta. Iz tog razloga, idžtihad je širi od istinbâta u pogledu svojih polja i metode koju koriste. Tahrîđ, sa druge strane, radije znači doneti sud o nekim furû pitanjima na osnovu mišlenja bilo kojeg mezhebskog imama ili mudžtehida o predmetu ili metodologiji idžtihada.Na primer, u procesu utvrđivanja (Tahrîđ) odredaba raznih pitanja, na osnovu pravila koje je prihvatio jedan imam, "Ono što se ne može priuštiti, ne može se ni ponuditi", jedino je moguće preneti odluku tog imama o predmetu na sličan predmet. Čak i u ovom trenutku, mišlenje samog imama o nekom predmetu može biti u suprotnosti jedno sa drugim sa njegovim mišlenjem o drugom predmetu na koje se to mišlenje prenosi. U ovom slučaju, prvo gledište se naziva "jasno izraženo" (mrnsûs), drugo se naziva "indeksirano", a takvi koji diktiraju presude su užeg opsega od istinbâta.

Sa druge strane, proces otkrivanja neispravnosti za kojim je vezan sud, naziva se “tahrîcu'l-menât” te u tom smislu, on je deo istinbâta. U ovom slučaju, prvo gledište se naziva "jasno izraženo" (mensûs), drugo se naziva "indeksirano", a takvi diktatori presude su užeg opsega od istinbâta.Pored rasprava o definiciji istinbâta, pravnici i učenjaci su nastojali utvrditi neka pravila i metode kako bi razumeli tekstove Knjige i Sunneta, koji su glavni izvori islamskog prava, te iz njih izvukli zaključke (istinbât).), a zvali su ih "menâhicu'l-istinbât". U međuvremenu su razvili različite teorije tefsira kako bi mogli izvući zaključke iz nekih ajeta i hadisa, od kojih svaki ne sadrži definitivne i jasne zakonske odredbe, a koriste tekstove Kur'ana i Sunneta u apsolutnoj jasnoći i sa najvišim stupnjem izjava (muhkem) koje imaju potpuno obvezujuće obeležje. Oni su pokušali razumeti uspostavlanjem "lestvice izjava" koja je išla tako nisko kao (mutešâbih) (vidi BEYÂN) .). Ova pitanja čine najveći deo fikhske metode nakon šerijatskih propisa i šerijatskih dokaza, koji su izvori ovih odredbi. Jer, bez poznavanja formulacije šerijatskih dokaza i njihovog odnosa prema značenju, nije ih moguće razumeti u skladu sa ciljevima Vladara Teâlâ (şâri') te iz njih izvući ispravne zaključke o drugim hadisima o kojima nema teksta. Ove metode, koje su stavljene kako bi se odredile vrste reči i njihov odnos prema značenju, razlikuju se prema mezhebima. Na primer, u historiji fikh postupka, učenjaci koji su usvojili metod teologa a činili su većinu usulista, zasnivali su svoje reči i odnose sa značenjem na razlici između logike i koncepta, dok su hanefije, koji su prihvatili metodu fukaha, podvrgli reči četvorostrukoj distinkцiji u smislu značenja u kojem su propovedane, značenja u kojem su korišćene, otvorenosti i zatvaranja značenja i oblika značenja. Ove razlike su korisni proizvodi pravne misli, ne samo za razumijevanje tekstova Kur'ana i sunneta i za izvođenje suda iz njih, već i za razumijevanje svrhe pravnih tekstova ili zakonodavaca, od kojih je svaki sastavljen u obrazac rečenice te je dostupan na gotovo svim jezicima. Jer jezik, koji je konkretan fenomen i ljudska sposobnost, nosi i pravne norme kao sredstvo komunikacije. U ovom slučaju, problemi kako tumačiti i primenjivati pravne norme i kakva će biti situacija ljudi koji su adresati pravnog jezika, predstavljaju subjekte ne samo islamskog prava, već svih pravnih škola i opće pravne metodologije i filozofije.

BIBLIOGRAFIJA

Ragib al-Isfahani, al-Mufredat , "nbṭ" md. Lisânü'l-ʿArab , “nbṭ” čl. Muslim, “Ṭalâḳ”, 30. Ibn Mâce, “Muḳaddime”, 18, “Menasik”, 76. Ebu Davud, “Ilim”, 10. Tirmizi, “Ilim”, 7. Hâris al-Muhâsibî, Şerefü'l-ʿaḳl ve mâhiyyetüh (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Bejrut 1406/1986, str. 44. Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir) , VIII, 570-573. Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân , II, 215-216. Ibn Hazm, al-Iḥkam (nsr. Ahmed M. Shakir), Kairo, str. (Matbaatü'l-âsıme), II, 757, 762-763. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-Ghayb , X, 200-201. Qurtubi, al-Câmiʿ , V, 291-292. Ibn Qayyim al-Cevziyya, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn , I, 225. Zerkeşî, al-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef al-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 22. Elmalılı, Hak Dini , II, 1403-1404. M. Edib Salih, Tafsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fiḳhi'l-Islami , Bejrut 1404/1984, I, 23-49, 87-183. Nizameddin Abdulhamid, Mefhûmü'l-fiḳhi'l-Islami , Bejrut 1404/1984, str. 182-183 (prikaz, ostalo). Hayreddin Karaman, Idžtihad u islamskom pravu , Ankara 1985, str. 18-19 (prikaz, stručni). Mahmud Tevfîk M. Sa'd, Subülü'l-istinbâṭ mine'l-Kitâb ve's-Sünne , Kairo 1413/1992, str. 12-25 (prikaz, stručni). Ferhat Koca, Raspodjela u islamskoj pravnoj metodologiji , Istanbul 1996., str. 349-353 (prikaz, ostalo). al-Muhaqqiq al-Karakī, “Tarīq Istinbāṭ al-Aḥkām”, al-Tawhid , II/3, Teheran 1405/1985, str. 42-55 (prikaz, ostalo). İbrahim Kafi Dönmez, “Usporedba između situacije mudžtehida u islamskom pravu pred Nassom i situacije sudije pred zakonom u modernim zakonima”, MÜİFD, str . 4 (1986), str. 23-51 (prikaz, ostalo).
“Istinbâṭ”, Mv.F , IV, 111-112.

isti'ara muraššaha* - Metafora murašša. To je da se kaže odgovarajuće svojstvo analogije. U primeru „Turska ptica je svojim snažnim krilima cepala vazduh“, avion je upoređen sa pticom, a pomenuto je „krilo“ vezano za pticu, što je element koji je upoređen.

Temsil – (arp. Temthijl – التمثيل) – Zastupanje

Izraz "deklaracija" u smislu objašnjavanja ideje jezikom simbola navođenjem primera.

Autor:

Ismail Durmuş

U rečniku, temsil , koji potiče od korena musul što znači "izgledati, oponašati" znači "uporediti, reći da je sličan ili ekvivalentan".

Iako većina učenjaka retorike vidi zastupljenost kao zastupljenost, zastupljenost je predmet različitih svatanja i pristupa od davnina, bila je predmet različitih svatanja i pristupa u literaturi retorike, jer je prihvaćena kao vezana za umetnost nauke o predstavlanju, kao što su zastupljenost, aluzija i potpisivanje. Glavne teme Abdulkāhir el-Curcânî'a Esrâru'l-belâġa predstavljaju, konsultacije i alegorije. U ovoj knjizi, po prvi put, Đurđani je dao široko mesto temi zastupljenosti, i pojasnio odnos i razlike između tešbiha*, zastupljenosti i konsultacija, kao i efekat reprezentativnog izražavanja u odnosu na običnu predaju sa analizama i tumačenjima. Prema njegovim rečima, u jeziku reč ili rečenice prvo imaju svoje primarno značenje, zatim iz toga proizilazi sekundarno značenje, koje podrazumeva aluziju, konsultacije i zastupljenost (Esrâru'l-belâġa, str. 26). On kaže da je najvažnije pitanje u zastupljenosti i konsultacijama, koje se zasnivaju na sličnosti strana, utvrđivanje tačke sličnosti u njima. Zapravo, ovo je tačka u kojoj se zastupljenost i poređenje razlikuju. Ako je tešbih tip čija se tačka sličnosti može lahko znati i o kojoj ne treba razmišljati, ovo je stvarni tešbih te se time naziva i ne-reprezentativni tešbih. Sa druge strane, ako je poenta sličnosti apstraktne prirode koju ne doživljavaju čula sa jedne ili obe strane, ona je u poziciji zastupljenosti i spada u kategoriju najtežeg tešbiha koji se može uhvatiti za te'ville i intelektualni napor, (ibid., str. 126-127).U skladu sa tim, poređenje je opšta kategorija a zastupljenost je posebna kategorija; Svako poređenje je predstava, ali nije svaka zastupljenost predstava, (ibid., pp. 84-88). Abdulkāhir el-Curcânî je smatrao lepotom da više rečenica u zastupljenosti čini nerazdvojnu celinu, naveo je da što je apstraktnija zastupljenost, to je potrebno više rečenica te je time objasnio da procena ekvivalentnih i sličnih elemenata između dve strane u vidu odvojenih tešbiha ne može da dostigne lepotu i efekat koju je prouzrokovala celina. On je naveo da predstava u suri Junus (10:24), u kojoj se život sveta upoređuje sa biljkama koje žute i venu i koje posle kiše nestaju kao zelene i osvežene, čini celinu od deset rečenica koje ne bi imale isti efekat ako se jedna od njih ukloni ili ako se predmeti koje sadrže predstavljaju kao pojedinačne teze, (ibid, str. 96-97). Upravo je Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ možda prvi koji je objasnio prikaz kao vrstu metafore pod nazivom “mecâz-ı temsîlî”.

Ebû Ubeyde je napisao u svom Mecâzu'l-Ḳurʾân (I, 269) da je „onaj koji je izgradio svoju zgradu na ivici litice koja će se srušiti...“ On je naveo da je ajet u njegovom ajetu (et-Tevbe 9/109) metafora za predstavljanje (temsil), te da je slabost sistema religije i verovanja, koje se sastoje od nevere i razdora, podložna opasnosti i uništenju, ukazuje ovo predstavljanje (temsil). Dakle, autor je mislio na predstavlanje metafore, reprezentacije (temsil). Kudâme b. Ca'fer je prvi put smatrao da je predstavlanje žanra koji se protivi tešbihu prihvatajući ga kao jednu od lepih osobina harmonije reči i značenja, definisao ga je kao "ukazivanje na značenje rečima koje ne pripadaju samom sebi", (Naḳdu'ş-şiʿr, str. 159). Iz ove definicije te iz primera poezije koje je zabeležio, podrazumeva se da je pod terminom zastupljenost mislio na zastupljenost, to jest na izražavanje ideje na jeziku simbola. Kudâme, plagirajući zbirku oda pesnika Tarafe b. Abd'ea, što je rekao emmâh b. Meyyâde:

”الم تك في يمنى يديك جعلتني / فلا تجعلني بعدها في شمالكا“ – 'Zar ti nisi taj koji me je stavio na desnoj ruci / Ne stavljaj me kasnije na levoj ruci', biti na uglednom i poštovanom položaju, predstavlja se tako što je na desnoj ruci, a biti u poniženoj situaciji, predstavljeno je tako što je na levoj ruci, (Isto, 159-160; Bedevî Tabâne, II, 816-817). Kudâme b. Ca'fer (Đafer) je uključio istu definiciju u svoj Cevâhiru'l-elfâẓ , i možda je po prvi put govorio o efektu i koristima reprezentativnog izražavanja. Ebû Hilâl el-Askerî je ustupio mesto predstavlanju sa imenom „mumaselet“ i definisao predstavljanje citiranjem iz Kudâme'a.Međutim, neki od primera koje je naveo, odnose se na predstavljanje, neki na poređenje, a neki na metaforu, (Kitâbu'ṣ-Ṣınâʿateyn , str. 389-392). İbn Ebu'l-İsba' je rekao da se predstavlanje odvija drugačijim formulacijama od reči koje izražavaju insinuacije i mudrost. Dao je detaljna objašnjenja o Remmâh b. Meyyâde'ovom dvostihu (Taḥrîru't-Taḥbîr)., str. 216). On se zadržao na suptilnostima predstavlanja fenomena „sprečavanja ili izbegavanja razmišlanja, slušanja i gledanja“ u suri el-Bekare (2/7) zatvaranjem ušiju i srca i pokrivanjem očiju, (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, str. 86). Prema Sekkâkî'u, ono što je bitno u poređenju reprezentacije ili poreklu reprezentacije jeste da tačka sličnosti ne postoji na jednoj ili obe strane apstraktnog poređenja, ona je neistinska i čini celinu koju čine mnoge tačke sličnost. U ajetu u Suri el-Bekare (2/17) uvjeti spomenuti u predstavlanju licemera osobi koja je ostala u tami ispunjeni su kada je vatra koju su zapalili licemeri ugašena, (Miftāḥu'l-ʿulum, str. 346-349).Prema Hatîb el-Kazvînîju i većini učenjaka retorike, jedini uslov u predstavljanju ili poređenju reprezentacije je da tačke sličnosti moraju biti ujedinjene. U tom slučaju, percepcija vech-i şebeh čulima ili umom, njeno stvarno prisustvo ili odsustvo na stranama ne sprečava da se smatra predstavom. Iz tog razloga, tačka sličnosti sa poređenjem u stihu:

”كان مثار النقع فوق رووسنا /واسيافنا ليل تهاوى كواكبه“ – „Oblak prašine iznad naših glava sa mačevima koji zveckaju u našim rukama na bojnom polju je kao da je noć u kojoj zvezde klize jedna za drugom” smatra se predstavom prema Kazvînîu i većini učenjaka retorike, jer je to celina koja se sastoji od klizanja harmoničnih, diskretnih i svetlih objekata u mračnoj stvari, dok prema Abdulkāhir el-Curcânîu i Sekkâkî'u, to nije reprezentacija. Jer, tačka sličnosti je konkretna, istinski postoji na obe strane, dok po njima aspekt mora biti apstraktan i nestvaran. U većini parabola u Kur'anu, posebno u skoro svim onima koje počinju frazom كَمَثَلِ – 'isto kao'... pošto je vech-i şebeh u poziciji celine koja se sastoji od mnogih tačaka sličnosti u skoro svim onima koje počinju uzorkom, poređenje sa vech-i şebeh je u obliku poređenja reprezentacije. Neki od ovih kur'anskih prikaza postali su parabola jer su se naširoko koristili među ljudima. "fetil" (en-Nisa 4/49, 77), "kitmir" (Fatir 35/13), "zerre" (ez-Zilzal 99/7-8), "magareći zvuk" za satiru Predstave kao što su (Lukman 31 /19) ovog su tipa (Postoji mnogo primera simboličkog izražavanja, kao što je predstavljanje ruženjem jedenjem mrtvog mesa (el-Hudžurat 49/12) (za pedeset sedam primera ove teme videti Durmus, str. 364-372). K

omentatori kao što su Zemahšeri, Ebussuud i Alusi su izjavili da neka obraćanja i razgovori u Kur'anu imaju književnu i elokventnu svrhu, te da imaju za cilj da predstave apstraktne činjenice u dijaloškom stilu i upečatljivim tabelama, a ne njihovu stvarnost.Ovakvi simbolički izrazi, koji se vide kao neophodnost uzvišene retorike Kur'ana, viđeni su kao povezani sa umetnošću predstavljanja, metaforom predstavljanja, imaginacijom i aluzijama; Allah-ovo Teâlâ angažovanje sa paklom (Kaf 50/30) u kontekstu simboličkog izraza širine pakla, nebesa i zemlje (Fussilet 41/11) kao simboličkog izraza Njegove Teâlâ beskonačne moći u stvaranju (el-Keşşâf , III, 445-446; İrşâdu'l-ʿaḳli's-selîm, VIII, 5; Za druge primere, vidi Durmuş, str. 373-376). Ferrâ el-Begavî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Ebussuûd su koristili Kur'an ne uzimajući u obzir njegovu istorijsku stvarnost ili u svrhu predstavljanja teme na apstraktan, življi i efektniji način za književnost i retoričke svrhe nego njene istorijske stvarnosti. Naveli su da u Ashâbu'l-karye (Yâsîn 36/13-27), priča o Dâvûdu i njegova dva protivnika (Sâd 38/21-25), priče o iblîsu i Âdemu (el-Bekare 2/30-39), priče o mâide (el-Mâide 5/112-115) su ocenjeni u ovoj kategoriji (ibid, str. 377-378).

BIBLIOGRAFIJA

Ma'mer b. Musenna, Mecazu'l-Qurʾan (nsr. Fuat Sezgin), Kairo 1374/1954, I, 269. Kudame b. Ca'fer, Nakdu's-siʿr (nsr. M. Abdulmun'im Hafaci), Beirut, ts. (Daru'l-kutubi'l-ilmiiie), str. 159-162 (prikaz, ostalo). a.mlf., Cevahiru'l-elfaz (nsr. M. Muhiiddin Abdulhamid), Kairo 1350/1932, str. 7-8. Ebu Hilal al-Askeri, Kitabu's-Sına'atein (ur. Mufid M. Kumeiha), Bejrut 1404/1984, str. 389-392 (prikaz, ostalo). Bakıllani, Iʿcazu'l-Qurʾan (nsr. Seiiid Ahmed Sakr), Kairo 1374/1954, str. 119. Kudai, Musnedu's-sihab (izd. Hamdi Abdulmedžid es-Selefi), Bejrut 1407/1986, II, 96. Ibn Resik al-Kairewani, al-ʿUmde (n.s. M. Muhiiddin Abdulhamid), Kairo 1353/1934, I, 247-250. Ibn Sinan al-Hafazi, Sırru'l-fesaha, Bejrut 1402/1982, str. 275-277 (prikaz, ostalo). Abdulkahir el-Curcani, Esraru'l-belaga (ur. H. Ritter), Istanbul, 1954., str. 26-31, 64-67, 84-89, 96-137, 207-223, 236-241. a.mlf., Delaʾilu'l-iʿcaz (nsr. Mahmud M. Sakir), Kairo 1404/1984, str. 66-75, 262-263, 393-395, 430-431. Zamakshari, al-Kashshaf, Kairo 1354, III, 445-446. Ebu Jakub es-Sekkaki, Miftahu'l-ʿulum (naime Naim Zerzur), Bejrut 1403/1983, str. 346-349 (prikaz, ostalo). Ziiaeddin Ibnu'l-Esir, Kifaietu't-talib fi nakdi kelami's-sa'ir ve'l-katib (ur. Nuri Hammudi el-Kaisi i dr.), Mosul 1982., str. 160. Ibn Ebu'l-Isba', Tahriru't-Tahbir (izd. Hifni M. Seref), Kairo 1383/1963, str. 214-220 (prikaz, ostalo). a.mlf., Bediʿu'l-Qurʾan (nsr. Hifni M. Seref), Kairo 1377/1957, str. 81-86 (prikaz, ostalo). Ebu Muhammed Kasim es-Sicilmasi, al-Menzeʿu'l-bediʿ fi tecnisi esalibi'l-bediʿ (nsr. Allal el-Gazi), Rabat 1401/1980, str. 244-252 (prikaz, ostalo). Hatib al-Qazwini, al-Izah (ur. M. Abdulmun'im Hafaci), Kairo 1400/1980, str. 271-273 (prikaz, ostalo). Shuruhu't-Telhis, Kairo 1937, III, 420-425.Safiyyuddin el-Hilli, Serhu'l-Kafiiet'l-bediʿiiie (nsr. Nesib Nesavi), Damask 1403/1983, str. 115-116 (prikaz, ostalo). Ebussuud Efendi, Irsadu'l-ʿakli's-selim, Bulak 1275, VIII, 5. Izzeddin Ali es-Sayyid, el-Hadisu'n-nabevi mine'l-vicheti'l-belagıiye, Kairo 1393/1973, str. 293-294 (prikaz, ostalo). Beduin Tabane, Muʿcemu'l-belagati'l-ʿArabiiye, Rijad 1402/1982, II, 816-824. Besiuni Abdulfettah Besiuni, ʿIlmu'l-beian , Kairo 1408/1987, str. 76-82 (prikaz, ostalo). Ismail Durmus, Simulacija u poeziji neznanja i Kur'an (doktorska teza, 1988.), Institut društvenih znanosti Sveučilišta Dokuz Eilul, str. 171-206, 363-381.

Reprezentacija na turskom znači „doneti primer, dati primer, poređenje, poređenje; koristi se u zamenu za „zastupanje lica ili institucija". Na osmanskom turskom „igra, pozorišna predstava; To znači "igranje igre", a koristi se zajedno sa tab' kao sinonim za reč pritisak u frazama kao što su "temsil-i first, husn-i temsil". Kao termin, obrađen je kao podnaslov ovih predmeta u odnosu na subjekte poređenje, metaforu, mezheb-i kalami i irsal-i mesel / irad-ı mesel u turskoj književnosti. Počevši od Mutavvel prevod u osmanskoj retorici , Teshilu'l-aruz ve'l-kavafi ve'l-bedaii' , Aruz-i Turki (Sanaii-i Si'riiie ve Ilm-i Bedi') , Belagat-ı Lis Osmani i Mebani'l-insaMeđu informacijama u metaforama i poređenjima u delima kao što su Mugni'l-kuttab i Balagat-ı Lisan-ı Osmani , tema je obrađena na sveobuhvatniji način u Baagat -ı Osmaniiie . Recaizade Mahmud Ekrem, koji je ovoj temi dao veći značaj od prethodnih autora, napisao je Ta'lim-i Edebiiiat.On nije uključio sve vrste poređenja i metafore, već se bavio samo metaforom tasiare-i temsiliiie, posebno upoređujući metaforu sa poređenjem i ispitujući ovu umetnost. Prema njegovim rečima, turski je u tom pogledu pogodniji od drugih jezika. Činjenice koje su nepoželjne i nepoželjne da se direktno ispričaju izražavaju se kroz metaforu. Jedna od karakteristika metafore-i temsiliiia je da se neke reči i radnje pripisuju duhovnim stanjima dajući im identitet živog bića. Relevantnost reprezentacije za poređenje može se bolje videti u sledećem opisu: „Ako se aspekt poređenja (vach-i sebeh) ne može razlikovati jedan od drugog i sastoji se od više od jednog elementa, naziva se reprezentativno poređenje. U ovom slučaju, pošto je aspekt poređenja racionalan i imaginaran, on se zasniva na ta'vilu i tumačenju i pokazuje iluzorne karakteristike. Kaja Bilgegil definiše reprezentativno poređenje kao „konstrukcije u kojima je korespondencija između njihovih elemenata na prvi pogled neupadljiva i u kojima se formiraju dve grupe ideja, od kojih će jedna potvrditi drugu". Postoje dve vrste reprezentativnih poređenje, tafsili i tafsifi. Poređenje napravljeno upoređivanjem različitih kvaliteta jedne stvari sa onima druge uzastopno naziva se tafsili. Tevfik Fikret je, nakon što je opisao bunar pun crva, pijavica i zmija u prve četiri strofe svoje pesme „Gaiia-ıı Vucud", rekao: „Evo gaja-ji tela, tog tlačenja, te močvare / Čoveka, tog čistog ummid u hir je manjkav", rekao je. Njegova analogija sa lepršanjem u njemu je primer ove vrste reprezentacije. Sa druge strane, taksi reprezentacija se definiše kao „strukture koje su u vidu kombinovanih poređenja koje jedna drugu potvrđuju kroz reprezentaciju i čiji je sadržaj kondenzovan". Ova vrsta poređenja se među subjektima poređenja naziva „irsal-i mesel" (isnad-ı mesel) i povezana je sa svrhom lakšeg i efikasnijeg ubeđivanja čitaoca, kao u primeru ispod: U dvostihu „Rencide ol dide-i huffas ziiadan", nepotpuni/neuki ljudi koji ne mogu privući savršene ljude upoređuju se sa slepim miševima koje uznemirava svetlost. Pošto je vech-i shebeh pogodno da se tumači kao da je uznemiren elementima koji se mogu objasniti sa više tačaka kao što su svetlost/svetlost/svetlost, ovde se pojavljuju oba reprezentativna poređenja, a da bi se pojačalo značenje, reč „slepi miševi su uznemiren svetlošću" stavlja se u drugi red i umetnost irsal-i parabole je izvedena u dvostihu. . Namik Kemal, Metafora, što je naziv elokventnog poređenja čija je jedna strana uklonjena, znači „upotrebu reči izvan njenog pravog značenja zbog prepreke zvane karine-i mania in simile". Reprezentativna metafora, koja je varijanta ovoga, sastoji se od niza metafora kako bi se stvorila jedinstvena vizija u umu; To je kao da kažete „Voda teče ispod slame" o osobi koja posluje u tajnosti. Distih „Neka kevkeb sipihri ber-odluči ako je podlegao / Ako je pao na zemlju, neka voćka dirah stoji" je primer ove vrste metafore za koju se kaže da uteši roditelja koji je izgubio dete. Reprezentativna metafora se takođe naziva parabola. Parabole čiju tačnost prihvataju svi postaju poslovice koje se nazivaju imenima kao što su darbimesel, emsal, durub-ı emsal. Reprezentativna metafora zasniva se na principu zamene konkretnog apstraktnim.

Bilgegil kaže da se ova vrsta metafore susreće sa izrazom „allegorie metaphorikue" na francuskom, a nakon što je rekao da se ponekad nekoliko stihova, ponekad mala pesma, ponekad ceo masnavi može predstaviti kao reprezentativna metafora, Faruk Nafiz Camlıbel predstavlja uspon Turaka u narodnoj borbi.. On citira pesmu „At" koja to izražava. Međutim, ne treba mešati reprezentativnu metaforu sa simbolom. reprezentativna metaforaTo je često korišćena književna umetnost koja je uključena u mnoge tekstove od Kutadgu Biliga do Šejhijevog Harnamea , od raznih delova u Husn u Ask Šeja Galiba do primera u govornom jeziku. Vidi se da se ova umetnost često koristi u pripovedanju priča i priča, koje imaju mnogo primera u Mevlaninom Mesneviju i napisane su da ukažu na karakter životinja i ljudi.

BIBLIOGRAFIJA

Muallim Naci, Lugat-i Naci , Istanbul, str., str. 250. Ilhan Aiverdi – Ahmet Topaloglu, Veliki turski rečnik sa primerom , Istanbul 2005, III, 3109-3110. Ahmed Cevdet Pasha, Belagat-ı Osmaniiie , Istanbul 1299, str. 176. Recaizade Mahmud Ekrem, Ta'lim-i Edebiiiat , Istanbul 1330, str. 233-246. M. Kaia Bilgegil, Književno znanje i teorije-Belagat , Istanbul 1989, str. 162-164. Kazim Jetis, Inovacije Talim-i Edebijata u oblasti retorike i teorije književnosti , Ankara 1996, str. 247-250. MA Iekta Sarac, Retorika znanja o klasičnoj književnosti , Istanbul 2000, str. 111-112, 121-122, 216-217, 249-250. Menderes Coskun, Magija reči, Književna umetnost , Istanbul 2007, str. 140-142. „Predstavljanje", TDEA , VIII, 305. „Reprezentativna metafora", ae , VIII, 306.

Temsili Teşbih – c) Reprezentativno poređenje:

Ako osoba koja je upoređena sa sobom sakupi sve karakteristike sličnog, cela ova poređenje se naziva „reprezentativno poređenje". Na primer, domovina je upoređena sa platanom u čuvenoj pesmi Tevfika Fikreta „Činar".

Da li mi je pao sneg na slepoočnicama, koja je umetnost govora?

Šta? U ovom redu „bela kosa" se poredi sa „snegom", ne kaže se upoređeno (kosa) već samo upoređeno (sneg). Upozorenje: Stereotipne forme eksplicitne metafore koje zajednički koriste Divan i narodni pesnici nazivaju se „mazmun".

Šta je trop i njegovi primeri?

2. Skraćeno poređenje: To je poređenje bez pravca poređenja. 3. Pojačano poređenje: To je poređenje bez predloga poređenja. Komparativni predlog: Nema. Komparativni predlog: Nema.

Šta je predstavljanje u Kur'anu?

Reprezentativni izraz je manifestacija obraćanja Boga čoveku na jeziku koji on razume. Izneti prikazi su pokazatelj činjenice da je Kur'an knjiga koja ima za cilj i obuhvata ljudska bića. Kur'an izražava božansko u ljudskom carstvu kroz predstave.

Šta znači (Teşbih) svedočiti?

Tesbih znači držanje Allaha Teâlâ podalje od manjkavih atributa i obeležavanje veličanstva Njegove slave. ODGOVOR: Tesbih (Brojanica) dolazi od korena sebh. Sebh, sa druge strane, znači otplivati. Tesbih znači držanje Allaha Teâlâ podalje od manjkavih atributa i obilježavanje veličanstva Njegove slave.

Šta je reč umetnost?

Retorika; To su igre rečima koje se koriste da dodaju dubinu, intenzitet značenju ili da izraz učine efikasnijim. Deo retorike je zasnovan na iskazu, a neki na značenju. Ovo se često vidi u poeziji. Razlog za to su formalne i semantičke odlike pesme.

Šta znači TYT insinuacija?

*Upotreba reči na način koji sugeriše i doslovno i figurativno značenje bez cilja analogije naziva se aluzija.

Šta znači aluzivna fraza?

„Aluzija“ je prikazana kao umetnost koja se često koristi u našem jeziku i književnosti i koja ulepšava smisao. Javno; U slučajevima kada je reč implicitno izražena, ismevana ili šala, ona se takođe koristi kao „Pravljenje aluzije“.

Šta Tešbih znači u književnosti?

Tešbih znači "uporediti". Da bi se izraz pojačao, slabi se upoređuje sa jakim od dva pojma koja imaju sličnost među njima. U religioznim konceptima, Tešbih označava sličnost Boga sa čovekom u obliku.

Šta je Teşbih sanatı (umetnost poređenja), primer?

A). Teşbih-i Beliğ (Lepa poređenje): To je poređenje napravljeno samo od sličnih i sličnih predmeta. Aspekt poređenja i predlog poređenja se ne koriste. Napomena: Većina mazmuna u divanskoj literaturi su primeri umetnosti poređenja. Visina čempresa, obraz jabuke, usta pupoljaka, trešnja usna…

Šta znači Temsili Anlatım (reprezentativno predavanje)?

Šta je metoda predstavljanja?

U metodi predstavljanja, ona ima za cilj da utvrdi sličnost između apstraktne istine koja treba da se kaže i konkretnog događaja ili predmeta koji treba da se poredi i da se ta istina približi umu.

Takdis Etmek Ne Anlama Gelir? - Šta znači posvetiti?

Reč posvećenje, koja je u naš jezik došla iz arapskog, izvedena je iz korena „kuds“. Kuds znači biti daleko od ružnih i loših stvari, dok je rečničko značenje reči posvećeno poštovati i veličati. Posvetiti se takođe koristi da znači učiniti Allaha slobodnim od svih grešaka i nedostataka.

» reference • fr. reference, nem. Referenz trg. izveštaj, obaveštenje; preporuka od poznate i ugledne trgovačke kuće; podatci o službovanju nekog lica, ocene (dobre ili rđave) koje mogu poslužiti nekom kao povoljna ili nepovoljna preporuka.

İ’ tirâziyye - Kao kur'anski stil, u knjigama retorike ne postoji posebno poglavlje o muterizaciji rečenica. Međutim, nahivisti kažu: „Rečenica-i muterized dolazi kao međurečenica između jedne ili dve reči da bi se reč objasnila i potvrdila”. Dodavajući retoričke svrhe njegovom opisu i proučavajući kur'anske stilove kao stil iz stila "Itnab", pominju i stil prigovora. Dok su tumačili Kur'an, tefsir knjige su neke rečenice procjenjivale u smislu gramatike, precizirale rečenice koje su došle kao međurečenice ili rečenice koje nisu lokalne za rečenicu i'tirazija.

Prilikom navođenja primjera iz Kur'ana, značenje izraza I'tiraziiia bilo je pitanje koje treba dati. U tom pogledu korišćeni su prevodi Kur'ana. Najvažniji od njih su Prevod Kur'ana, koji je objavilo Predsedništvo za publikacije za verska pitanja, Prevod Kur'ana sa tumačenjem Fejzu'l-Furkan, i rečenica i'tiraziiie između, kako bi se razjasnilo da su Elmalılı M. Hamdi Yazır, Prevodi Kur'ân-ı Kerim-a takođe korišćeni sa isprekidanim značenjima kao što su reč i reči Meali.

(Preuzeto iz knjige pod naslovom: ARAP DİLİNDE CÜMLE-İ MU'TERİZE VE KUR'AN-I KERİM'DEN SEÇME - REČENICA NA ARAPSKOM JEZIKU MUTERIZA I IZBOR IZ KURANA. PRIMERI. MAGISTARSKA TEZA. PRIREDIO KANATBEK OROZBEKOV. SAVETNIK. DR. TUTOR ÜYESİ YUNUS ABDURAHİMOĞLU).

» parabola • ženski rod. Poučna priča u poređenjima, tj. priča u kojoj sve što se priča treba uzimati u prenesenom značenju.

İNFAK – الإنفاق - Ne trošite sa namerom da bi stekli Allah-ovo Teâlâ zadovoljstvo.

Autor:

MUSTAFA ÇAĞRICI

Infâk, izveden iz korena nefk , što znači „iscrpiti se, dovršiti, završiti" u rečniku, „završiti , uništiti; Iako znači biti siromašan", najčešće se koristi u značenju „raspolagati novcem ili imovinom". Kao religiozno-moralni izraz (Dinî-ahlâkî), to uopšteno znači "trošiti sopstveno bogatstvo da bi stekao Allah-ovo Teâlâ zadovoljstvo, i pomoći potrebitima u svojini (aynî) i novcu (nakdî)". U tom smislu, infâk uključuje zekâtı, koji je obavezan (farz), i sve vrste dobrovoljnih (nafile) dobrih dela. Iako Râgıb el-İsfahânî tumači dobro kao „infâk koji ukazuje da je osoba koja troši pravedna" nakon što je trošenje podelio na dva kao dobro i loše (ez-Zeriʿa , str. 409), kada se ta reč koristi jasno, ona se odnosi na legitimne i korisne ras'hode. Takođe se to naziva alimentacija, (el-Mufredât , "nfk" art.). Međutim, u zakonu, alimentacija se uglavnom odnosi na izdatke koje osoba čini da bi zadovoljila potrebe svojih lica koje izdržava. U Kur'anu, koncept infâk se koristi u značenju "osiromašnosti" u jednom ajetu (el-Isrâ 17/100), a u skoro sedamdeset ajeta u smislu "trošenja" (vidi M Abdulbâkī, el-Mu'cem , "nefk" art.). U hadisima se pitanje infâk-a takođe opširno razmatra, (vidi Vensinck, el-Mu'cem., „nfk" art.). Prema islamskom gledištu, pravi vlasnik bogatstva koje osoba ima je Allah Teâlâ. Neophodno je donirati drugima od ovog bogatstva koje je On Teâlâ drugima poverio, (en-Nûr 24/33; el-Hadîd 57/7). Dok su glavne karakteristike vernika koji iskreno veruju u Allaha Teâlâ, navedene u drugom ajetu sure el-Bekare, trošenje se pominje nakon verovanja i namaza. Prema Fahreddin er-Râzî'u, ovaj ajet pokriva sve oblike infâka, koji su farz i mendub. Infâk, što je farz, je trošak osobe da bi opskrbio sebe i svoju porodicu, kao i svoj doprinos odbrani zemlje. Infâk, što je mendub, su troškovi koji nisu ovo (Mefâtihu'l-Gayb, II, 20-29). U suri el-Bakara (261-274) detaljno se pominje važnost davanja, njegova svrha, od kojih dobara kome i kako će biti dato, kao i nagrade zauzvrat obećane. Ova objašnjenja se mogu sažeti na sledeći način:

a). Infâk i dobročinstvo treba da se čini daleko od hvalisanja, samo radi Allaha Teâlâ.

b). Osoba koja daje donacije treba da se uzdrži od radnji koje će oštetiti čast osobe koja ih prima i prihvata.

c). Pomoć treba birati između najbolje i najkvalitetnije robe.

d). Da bi pomoć stigla na svoje mesto, mora se utvrditi prave potrebe. Kada se uzme u obzir kontekst ajeta, vidi se da izraz „infâk na Allaho-vom Teâlâ putu“ u 195. ajetu iste sure prvenstveno izražava finansijsku pomoć, neophodnu za odbranu zemlje. Međutim, prema rezultatu procene mnogih ajeta i hadisa u kojima se pominje ovaj termin, svaki izdatak koji ima nameru pokornost i obožavanje Allaha Teâlâ, a koji pruža pomoć i korist islamu i muslimanima, smatra se trošenjem na Allah-ovom Teâlâ putu. Pod uslovom da ima takvu nameru, u historiji islamske civilizacije, sve vrste izdataka za razne usluge kao što su odbrana zemlje, usluge hadža, podrška siromašnima, osnivanje dobrotvornih institucija (Vakufa) kao što su škole, biblioteke, džamije, itd. putevi, mostovi, fontane, staračkі domovi, pa čak i očuvanje i razvoj prirode, procenjeno u okviru infâka na putu. U ajetu u suri el-Bekara (2/215), iako je naznačen redosled prioriteta u pogledu davanja, iz izraza na kraju ajeta se razume da je glavna poenta želja i namera da se čini dobro. U hadisima su troškovi za članove porodice izraženi konceptom infâka te se navodi da je ovo najbolja od svih dobročinstava (Musned) ., V, 277; Muslim, „Zekat“, 38, 39). U Kur'anu se navodi da siromašni imaju prava na bogatstvo bogatih muslimana (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25), ukazujući da su bogati dužni da pomažu onima koji ne mogu da rade ili čiji prihodi ne zadovoljavaju njihove potrebe zbog isprike. Postoju mnogo vrsta ove pomoći kao što su milostinja, zekât, fitr milostinja, kurban, poklon, davanje na korišćenje (are), fondacija, vezivanje plate iz državnog budžeta, a sve su vezane za koncept infâka u širem smislu. Prema islamskom svatanju, svako prvo treba da pokuša da svojim radom zadovolji potrebe sebe i svojih obaveza. Jer, kako stoji u hadisu, čovek nije jeo ništa bolje od onoga što je zaradio trudom svojih ruku, (Musned), II, 334; Buhârî, "Buyû'", 15; takođe videti Tâhâ 20/131-132). Međutim, kada se verski tekstovi sagledaju u celini, podrazumeva se da princip da pojedinci imaju koristi od materijalnih vrednosti društva ne samo onoliko koliko zaslužuju radom, već i onoliko koliko su im normalne potrebe, iako je potrebno da se svako potrudi. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) se lično starao o udovicama i siročadi (Buhârî, “Ferâʾiż“, 4, 15; Muslim, “Ferâʾiż“, 14), Hz. Umer je takođe ozvaničio ovu praksu. Fârâbî kaže da neke od državnih prihoda treba potrošiti na one koji nemaju moć da rade, njihova profesija nije da zarađuju novac, već za one koji se bave društvenim aktivnostima (Fuṣûlu’l-Medenî)., str. 145-146). Međutim, donacije koje će biti date njima treba da budu ograničene na važnost njihovih usluga. U stvari, u prvim danima, Hz.Umer je davao platu onima koji su praktikovali hafize, ali je kasnije, kada je video da je ova aktivnost izgubila kvalitet usluge, odustao (Abdulhay el-Kettânî, III, 95).Reč infâk se uglavnom koristi za besplatnu pomoć; U stvari, oni koji ne očekuju ništa zauzvrat za svoja dobra dela su pohvaljeni u Kur'anu (el-İnsân 76/8-9). Pored toga, pogodno za obezbeđivanje alimentacije za ljude kroz zapošljavanje ulaganjem u legitimna područja, takođe se može smatrati u okviru infâk-a. Ajeti (et-Tevbe 9/34-35) koji osuđuju one koji ostave svoje bogatstvo besposleno i ne troše ga na Allah-ovom Teâlâ putu, takođe pokrivaju ovo pitanje. Gazzâlî je naveo da koncept „kenz“ ovde znači povlačenje robe ili novca sa tržišta, a trošenje na Allah-ovom Teâlâ putu, znači njihovo stavljanje na tržište (Ihyâʾ) ., IV, 91-92, 95). Iako je nagrada za dobra dela obično prikazana kao deset prema jedan u ajetima, činjenica ta da je nagrada za trošenje na Allah-ovom Teâlâ putu sedam stotina prema jedan (el-Bekare 2/261), ukazuje da je ovo teže od drugih ibadeta, (vidi takođe Velikodušt, Ihsan).

Bibliografija

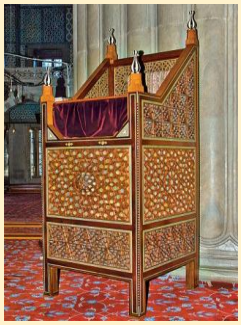
Ragib al-Isfahani, al-Mufredat , "nfḳ" čl. a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa do mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebu'l-Yezîd el-Acemî), Kairo 1405/1985, str. 409-411 (prikaz, ostalo). Lisânu'l-ʿArab , “nfḳ” čl. Tehânevî, Keşşâf , II, 1423. Wensinck, el-Mu'cem , "nfḳ" čl. MF Abdulbâkī, el-Mu'cem , "nefḳ" md. Musned , II, 334; V, 277. Buhârî, “Ferâʾiż”, 4, 15, “Buyûʿ”, 15. Muslim, “Zekât”, 38, 39, 91, “Ferâʾiż”, 14. Fârâbî, Fuṣûlu'l-Medenî (nşr. DM Dunlop), Cambridge 1961, str. 145-146 (prikaz, ostalo). Gazzâlî, Iḥyâʾ , IV, 91-92, 95. Ebû Bakr İbnu'l-Arabî, Aḥkâmu'l-Ḳurʾân , Bejrut, ts. (Dâru'l-fikr), I, 17-19. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-Gayb , Bejrut 1411/1990, II, 20-29. Ibn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tanvîr , Tunis 1984, I, 234-237. Abdulhay al-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Poseban) , III, 95.

MEV’İZA, vidi VAAZ – الوعظ – Beseda, savet.

Autor:

HASAN CİRİT

U rečniku, va‘z (propovedanje), što znači “savetovati, upozoriti, opomenuti”, definisano je kao “savetovati zajednicu o verskim i moralnim pitanjima, izgovoriti reči koje će zagrejati srca slušalaca na dobrotu, ohrabriti i upozoravati davanjem informacija o onostranim nagradama i kaznama”, (el-Mufredât, “vʿaẓ” md.; et-Taʿrîfât, “vʿaẓ” md.; Lisânu’l-ʿArab, “vʿaẓ” md.; Tâcu’l-ʿarûs, “vʿaẓ” md.).



Drvena propovedaonica Sultan Ahmed đamije sa intarzijama od sedefa.

Osim toga, sa obzirom na praksu od početka do danas, moguće je definisati pojam propovedi kao “govor veroučenjaka u đamijama u cilju podučavanja zajednice o verskim pitanjima i obezbeđenja njenog duhovnog razvoja”. Osoba koja govori na ovaj način naziva se vâiz (propovednikom). U islamskim izvorima, koncepti kao što su mev‘iza (množina mevâ‘iz), tezkîr, irşad, nasihat, tebşîr i inzâr se često koriste u smislu propovedanja. Reč parabola, koja u rečniku znači „priča, vest“, odnosi se na propovedanje i davanje saveta pričajući primere događaja koji su se desili u drevnim društvima. Oni koji koriste mnoge priče u svojim propovedima nazivaju se kās (množina kussâs) ili kassâs, (İbnu’l-Cevzî, str. 159; Suyûtî, Taḥẕîru’l-ḫavâṣ, str. 269).

Iako se reč propovedati ne nalazi u Časnom Kur'anu, glagoli iz korena mev'iza, vâizîn, a takođe i va'z se koriste u mnogim âjjetima. Svemogući Allah naređuje svome Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) da poziva ljude u veru mudrošću, dobrim savetima i najboljim načinom, (en-Nahl 16/125). U nekim ajetima, nakon što se pominju različite naredbe i zabrane i daju različiti podaci, navodi se da Allah Teâlâ daje savete ljudima (en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/17), navodi se i to da Allah Teâlâ daje savete svome Resûl-i Ekrem'u (s.a.v.s.) i onima oko njega da propoveda i daje im savete (en-Nisâ 4/63; Kāf 50/45; ez-Zâriyât 51/55; el-Gāşiye 88/21, 22). Dok se, ponekad, âjjeti nazivaju mev'iza (en-Nûr 24/34) a ponekad je celi Kur'an mev'iza za ljude (Âl-i İmrân 3/138; Yûnus 10/57), Navodi se da ga je Allah Teâlâ poslao da savetuje ljude (el-Bekare 2/231). U međuvremenu, navodi se da Inđil ima isti kvalitet kao i ono što je napisano na pločama Tevrata (elvâh), (el-A'râf 7/145; el-Mâide 5/46). Hûd'ov savet njegovom narodu (eş-Şuarâ 26/124-136) i Lukmân'ovog sina (Lukmân 31/13). Teme i stil u ovim ajetima su važni u smislu rasvetljavanja metoda koje treba slediti u besedama. Postoje i drugi koncepti bliski propovedanju u Kur'anu. Najčešće korišćene od njih su dhikr, dhikrâ, tedhkîr, tedhkire i druge reči izvedene iz istog korena.U stvari, navodi se da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio samo podsetnik (muzekkir), (el-Gāşiye 88/21). Dok je koncept propovedanja u Kur'anu u kontekstu opštih principa koji ulaze u pravni okvir sa imperativnim ili zabranim izrazima, može se reći da tedhkir* pruža duhovnu i moralnu osnovu za pravnu strukturu izrazima koji podsećaju ljude na nagradu i kazna, raj i pakao, i savetuje ljude da pročiste svoju unutrašnju i spoljašnju nutrinu i stranu, (Pedersen, I, 227; Abdulhay el-Kettânî, III, 7). Još jedna upečatljiva tačka je da dok se celom čovečanstvu obraća dhikr i tedhkir, glavna ciljna publika u pripovedanju su uglavnom muslimani. Kur'an takođe sebe i druge Božanske knjige naziva dhikr.U Kur'anu, koncept Hz.Poslanika (a.s.) koji daju dobre i prijatne vesti, dok obavljaju svoje službe pripovedanja i poziva, izražen je konceptom „tebšir", dok je, istovremeno, izraženo i njihovo upozorenje o lošem is'hodu koji čeka one koji se ne budu povinovali Božanskim naredbama sa konceptom "inzâr", (vidi članke M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, "bşr", "nẕr"). (Tedhkir* - Uobičajeni naziv dela o biografijama pesnika u perzijskoj i turskoj književnosti.). U Buharijevom delu el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ objašnjena su poglavlja o temi pripovedanja, ("ʿİlim", 28, 32, 40; "Ṣalât", 40; "Cenâʾiz", 83; "ʿÎdeyn", 19; "Daʿavât" , 69; "Aḥkam", 20). Prema relevantnim hadisima, Resûl-i Ekrem (s.a.v.s.) je razgovarao sa đematlijama u raznim prilikama, posebno nakon namaza, i držao vaz (pripovedanje) i savete, (Nesâî, "Sehiv", 99; Musned, V, 91, 97, 105). Njegove hutbe (pripovedi na dan Đumme-Petak) su uglavnom bile kratke i sažete, (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 231). Jednom je održao veoma efektnu propoved nakon jutarnjeg namaza, oči slušalaca su bile ispunjene suzama, srca su im zadrhtala, (Tirmizî, "ʿİlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sunnet", 6; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6). Resûlullah (s.a.v.s.) bi preućio nekoliko ajeta tokom hutbe petkom i u Bajramom, a zatim bi držao vaz i davao savete đemaatu, (Buhârî, "ʿÎdeyn", 6; Muslim, "Cumʿa", 41; Tirmizî, "Ṣalât", 365). Kada je klanjao Bajram-namaz i držao hutbu na bajramski dan, okrenuo se na stranu žena, oslanjajući se na Bilala i govoreći o važnosti činjenja dobročinstva, (Buhârî, "ʿÎdeyn", 19; Muslim, "ʿÎdeyn", 4; Nesâî, "ʿÎdeyn", 19).Osim ovih, Hz.Pejgamber (s.a.v.s.) (Buhârî, "Cenâʾiz", 82), onima koji su dolazili kod njega da rešavaju sporove (Buhârî, "Aḥkâm", 20), svojim ženama kod kuće (Buhârî, "ʿİlim", 36), i savetovao namesnike da pripovedaju i daju savete ljudima na ona mesta koje su posećivali (İbnu'l-Cevzî, str. 167). Hz.Resûl-i Ekrem (s.a.v.s.) je više voleo lahkoću u svojim pripovedanju, kao i u svemu što je radio, govorio je kratko da ne bi umorio svoje slušaoce te je pripovedao u određene dane. Abdullah b. Mes'ûd je pripovedao javnosti svakog četvrtka.

Onima koji su mu preporućivali da to radi svaki dan, rekao im je:“Hz.Resûlullah (s.a.v.s.) je odvajao posebno vreme za pripovedanja iz straha da nam ne postane dosadno, pa se pridržavam odgovarajućeg vremena kako vam ne bih dosadio“, (Musned, I, 465; Buhârî, “ʿİlim”, 11, 12; Muslim, “Munâfiḳun”, 82-83). Hz.Peygamber (s.a.v.s.) je u svom pripovedanju uključio svaku temu koja se tiče ljudi. Pokornost Allahu Teâlâ, principi vere, život u zagrobnom životu, društvena pitanja, verski nalozi i zabrane, bile su teme na koje se najviše fokusirao u svom pripovedanju, (Za informacije o vazu i hutbi Hz.Resûlullaha (s.a.v.s.) videti. Kāsım b. Sellâm, str. 87-106). Resûl-i Ekrem (s.a.v.s.) bi povremeno podizao svoj glas tokom svog vaza i hutbe, a ponekad bi mu se izraz lica menjao u zavisnosti od teme, (Buhârî, “ʿİlim”, 28). Takođe bi pričao predaje u svom pripovedanju kako bi povećao efekat svog govora i obezbedio bolje razumevanje problema, (Cirit, str. 75-83). Pripovedanja i saveti Resûlullah (s.a.v.s.) su važni u smislu rasvetljavanja metoda koje treba slediti u tom pogledu.Prema Ibn Hazmu, koji navodi da je neophodno usvojiti njegov stil pripovedanja, svako ko pripoveda svojim adresatima oštrim i pesimističnim izrazima znači da se udaljio od Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) metoda. Jer, korišćenje oštrog tona u toku pripovedanja može, suprotno očekivanjima, izazvati reakciju ljudi i insistiranje na zlu. Savet Kur'ana i Hz.Poslanika (s.a.v.s.) Muhammeda je da pripovedać treba da bude prijateljski nastrojen, da daje dobre vesti i da govori na blag način, (Âl-i İmrân 3/159; Tâhâ 20/44), (npr. videti. Buhârî, “Edeb”, 35, 38; “ʿİlim”, 11; Muslim, “Birr”, 74-76); Ibn Hazm, koji takođe navodi da je potrebno govoriti posrednim izrazima umesto direktnog okrivljavanja adresata u toku pripovedanja i savetovanja, podsetivši ih na predaje da je Resulullah (s.a.v.s.) koristio takav metod, (Musned, III, 133, 154; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5), (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, str. 62). Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, koji opisuje pripovedanje kao umetnost, navodi da se ove vrste govora dele na tri tipa: kasas (Slučajevi, priče ili pripovesti), tedhkir - تذكرة - Uobičajeni naziv dela o biografijama pesnika u persijskoj i turskoj književnosti i vaz (besjeda), kao i da se termini kās, mudhekkir i vâiz često koriste zamenljivo, (el-Ḳuṣṣâṣ, str. 159, 162). S'hodno tome, prilikom ispitivanja historijskog toka pripovedanja, potrebno je zajedno vrednovati pomenute pojmove. U izvorima postoje različita kazivanja o tome kada je pripovedanje i pričanje počelo kao profesija posle Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i ko se prvi put bavio ovim poslom nakon smrti Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), primećeno je da su se među muslimanima pojavili ljudi koji su tražili zvaničnu dozvolu da pripovedaju. U mnogim se predajama navodi da je Temîm ed-Dârî bio prvi od pratilaca koji je dobio dozvolu od Hz.Umera (r.a.h.) i ispričao kıssa, (kıssa - القصّة - Vesti o historijskim ljudima i događajima u Časnom Kur'anu i nauci koja o njima govori.), (Musned, III, 449; Zehebî, II, 447; İbnu’l-Cevzî, str. 177). Zabeleženo je da je to prva kıssa (priča) o Ubeyd b. Umeyr el-Leysî’u, (İbn Sa‘d, V, 463).Hâris b. Muâviye el-Kindî se obratio Hz.Umeru (r.a.h.) u istu svrhu (Musned, I, 18; İbnu’l-Cevzî, s. 202; Suyûtî, Taḥẕîru’l-ḫavâṣ, str. 233). Poznato je da je Esved b. Serî pričao kıssa, (Câhiz, I, 367). Vidi se da su pripovedači, koji su se pojavili kao javni prosvetni radnici ili kao predavači (vâiz) kao što su kās i kāri tokom Emevijskog hilafeta, preinaćili svoju profesiju u sredstvo za širenje i indoktrinaciju različitih struja u političke svrhe, umesto da usađuju religiju ljudima, počevši od poslednjih dana Hulefâ-yi Râşidîn’a, (Hasenî, s. 158). Sa druge strane, poznato je da su pripovedači i predavači koji pripadaju različitim grupama nastali pod uticajem razvoja kao što su asketski i sufijski pokreti, ateizam, naklonost prema književnosti i zabavi, (videti takođe KISSAHAN; KUSSÂS). U II. (VIII.) veku, smrt as'haba i tabiuna, širenje islamske geografije, kontakti sa Narodom knjige, širenje pokreta Zuhd koji se pojavio na negativnim dešavanjima u prevodilačkim aktivnostima i društvenom životu, i s'hodno tome, popularnost vesti o Zuhdu i Rakāiku u društvu, slabe i neosnovane vesti, posebno vesti Isrāiliyata, bile su široko uključene među pripovedaćima.

Podrazumeva se da se u ranim periodima termin kās koristio za ljude koji su davali savete javnosti o verskim pitanjima, a većina njih su bile naučne ličnosti i pouzdani pripovedači. Međutim, krajem III. (IX.) veka, pričanje kısса se u velikoj meri pretvorilo u sebično šarlatanstvo, a počev od IV. (X.) veka, termini vâiz ve muzekkir postali su rašireni umesto kās. U stvari, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, koji je živeo u ovom periodu, koristi izraz muzekkir u značenju „neko ko daje savete o verskim pitanjima" i govori o osobinama koje treba da budu prisutne kod ljudi koji ispunjavaju ovu dužnost, (Bustânu'l-ʿârifîn, str. 310-312). Posebno ima onih koji tvrde da se muzekkir odnosi samo na sufijske pripovedaće iz IV (X.) veka pa nadalje, (Mez, II, 112). Vidi se da su vaaz i tedhkir tokom vremena u izvorima smatrani naučnom disciplinom. Tema pripovedanja, koja je poznata kao "ilmu'l-mevʿiza" (Taşköprizâde, II, 551), "ilmu'l-mevʿiza" (Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1909), "ilmu'l-izat ve'z-zikr" (Zehebî, XVII, 481), "ilmu'z-zikr ve't-tedhkîr" (Gazzâlî, I, 53), "ilmu't-tedhkîr" (Suyûtî, el-İtḳān, IV, 32), "ilmu'l-vaʿz" (Sıddîk Hasan Han, II, 570), ispituje se među naukama Kur'ana i haditha. Jedan od vodećih pripovedaća V (XI) veka, Yahyâ b. Ammâr navodi da je jedna od verskih nauka, koju deli na pet delova, ilmu'l-izat va'z-zikr, koju opisuje kao "malo religije", (Zahebî, XVII, 481).Gazzali, sa druge strane, navodi da su neke reči vremenom dobijale negativan sadržaj, osim značenja u kojem su se upotrebljavale u prvim periodima, a da su se zikr i tedhkir, koji se zapravo smatraju važnom naukom, pretvorili u kısса u kasniji periodi, (Ihyaʾ, I, 53). Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, razmatra Kur'anske nauke u tri grupe: tevhid, tedhkir i ahkâm, (Abdulhay el-Kettânî, III, 7). Šah Veliyyullah ed-Dihlevî je sakupio nauke sadržane u Kur'anu u tri dela: ahkâm, cedel o tedhkir, (el-Fevzu'l-Kebîr, str. 19). Umer Nasuhi Bilmen navodi da su retorika i mev'izan, koje je naveo među naukama Kur'ana, nauke zasnovane na određenim metodama i pravilima, (Buyuk Tefsir Tarihi, I, 53). Kâtib Çelebi beleži da su pisani različiti radovi o postupku i proizvodima ove nauke, (Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1909). Jedan od najtraženijih kvaliteta kod jednog pripovedaća je dobro poznavanje ljudske i društvene psihologije, kao i vladanje izvorima; To znači vođenje informativnih, usmeravajućih i edukativnih govora, uzimajući u obzir znanje i kulturnu strukturu zajednice, verske, moralne i društvene potrebe društva.U međuvremenu, da bi se postigao očekivani efekat pripovedanja, važno je i to da pripovedać dobro prilagodi ton glasa, da ne koristi previše govor tela i da ne uključuje nerealne priče i legende koje su nespojive sa suštinom religije i veroispovesti monoteizma. Osim toga, propovednik mora striktno izbegavati veštački stil koji vodi u licemerje; Trebalo bi u slatkom stilu da objasni naredbe i zabrane religije, osnovne principe islama, razumevanje prava i pravde i moralne vrline zasnovane na miru, bratstvu, odricanju, žrtvi i toleranciji koje religija nudi društvu; Prilikom davanja upozorenja uvek treba ići ohrabrujućim putem koji daje nadu, a ne zastrašivanjem i sablasnošću. Od posebnog značaja je i izbor knjiga napisanih na ovu temu o besedi. Jer, vidi se da su dela tipa mev'iza, koja su pisana od VI. (XII.) veka, kada je sufijska kultura postala široko rasprostranjena u islamskom društvu, preuveličavala metod tergīb i terhîb te je uključivala mnogo legendi koje su nespojive sa realnošću islama i života. Pošto neki primeri u ovim radovima odražavaju znanje i psihološku strukturu srednjovekovnog zemljoradničkog društva, njihovo doslovno prenošenje u današnje društvo je opasno po mnogo čemu. Pripovedaći i predavaći treba da obrate pažnju na ova važna pitanja.

LITERATURA

Pored teoretskih radova koji se bave odnosom pripovedača i predavača (Vâiz) sa naukom o hadisu sa kritičkim pristupom iz ranih perioda, napisane su knjige koje se sastoje od saveta za javnost, administratore i intelektualce. Sledeći primeri mogu se navesti delima u prvoj grupi koja bacaju svetlo na historijski tok pripovedanja: İbn Ebû Âsım, el-Müẕekkir ve't-teẕkîr ve'ẕ-ẕikr (ur. Amr b. Abdulmun'im, Tanta 1412/1992; Ebû Hâlid b. Kāsım er-Radadî; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-muẕekkirûn (vidi bibl.); Ebu'l-Fütûh Es'ad b. Mahmud b. Halef el-İclî, Âfâtu'l-vuʿʿâẓ (Zehebî, XXI, 403; Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 131); Nâsıhuddin İbnu'l-Hanbelî, Târîẖu'l-vuʿʿâẓ (Zehebî, XXIII, 7); Suyûtî, Taḥẕîru'l-eyḳāẓ min ekâẕîbi'l-vuʿʿâẓ ve Taḥẕîru'l-ẖavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ. Pored toga, dela koja su napisana da upoznaju pripovedače i da ih zaštite od njihove eventualne štete koje mogu drugima naneti, takođe treba smatrati literaturom pripovetki. Druga vrsta dela, sastavljena u svrhu predavanja (vaaz) i saveta (nasihat), uglavnom je slična knjigama o ahlâku, tergību-terhîbu, zuhdu i rekāiku. Tokom perioda Emevija, dok se pominje literatura mev'iza, u Mustevrid el-Hâricî'u pod nazivom Âdâb (Muberred, III, 1163), treba napomenuti da je Hattâb b. Muallâ el-Mahzûmî uključio savete koje je napisao za svog sina (İbn Hibbân, str. 198-204), (Brockelmann, GAL [Ar.], I, 258). Rečeno je da je imam Malik napisao raspravu pod nazivom el-Âdâb ve'l-mevʿiẓa, posvećenu Hârûnürreşîd'u (Sandıkçı, str. 55); Međutim, Zehebî kaže da je delo izmišljeno, (Aʿlâmu'n-Nubelâʾ, VIII, 89). Govoreći o knjigama koje se odnose na nauku o mev'iza-u, Katib Čelebi među vodećim delima iz ove oblasti pominje Gazzalijev İḥyâʾuʿulûmi'd-dîn, (Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1909). Hâris el-Muhâsibî'ev er-Riʿâye i Ebû Tâlib el-Mekkî'ev Ḳutu'l-ḳulûb koji su među izvorima İḥyâ, takođe treba vrednovati u ovom kontekstu. Moguće je oceniti dela pod nazivom "hutbe" ili "hutab" u ranim periodima i dela pod nazivom el-Mubtedeʾ ili Ḳaṣaṣu'l-enbiyâʾ, koja se pripisuju nekim pripovedaćima, koji pripovedaju i sadrže informacije o stvaranju univerzuma i priče o Hz.Poslanicima (a.s.), u okviru knjiga pripovetki. Na primer, ova situacija se jasno vidi kada se ispita Sa'lebî'ev Ḳaṣaṣu'l-enbiyâʾı (ʿArâʾisu'l-mecâlis), (DİA, III, 265-266). Prava dela koja sadrže pripovetke i savete počela su da se pojavljuju tokom perioda Emevija. Među njima su dela koja privlače pažnju, Vehb b. Munebbih'ova Kitâbu'l-Mubtedeʾ, Ḥikmetu Vehb, Ḥikmetu Luḳmân ve Mevʿiẓa (İbn Hayr, I, 377, 378, 380; Brockelmann, GAL [Ar.], I, 252). Pripovetke prepisane Hasan-ı Basrî'u (Sezgin, I, 593), (Sezgin, I, 593) i Kitâbu'l-Mubtadeʾ koji se pripisuju Abdulmun'im b. Idrîs el-Yemânî, (Ibnu'l-Nedîm, str. 38) takođe se mogu pomenuti u ovom kontekstu. Radovi Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın el-Ḫuṭab ve'l-mevâʿiẓ (Kahire 1406/1986), Gulâmu Halîl'in Kitâbu'l-Mevâʿiẓ (İbnu'n-Nedîm, str. 263), Sehl b. Abdullah et-Tusterî'nin Kitâbu Mevâʿiẓi'l-ʿârifîn (Isto.). To je jedna od mev'iza knjiga napisanih u III. (IX.) veku. Ovakvi radovi su dobili sistemaćniji i rasprostranjeniji izgled u IV. (X.) veku. Među njima, bio je i Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin el-Luʾluʾiyyât fi'l-mevâʿiẓ (Zehebî, XV, 33), Ebû Saîd İbnu'l-Hanbelî'ev Risâle fi'l-mevâʿiẓ ve'l-fevâʾid (Brockelmann, GAL, I, 358), İshak b. İbrâhim et-Tucîbî'nin Kitâbu'n-Neṣâʾiḥ adlı divanı (Zehebî, XVI, 79-80, 107-108), Ebû Bekir el-Âcurrî'ev Kitâbu'n-Naṣîḥati'l-kebîr (İbnü'n-Nedîm, str. 302; İbn Hayr, I, 367), Ebu'l-Feth el-Ezdî'ev Kitâb fîhi mevâʿiẓ ve ḥikem, (Kettânî, str. 59), Dîvânu'l-ẖuṭab, gde je prikupljen savet İbn Nubâte el-Hatîba, jednog od poznatih oratora tog perioda, (DIA, XX, 232-233), Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ev Tenbîhu'l-ġāfilîn (Beyrut 1409/1988) ve Bustânu'l-ʿârifîn (bk. bibl.), vâizlik yaptığı kaydedilen ve İbn Cenk diye tanınan Ebû Saîd Halîl b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî'nin Kitâbu'd-Daʿavât ve'l-âdâb ve'l-mevâʿiẓ (Îżâḥu'l-meknûn, II, 295), İbn Ebû Zemenîn'in el-Mevâʿiẓu (en-Neṣâʾiḥu)'l-manẓûme (Ziriklî, VII, 101). U kasnijim periodima, dela tipa mev'iza pisali su na različitim jezicima ljudi različitih mezheba i ideja, (Yesil, str. 85-141). Naročito, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, jedan od čuvenih propovednika VI (XII) veka, napisao je mnoga dela na ovu temu,

(DIA, XX, 548-549; Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, ʿAbdurraḥmân el-Cevzî şeyḫu'z-zuhhâd ve imâmu'l-vuʿʿâẓ, [Beyrut 1993]).Vidi se da su dela o propovedima i savetima uglavnom pisali askete i sufije, a delom i drugi učenjaci, (za neka određenja i ocene o hadisima u takvim delima videti Ješil, str. 143-170). Među mev'iza knjigama koje su bile široko korišćene u kasnom osmanskom periodu i prvim godinama Republike, Oflu Muhammed Emin Efendi'ev (Istanbul 1308), Durretu'n-nâsıhîn, (İstanbul 1313). Dela pukovskog muftije Muhammed Şâkir'a, İrşâdu'l-gâfilîn (İstanbul 1326), po imenu İrşâdü'l-gâfilîn (İstanbul 1326), postala su prilično rasprostranjena. Osim ovih, pisana su i dela koja sadrže savete posebno državnicima i političarima, (Videti. SİYÂSETNÂME).

BIBLIOGRAFIJA

Wensinck, el-Muʿcem, članci "bṣr", "ẕkr", "nẓr", "vʿaẓ". M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, "ẕkr", "vʿaẓ" članci. Musned, I, 18, 465; III, 134, 154, 449; V, 91, 97, 105. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, el-Ḫuṭab ve'l-mevâʿiẓ (ur. Ramazan Abduttevvâb), Kairo 1406/1986, str. 87-160 (prikaz, stručni). Ibn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Bejrut 1398/1978, V, 463. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 367. Muberred, el-Kâmil (ur. M. Ahmed ed-Dâlî), Bejrut 1406/1986, III, 1163. İbn Hibbân, Ravżatu'l-ʿuḳalâʾ ve suzhetu'l-fużalâʾ (ur. M. Muhyiddin Abdulhamîd et al.), Bejrut 1397/1977, str. 198-204 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Leys es-Samerkandî, Bustânu'l-ʿârifîn, Bejrut 1409/1988, str. 310-312 (prikaz, ostalo). İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, Bejrut 1377, str. 38, 50, 263, 302. Ibn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer, Bejrut 1405/1985, str. 62. Gazzâlî, İḥyâʾ, Bejrut 1412/1992, I, 53. İbn Hayr, Fehrese (ur. İbrâhim el-Ebyârî), Kairo 1410/1989, I, 362, 367, 373, 377, 378, 380. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-muẕekkirûn (ur. M. Lutfî es-Sabbağ), Bejrut 1409/1988, str. 159, 162, 167, 177, 202. Zehebî, Aʿlâmu'n-nubelâʾ, II, 477; VIII, 89; XV, 33; XVI, 79-80, 107-108; XVII, 481; XXI, 403; XXIII, 7. Suyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), IV, 32. a.mlf., Taḥẓîru'l-ḫavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ (ur. M. Lutfî es-Sabbağ), Bejrut 1404/1984, str. 233, 269. Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, Bejrut 1405/1985, II, 551. Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 62, 131; II, 1909. Šah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr (prev. Selmân el-Huseynî en-Nedvî), Bejrut 1407/1987, str. 19. Sıddîk Hasan Han, Ebcedu'l-ʿulûm, Bejrut 1978, II, 570. Brockelmann, GAL, I, 358; Suppl., I, 248. a.mlf., GAL (Ar.), I, 252, 258. Îżâḥu'l-meknûn, II, 295. J. Pedersen, "The Islamic Preacher: Wā'iẓ, Mudhakkir, Qāṣṣ", Ignace Goldziher Memorial Volume (ur. S. Löwinger – J. Somogyi), Budimpešta 1948., I, 226-251. Sezgin, GAS, I, 593. Adam Mez, el-Ḥaḍâretu'l-İslâmiyye, Bejrut 1387/1967, II, 112. Ziriklî, el-Aʿlâm, Bejrut 1389/1969, VII, 101. I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber – S. M. Stern), London 1971, II, 152. Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi'l-âṣâr ve'l-aḫbâr, Bejrut 1973., str. 158. Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tafsir Tarih, İstanbul 1973, I, 53. M. Lutfî es-Sabbâğ, Târîḫ'l-ḳuṣṣâṣ ve eṣeruhüm fi'l-ḥadîṣi'n-nebevî ve reʾyü'l-ʿulemâʾ fîhim, Bejrut 1405/1985. Abdulhay el-Kettânî, et-Terâtîbu'l-idâriyye (Poseban), III, 7. Kettânî, er-Risâletu'l-mustetrafe (Özbek), str. 59. S. Kemal Sandıkçı, Hadis u islamskoj geografiji u prva tri stoljeća, Ankara 1991., str. 55. Mahmut Yeşil, Hadisi u propovjedničkoj literaturi, Ankara 2001.Hasan Cirit, Izvori narodnog razumijevanja islama: Propovijedanje i priče, Istanbul 2002., str. 75-180 (prikaz, ostalo). Mehmet Faruk Bayraktar, Propovijedanje u Turskoj: njegova povijest i problemi, Istanbul 2009. Mucteba Uğur, "Propovijed, pripovijedanje i Kussâs u hadisu", AUİFD, XXVIII (1986), str. 291-326 (prikaz, ostalo). CH. Pellat, "Ḳāṣṣ", EI2 (Eng.), IV, 733-735. Gunay Tümer, "Arâisu'l-mecâlis", DİA, III, 265-266. Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", a.e., IX, 16-19. Hulûsi Kılıç, "İbn Nubâte el-Hatîb", a.e., XX, 232-233. İbrahim Hatiboğlu, "İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", a.e., XX, 548-550. Casim Avcı, "Nasîhatu'l-mülûk", a.e., XXXII, 411.

Kazivanje o Musau, a.s

Piše: Nezir Halilović

Kazivanje o Musau, a.s., i Izraelćanima obilato je brojnim dramatičnim epizodama. U prošlom broju govorili smo o Musaovom razgovoru sa Gospodarom svetova na brdu Tur na koje je njegov narod reagovao rečima koje navodi Uzvišeni:

…i kada ste uglas rekli: "O Musa, mi ti nećemo vjerovati dok Allaha ne vidimo!" – Munja vas je ošinula, vidjeli ste. Zatim smo vas, poslije smrti vaše, oživjeli da biste zahvalni bili. (El-Bekare, 56.)

Upravo u ovoj zahvalnosti leži ključ čovekovog bivstvovanja na ovome svetu. Pored brojnih blagodati o kojima Uzvišeni Allah govori u Kur'anu, a koje je podario Izraelćanima, teško je istaći jednu naspram druge jer je Musa, a.s., sa svojim narodom osvedočio na desetine i desetine direktnih Allah-ovih Teâlâ intervencija i na kraju im jasno poručuje

– da biste zahvalni bili.

No, upravo je ovaj ključni segment ispravnog odonosa prema životu, svetu i Gospodaru Teâlâ potpuno izostao kod Izraelćana usprkos brojnim i očiglednim dokazima koje su svakodnevno svedočili. U ovome radu bavit ćemo se o jednom izuzetno zanimljivom kazivanju i vrlo bliskom svakom čoveku na zemlji budući da se radi o hrani.

Kur'an o dolini prepelica i mane

Uzvišeni Allah u Kur'anu jasno ukazuje na blagodati koje je podario Izraelćanima u danima kada se ni na što i ni na koga nisu mogli osloniti i pouzdati osim na Uzvišenog Allaha:

I Mi smo vam od oblaka hladovinu načinili i manu i prepelice vam slali: "Jedite lijepa jela kojima vas opskrbljujem!' A oni Nama nisu naudili, sami sebi su nepravdu nanijeli! (El-Bekare, 57.).

Kao što navode mufessiri, kada je Musau, a.s., i Izraelćanima naređeno da uđu u grad pa su oni rekli Musau, a.s.:

"Idite ti i Tvoj Gospodar pa se borite, a mi ćemo ovdje čekati!",

nakon čega im je bio zabranjen pristup Svetoj zemlji četrdeset godina i za to vreme lutali su po pustinji. Radi se o periodu poznatom u arapskoj literaturi kao "et-tijeh". Ovo njihovo lutanje pustinjom protezalo se od Egipta do Šama na prostoru od pet ili šest fersaha. Navodi se da bi oni putovali tokom celog dana pa kada bi legli da spavaju i zaspali ujutro bi se probudili na istom mestu sa kojeg su jučer krenuli. Sa obzirom da su svi bili obuhvaćeni tom kaznom, rekli su Musau, a.s.: "Gdje ćemo nabaviti hranu?!", pa im je Uzvišeni Allah podario manu i prepelice. Onda su mu rekli: "A šta ćemo sa vrelinom sunca?!", pa je Uzvišeni Allah iznad njih poslao veliki oblak da im pravi hladovinu. Onda su pitali: "A šta ćemo koristiti kao svjetiljku?!", pa im je Uzvišeni Allah podario stub od svjetlosti usred njihovog logora. Mekki spominje da se radilo o stubu od vatre. Onda su rekli Musau, a.s.: "A odakle nam voda?!", pa je Musau, a.s., naređeno da udari štapom po kamenu. Zatim su rekli: "A šta ćemo sa odjećom i obućom?", pa im je podareno da im se odeća uopće ne troši i ne cepa, te da raste zajedno sa njihovom malom decom, a Allah Teâlâ najbolje zna." (Kurtubi, 1/406.).

Beli oblak

Ibn Kesir kaže: “Nakon što je Uzvišeni Allah spomenuo kazne i nedaće koje je od njih otklonio, On ih podseća i na blagodati koje im je podario, pa kaže: I Mi smo vam od oblaka hladovinu načinili, gde je reč “oblaci” izvedena od jednine “oblak” koji sakriva nebo, tj. pokriva ga. To je beličasti oblak kojim im je osigurana hladovina u pustinji, da bi ih zaštitio od žege.” Ibn Džerir i drugi prenosioci tradicije kažu: “Ovi oblaci su belji i prijatniji od običnih i to nisu oblaci koje mi poznajemo.” Ibn Ebi Hatim, sa lancem prenosilaca od Mudžahida, navodi da je on rekao:

“To nisu obični oblaci, nego su to posebne vrste zastora koje će Allah Teâlâ koristiti na Sudnjem danu i koji nisu korišteni osim za njih.” Isto tako Ibn Džerir i Es-Sevri prenose od Ibn Abbasa da su to oblaci sa kojima su došli meleki na Bedr. Ibn Abbas kaže: “Sa njima je to bilo u pustinji!” Es-Sudej kaže da se ovde radilo o belom oblaku koji bi im pravio hladovinu tokom obdanice, a povlačio bi se tokom noći kako bi im dolazila mesečeva svetlost tokom noći.”

Znatno kasnije poslednjem Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku, (s.a.v.s.)., još u samom detinjstvu, bit će podaren sličan oblak koji će mu praviti hladovinu na poznatom putovanju sa amidžom Ebu Talibom i karavanom u Šam.

Šta je to el-menn – mana?

Komentatori Kur'ana razilaze se u pogledu značenja reči el-menn – mana, tj medna rosa!? Jedni kažu da je to magla gusta kao testo slično današnjoj marmeladi i pekmezu. Druga mišlenja govore da je padala kao sneg, belji od mleka i slađi od meda, padala je od zore do izlaska sunca, tako da je svaki pojedinac mogao uzeti za sebe količinu koja mu je mogla biti za taj dan.

Ako bi uzeo više, to bi se pokvarilo i nestalo, izuzev u petak i subotu, kada je mogao uzeti za sledeći dan, jer su to bili dani odmora. Treći kažu da je to bio pravi med. Postoje još mišlenja da je to bio slatki napitak. Od Vehba ibn Munebbiha prenosi se da je smatrao kako se radi o prefinjenom hlebu. Jedni kažu da je el-menn – mana infinitiv koji obuhvata sve Allah-ove Teâlâ blagodati koje je podario Svojim robovima.

Ibn Kesir konstatuje: “Jasno je, a Allah Teâlâ najbolje zna, da je sva hrana, piće i drugo što im je Allah Teâlâ darivao, dolazilo gotovo bez ikakve potrebe za bilo kakvim radom i naporom. Tako je, npr., za manu poznato da je hranjiva i slatka ukoliko se jede sama; ukoliko se pomeša sa vodom, postaje ugodno piće; ukoliko se pomeša sa nečim drugim, dobiva se druga vrsta hrane. To, međutim, nije jedini smisao ove reči u navedenom ajetu. Dokaz za to je i predaja koju navodi Buharija od Se'ida bin Zejda, r.a.: “Verovesnik, s.a.v.s., rekao je: “Gomoljika je od mane koju je Uzvišeni Allah spuštao Izraelćanima, u njenoj tečnosti je lek za oči.” U Muslimovoj verziji se navodi: “…od mane koju je Uzvišeni Allah spuštao Musau, a.s.” Kurtubi konstatuje: “Ovaj hadis dokazuje da je gomoljika jedna od Allah-ovih Teâlâ blagodati koju je Uzvišeni Allah podario Izraelćanima, tj. koju je stvorio za njih u vreme “et-tije”.

Ebû Ubejd je rekao: “Uspoređena je sa el-mennom – manom zato što se njome ne može čovek ospkrbiti i uzeti je za zalihe setvom, uzgajanjem, zalivanjem i oprašivanjem”.Kao što se jasno vidi iz hadisa Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika, (s.a.v.s.), gomoljika je lekovita za oči. Neki medicinski učenjaci kažu da je njena lekovitost sadržana u činjenici da ona rashlađuje oko od svih upala i temperatura koje se u njoj pojavljuju. Oni također navode da se koristi sama bez ikakvih primesa.

Što se tiče ostalih bolesti, treba se voditi računa o njenoj upotrebi. Jedino je zabeleženo od Ebû Hurejre, r.a., da ju je koristio za sve bolesti očiju baš kao što je zabeleženo od Ebû Vidžze da je koristio med protiv svih bolesti. Jezičari kažu da je reč el-menn zajednička imenica bez jednine, poput npr. imenica hajr – dobro i šerr – zlo, što najviše zastupa Ahfeš.

Es-selva – prepelice

Što se tiče prepelica koje se spominju zajedno sa manom, i o tome je islamska ulema dala svoja mišlenja. Tako Ali ibn Ebû Tâlhâ navodi od Ibn Abbâsa da je rekao: "To je ptica slična prepelici koju su koristili za jelo." Ibn Ebi Hatim sa senedom od Ibn Abbasa navodi da je on rekao: "To je prepelica." Isto potvrđuju Mudžahid, Ša'bi, Ed-Dahhak, Hasan Ikrime, Rabi' ibn Enes i dr., dok Katade kaže: "To je ptica čija je boja naginjala crvenoj i koja je dolazila sa južnim vetrom. Čovek bi ih zaklao toliko koliko bi mu bilo potrebno za jedan dan. Ako bi to bilo petkom, on bi uzeo i za subotu, dan ibadeta, kad ništa ne bi radio ni uzimao." U pogledu ove reči jezičari su zauzeli dva stava. Tako Ahfeš smatra da je i to zajednička imenica bez jednine, poput reči hajr, šerr, menn i drugih, dok drugi smatraju da ova imenica ipak ima i jedninu.Uglavnom, svi islamski učenjaci slažu se da se radi o vrsti ptice, jedini izuzetak je El-Huzeli koji smatra da se radi o medu navodeći za to neke stihove, što je odbačeno od strane svih ostalih mufessira.Tako je Uzvišeni Allah, i pored svih nepokornosti i zanovetanja sinova Israilovih, podario im Svoje blagodati, ne bi li došli pameti i postali zahvalni, ali, da li ste ikada čuli za nekog nezahvalnog čovjeka da je postao zahvalan…

Zanovetanja sinova Israilovih

Nakon jasnih i slasnih Allah-ovih Teâlâ blagodati u kojima su uživali danima, Izraelćani nisu mogli a da ponovo ne pokažu svoju pravu prirodu i svoje pravo lice. Zato kada im je "dosadilo" jesti med i ukusno meso prepelica, obraćaju se svome Hz.Poslaniku (a.s.) sa zahtevom:

"O Musa, mi ne možemo više jednu te istu hranu jesti, zato zamoli, u naše ime, Gospodara svoga da nam podari od onoga što zemlja rađa: povrća i krastavica, i pšenice, i leće, i luka crvenoga!" (El-Bekare, 61.)

Ovakvi primeri razmišlanja i želja su vrlo retki u historiji čovečanstva. Zar da neko med i ukusno meso koje im samo dolazi na noge zameni sa lukom, pšenicom, lećom i dr. Danas je teško naći i nepismenog čoveka kojeg bismo mogli prevariti da bolje zameni gorim, a da i ne govorimo o čoveku koji sam traži da mu se bolje zameni gorim. Zato je reakcija Hz.Musa, a.s., potpuno prirodna i ukazuje na bliskost čiste vere, zdrave logike i usađene prirodnosti u svakog čoveka. On je rekao: "Zar želite da ono što je bolje zamenite za ono što je gore? Jasno se vidi čuđenje Musaa, a.s., nad zahtevima njegovog naroda, a odmah nakon čuđenja on im poručuje: "Idite u grad, imat ćete ono što tražite!". U ovom ajetu reč grad je došla kao "misr" sa nunacijom, dakle promenljiva reč u akuzativu i ona ima značenje bilo koje zemlje, pokrajine, mesta ili grada, a ne faraonovog Egipta kako se na prvi pogled čini u čitanju na arapskom tekstu. Musaova poruka je jasna i jednostavna:"Ovo što ste tražili nije nedostižno. Naprotiv, u svakoj zemlji u koju dođete, naći ćete to. Imajući u vidu priprostost i množinu toga, uopće nema potrebe da za to molim Allaha Teâlâ!"

Kao odgovor na toliko brojna zanovetanja i bezobrazluke, kojima nisu postojali ravni u historiji čovečanstva, došla je i Allah-ova Teâlâ kazna:

I poniženje i beda na njih padoše i Allah-ovu srdžbu na sebe navukoše zato što u Allah-ove dokaze nisu verovali i što su ni krive ni dužne verovesnike ubijali, zato što su neposlušni bili i što su sve granice zla prelazili. (El-Bekare, 61.).

U ovim ajetima Uzvišeni Allah kaže da je kazna za njih poniženje, beda i Allah-ova srdžba zato što su bili oholi i nisu sledili istinu, što su omalovažavali nosioce Šerijata, verovesnike, i što ih nisu sledili. Čak su negirali njih i njihovu misiju do te mere da su svoje verovesnike mučili i ubijali bez ikakvog razloga, čak i bez ikakvog povoda. Kao što je jasno da od toga ne može biti i nema većeg i otvorenijeg neverstva.

Imam Ahmed o tome beleži hadis od Ibn Mes'ûda, r.a., da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik, (s.a.v.s.), rekao:

"Na Sudnjem danu bit će najžešće kažnjen čovek kojeg je verovesnik ubio ili koji je verovesnika ubio, imam koji je zavodio sa pravog puta i slikar". U jednom hadisu koji beleže Buharija i Muslim navodi se: "Oholost je odbijanje istine i potcenjivanje ljudi", tj. odbijanje istine, omalovažavanje i potcenjivanje ljudi, odnosno uzdizanje nad njima. Zbog ovih osobina koje, nažalost, često gledamo na sve strane i u našem narodu, Uzvišeni Allah je na njih sručio silu koja se ne može odbiti, pa im je odredio poniženje i na ovom i na onom svetu, a ako malo razmislite, videt ćete da ne može biti gora ni veća kazna. Drugi razlog zašto su tako žestoko kažnjeni je to: što su činili grehe direktno i oholo kršeći Allah-ove Teâlâ zabrane prelazeći u tome sve granice dozvoljenog, a o zahvalnosti na brojnim Allah-ovim Teâlâ blagodatima da i ne govorimo...

Koliko košta omer mane?

Iznos koji je trebalo prikupiti bio je ograničen na jedan "gomor" ili "omer" (između šest do sedam pinti) po osobi; ali uoči subote trebalo je prikupiti duplu porciju.

Šta je Gomer i EFA prema Bibliji?

Gomer (Hebr.... Vidi Gomer 3. 2. Mjerenje za agregate (Izl 16:16, 18, 32, 33), što je bilo 1/10 efe* (v 36), odnosno oko 2,20 litara.

Šta znači reč EFA?

Šta je EFA? To je javni subjekt nacionalnog, regionalnog ili lokalnog opsega koji je pripisao neke ili sve funkcije kontrole životne sredine, u širem smislu.

Etba: (Oni koji slijede put Istine i istine, vere i Kur'ana, pokazan od strane majstora i mentora koji je veran Allahu Svemogućem i Njegovom Hz.Poslaniku (a.s.), i oni koji ga slede.).

(Siganın- siga- gr. Modal, vrsta konjugacije glagola.).

(mubteda* - مبتدأ - Rečenica koja počinje imenicom na arapskom naziva se imenička fraza. Imenička fraza ima dva elementa: Mubteda (مبتدأ) i vesti (خبر). Mubteda je tema koja počinje samom rečju i na kojoj se gradi sud. Haber je, pak, predikat, koji se zasniva na mubtedi i govori o njoj. Mubteda je obično marifa (konkretno, specifično ime), a vest je obično nekre (neodređena) imenica.

(Ali je student.) عليٌّ طالبٌ

Ova rečenica je imenička sintagma, počela je imenom, pominjalo se da je Ali bio student. U rečenici, عَلِيٌّ je mubteda (subjekat) i marifa jer je vlastita imenica, reč طَالِبٌ je vest (predikat) i nekre. Oba elementa rečenice su merfu', gde su mubteda i vesti imenice u jednini, oni su merfu' sa damm-om, što je radnja njihovog poslednjeg harfa.

Obratite pažnju na strukturu i sadržaj mubtade i vesti u sledećim primerima:

(Knjiga je prijatelj.) - الكتابُ صَدِيقٌ

(Pada kiša.) - المطَرُ نَازِلٌ

(Cene su visoke.) - الأَسْعَارُ مُرْتَفِعَةٌ

(Sport je koristan.) - الرِّيَاضَةُ مُفِيدَةٌ).

(Gr: Reč čiji je kraj fetha (superior). Onaj koji je blagosloven.).

(AHD)

To je izraz koji se koristi u značenju zakletve, pakta, obećanja, saveza, zaštititi nešto, sačuvati to od države do države, preporučiti to. Reč Ahd je korištena kao islamski koncept kao "Ahd-u Mîsâk". Ona podseća na mnoge saveze između Allaha dželle-šanuhu i čoveka. Vrsta saveza je prirodni savez. Potreba da se veruje u postojanje Allaha Teâlâ je stalan i postojan u ljudskom stvaranju. Samo ponekad, kada ljudi pogreše i zalutaju, tada počnu tražiti sudruge kod Allaha Teâlâ. Međutim, ako se čovek pokorava naredbama i zabranama koje Allah Teâlâ šalje preko svojih Hz.Poslanika (a.s.), zavet je metoda zasnovana na Kur'anu. Zavet su i odredbe koje je Allah Teâlâ ponudio ljudima i pitanja koja su se ljudi obvezali ispuniti protiv Allaha Teâlâ ili drugih u Allah-ovo Teâlâ ime. “Ispunjavajte Alla-hov zavet” (el-En'am, 6/152) je naređeno u Kur'anu. Učenjaci su ovde objasnili zavet na sledeći način: "Izvršavajte Allah-ove Teâlâ zavete. I zavete, naredbe, zabrane koje vam je Allah Teâlâ ponudio, i zavete, zavete, zakletve, zavete koje ste dali Allahu Teâlâ ili drugima u ime Allaha Teâlâ, ispuni takve obaveze. Kršenje zaveta je haram u islamu". Zavet dan Allahu Teâlâ i ljudima je naređeno da mora da se ispuni. Dok su svojstva vernika koji postižu spas navedena u Kur'anu: Oni ispunjavaju svoja poverenja i saveze. “ (Mu'minun, 23/8). Postoje mnogi savezi između Allaha Teâlâ i ljudi. Prvi zavet koji je Allah Teâlâ uzeo od ljudi bio je iz Hz.Adamovih bokova. To je potvrđivanje Njegove Teâlâ vlastite Božanstvenosti, (vidi El-A'raf, 7/172). Postoji razlika između ugovora i zakletve. Ako se zakletva prekrši, potreban je kefaret.

Ali to nije u savezu. Greh kršenja saveza se ne uklanja pomirenjem. (Ibnu'l-Arabi, Ahkam el-Kur'an, III, 1174).

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ

وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾

40. O sinovi Israilovi, sjetite se blagodati Moje koju sam vam podario, i ispunite zavjet koji ste Mi dali - ispuniću i Ja svoj koji sam vama dao, i samo se Mene bojte! (el-Bekare 2/40), (Korkut)

ovaj ajet je jedan od ovih zaveta.

Prema onome što razumemo iz ajeta, Uzvišeni Allah je također dao obećanje ljudima koji su dali obećanje Allahu Uzvišenom. Ovo je savez. Pošto Allah Teâlâ nikada ne bi prekršio svoj zavet, ljudi ne bi trebali odstupiti od svojih zaveta. Međutim, ljudi su počeli kršiti svoja obećanja te su zapali u izopačenosti kao što je neobožavanje Allaha Teâlâ, nepoštivanje Njegovih Teâlâ zabrana i pridruživanje Njemu Teâlâ sudruga. U skladu sa svojim zavetima, oni moraju obožavati samo Allaha Teâlâ i učiniti Allah-ove Teâlâ odredbe dominantnim u svojim životima. Međutim, grešnici su prekršili svoje saveze i poništili svoj ugovor sa Allah-om Teâlâ. Od osobe koja ne pokazuje lojalnost svom zavetu sa Allah-om Teâlâ, koji ga prekrši ili pokušava prekršiti, ne može se očekivati da poštuje bilo kakav zavet. Međutim, Allah Teâlâ obećava da će dati veliku nagradu onima koji budu verni zavetu sklopljenom sa Njim Teâlâ.

"Uistinu, oni koji su se tebi (o Muhammede) zakleli na vjernost, tom zakletvom sami se zaklinju Allahu. Allahova je ruka nad njihovim rukama. Prema tome, onaj ko prekrši svoju zakletvu (poslije te zakletve) krši je samo na svoju štetu, i kome Allah, ako ispuni svoj zavjet s njim, Allah će mu dati veliku nagradu." (el-Feth, 48/10).

Ako ljudi izađu iz granica Allahovih naredbi i zabrana, obožavali su šejtana i ušli u njegov krug. Međutim, Allah Teâlâ kaže da je uzeo zavet od svih ljudi. Rekavši: “O sinovi Ademovi, nisam li zavjet s vama sklopio?Ne obožavajte šejtana, on je vaš neprijatelj.” (Jasin, 36/60).

“Gospodin je uzeo potomstvo njihovo od sinova Ademovih, iz bokova njihovih, i zadržao ih kao svjedoke, govoreći: “Zar Ja nisam vaš Gospodar? (rekao je)” Rekoše: “Da, mi smo svjedoci!” Na Sudnjem danu! (el-A'raf, 7/172).

Islam je vrlo pedantan po pitanju predanosti lojalnosti. Da bi u međuljudskim odnosima prevladao element poverenja, jedino jamstvo je vernost savezu. Zdrav društveni život nije moguć bez ili bez ovog poverenja. Allah Teâlâ na takvo društvo ne gleda sa milošću.

"Ali oni koji prekrše svoje obećanje Allahu nakon što su ga čvrsto utvrdili, i odsijeku ono što Allah želi da se spoji, i čine nered na Zemlji... Proklet neka je loš ishod njihovog (dunjalučkog) boravka." (er-Ra'd),

Uz prvi zavet, Uzvišeni Allah je kasnije preko svojih Poslanika sklopio i druge zavete. Na primer, uzeo je zavet od Izraelićana da će klanjati namaz, davati zekat i pokoravati se svojim Poslanicima, i da će ih, ako budu pokoravali ovom zavetu, nagraditi na ovom i na onom svetu (el-Maida, 5/12.). Osim toga, uzeo je obećanje da neće jedni drugima krv prolivati i da neće jedni druge iz svojih domova proterivati (el-Bekare, 2/83-84) da će pomagati roditelje, rodbinu i siromašne. Ali, nažalost, Izraelci su prekršili svoje obećanje ne pokazujući lojalnost ovom savezu (el-Bekare, 2/100).

U smislu islamskog zakona, "ahd" je; Svi ugovori i sporazumi koji spadaju u oblast fikha. Reči "ahd" i "akd" korištene su za označavanje ugovora između država u doba blaženstva. Posebno reči ahd i akd korištene u Hudaybiye ugovoru odražavaju ovo značenje.

Kršenje zaveta

Kur'an nalaže odanost zavetu. Zabranjuje kršenje saveza i nelojalnost. Oni čak osuđuju kršenje saveza dajući neke primere. On također odbacuje razloge koje će neki ljudi pokazati kršeći svoje saveze.

"Ne budi kao žena koja konac svoj prede i savija, a onda ga razmrsi. Svoje zakletve koristite kao sredstvo obmane jer je brojniji ummet. Allah će vas njime iskušati. Na Sudnjem danu. , On će sigurno objaviti ono oko čega ste se razišli." (en-Nahl,

Oni koji prekrše svoj savez lišeni su odlučnosti i predviđanja. Kao da je žena prela i presavijala svoju pređu, pa je ponovo i ponovo prela. Svi detalji u ovoj analogiji nose značenje puno uvreda, čuđenja i neobičnosti. On potpuno ocrnjuje kršenje saveza i pokušava ih smestiti u duše kao ružan posao.

Nezamislivo je da osoba sa osobnošću i inteligencijom izgleda kao ova žena i prihvati biti slabe volje poput nje.

U ajetu se također osuđuju države koje su u stanju kršenja zaveta. Ako država potpiše ugovore sa jednom ili više država, zatim prekrši ugovore tvrdeći da su moćne i uticajne države na drugim rangovima, te tvrdi da su interesi države u pitanju, islam ne prihvaća ove razloge i naređuje apsolutnu odanost savezu. Ne dopušta da se obećanja i ugovori pretvore u sredstvo varanja i igre. Međutim, ne treba zaboraviti da; Islam ne poštuje nijedan sklopljeni ugovor osim načela dobrote i straha od Allaha Teâlâ. Odbacuje ugovore sklopljene na principima greha, pobune i zla. Ustrojstvo islamskog društva i islamske države je uspostavljeno prema ovim principima.

Videlo se u historiji da su mnoga plemena prešla na islam jer su muslimani ispunili svoja obećanja. Pravednost i odanost muslimana, iskrenost i odanost u njihovim verovanjima, čistoća i poštenje u njihovom radu, fascinirali su ih, što je dovelo do toga da se susretnu sa islamom i nađu uputu. Dakle, nekršeći svoj zavet, muslimani su stekli ogromne dobitke umesto jednostavnih i malih koristi koje su izgubili.

Reč muslimana je zaista obećanje dato Allahu Teâlâ. Musliman, bojeći se Allaha Teâlâ, odustaje, misleći da će ga Allah Teâlâ, onog trenutka kada pomisli da prekrši svoj zavet, pozvati na odgovornost. Jer, kada ostane veran svom zavetu, on je svestan da su mu dobre stvari pripremljene kod Allaha Teâlâ.

"Nemojte prodati Allahov zavjet za male cijene i ne mijenjajte ga. Ono što je kod Allaha bolje vam je, kad biste samo znali." (en-Nahl, 16/95).

(Mušebeh - na turskom znači "sa nečim, upoređena". Potiče od reči mušebeh- مشبّه - "simulirano, kao", koja dolazi od arapskog korena شبية – (šejbeh) - „sličnost“. Arapska reč je tefʿil dužina (II) od arapske reči شبية – (šejbeh) - „sličnost“.).

HUDÛ‘, vidi HUŞÛ – الخشوع - Kao uslov poštovanja prema Allahu Teâlâ, to je termin koji označava smirenost i poniznost prilikom obavljanja ibadeta, a posebno namaza.

Autor:

MEHMET SENER

U rečniku, “ostati tih i smiren, biti ponizan, podložiti se Allahu Teâlâ; Reč huşû‘ (hušû) , koja znači “mehkoća, lahkoća”, kao pojam, izražava poniznost i pokornost sa svešću da se nalazite u Allah-ovoj Teâlâ prisutnosti. Iako ima isto značenje u Hudû (الخضوع), ova reč uglavnom izražava potčinjenje i pokornost na koju ukazuje telo, dok hušû (strahopoštovanje) izražava smirenost i skromnost u srcu koja se takvim pokretima odražava prema van. Dok je strahopoštovanje u biti duhovno i moralno stanje koje dolazi iznutra i proizlazi iz veličanstvenosti primatelja, hudu' također može biti prisilno pokoravanje kao rezultat prisile. U stvari, reč je korištena u ovom značenju u Kur'anu (eš-Šuara 26/4). Reč huşû kao imenica u jednom ajetu (el-Isrâ 17/109), a izvedenice ovog korena u šesnaest ajeta (vidi MF Abdulbâkī, al-Mu'cem., “ẖşʿa” čl.). U nekim delima o odnosu značenja reči prisutnih u Kur'anu, u ajetima strahopoštovanje, "poniznost" (el-Bekare 2/45), "strah i oklijevanje" (el-Enbiya 21/90), " ne stoj mirno gledajući u zemlju" (el-Mu 'minûn 23/2), "očajanje" (tazellul) (Tâhâ 20/108; el-Kamer 54/7; el-Kelam 68/43) (İbnu'l -Cevzi, str. 276-277; Huseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, str. 158-159). Međutim, gledajući mesto gde se reč hus'hu koristi u nekim ajetima (Âl-i İmrân 3/199; el-Isrâ 17/109; el-Enbiyâ 21/90; el-Mu'minun 23/2; el- Hadid 57/16) možemo odrediti značenje pojma.Moguće ga je definirati kao “napuštanje svih vrsta samopretenzija zbog poštovanja i časti koju osećamo pred Allah-om Teâlâ i pokornosti Njemu Teâlâ i njenog ispoljavanja u delima”. Neki su od islamskih učenjaka smatrali da je strahopoštovanje samo duhovno (specifično za srce) stanje poput straha, neki su smatrali da je to stav tela i organa, kao što je smirenost i dostojanstvo, a neki su smatrali da se to stanje odnosi na srce i na telo (Fahreddin er-Razi, XXVIII, 77). Zapravo, koreni hus'hua obuhvaćaju ove dvije vrste radnji, sa znakom u srcu i tijelom u tijelu. Aspekt koji se odnosi na srce je stanje pristojnosti sluge sa velikim osećajem poštovanja pred licem Allah-ove Teâlâ veličanstvenosti; Aspekt koji se odnosi na izuzetak je taj što ukazuje izgled, stav i ponašanje koje izražava smirenost i dostojanstvo uz odraz ovog osećaja poštovanja i pristojnosti na organima. Na primer, strahopoštovanje koje sluga oseća u svom srcu za vreme namaza, očituje se tako što oči gledaju samo na mesto sedžde i ne pomiču se niti na desno niti levo, (Elmalılı, V, 3428). Zapravo, svako ponašanje koje formalno izražava poštovanje nema versku vrednost osim ako ne proizlazi iz osećaja poštovanja i straha u srcu, te se stoga ne smatra strahopoštovanjem.Naime, Hasan-i Basri tvrdi da je strahopoštovanje stalni strah koji je neophodan za srce i ne odvaja se od njega (Mâturîdî, I, vr. 20), dok Cuneyd Bağdâdî kaže da to znači da se srca pokoravaju Allahu Teâlâ. iz visokog poštovanja i ljubavi (Kusejri, str. 116).). Budući da je strahopoštovanje, koje mistični pisci smatraju jednim od činova srca, duhovno stanje, prije svega, izuzetnog poštovanja prema Allahu Teâlâ, osećanja vlastite prisutnosti u Njegovoj Teâlâ prisutnosti i klanjanja u miru i dostojanstvu, ne samo prilikom određenih ibadeta ali i u svakom trenutku života. To je stav robovanja i ponašanja koje sluga treba usvojiti u Allah-ovoj Teâlâ prisutnosti. Međutim, prva stvar koja pada na pamet kada se spomene hus'hu je položaj u namazu. Jer, namaz je i po obliku i po sadržaju najprikladniji ibadet da se robovanje duboko proživi i kroz dela izrazi. Zbog toga je osnova namaza strahopoštovanje i iskrenost.

Ajet koji prevodi:

قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ .(1

1). Oni koji vjeruju u Svemogućeg Allaha te izvršavaju vjeronaredbe i sustežu se od vjerozabrana ostvarit će ono što žele i sačuvat će se od onog od čega strahuju.

ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ .(2

2). Oni obavljaju namaz iskreno i predano, skrušeno i smireno, pribrana srca.

(el-Mu'minun 23/1-2)

ukazuje važnost strahopoštovanja u namazu. Stoga, strahopoštovanje Ebû Bakra el-Vâsıtija, on je to definirao kao "namaz za Allaha Teâlâ sa punom iskrenošću ne očekujući ništa zauzvrat" (Aynî, V, 280).

Neki islamski učenjaci su pod strahopoštovanjem u namazu svatili čovekovu predanost ibadetu na način da ne zna ko mu je sa desne a ko sa leve strane kada stoji u namazu (Mâturîdî, II, vr. 423).b). Ukazujući na važnost strahopoštovanja u namazu, Gazzâlî je objasnio hadis prevodom "Onaj koji klanja tajno razgovara sa svojim Gospodarom" (Buhârî, “Mevâḳīt”, 8; "Ṣalât", 33), te da je zikr, koji je suština i suština namaza, znaci razgovor sa Allah-om Teâlâ, te da se nesmotreno izgovaranje reči i harfova (slova) ne može smatrati razgovorom sa Allah-om Teâlâ. Jer, sve dok se ne razmatra značenje ajeta i dove, srce će biti u nemarnosti. Iz tog razloga, kada u namazu nema strahopoštovanja, namaz postaje puki pokret leđa i glave, te savijanja i ispravljanja tela, (Iḥyâʾ , I, 159-160). Kao i u drugim ibadetima, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je skrenuo pažnju na strahopoštovanje u namazu u raznim prilikama, upozorio one koji su klanjali na način koji bi oštetio stanje strahopoštovanja i dao primer svom ummetu u strahopoštovanju držeći svoj um i telo daleko od nemarnosti i bezobzirnih dela u namazu, koje je smatrao svetlom svojih očiju. U hadiskim časopisima i fikhskim knjigama se spominju sunneti namaza, edeb, mekruhi, stvari koje kvare namaz itd. Detalne podatke o obliku i duhu ovog ibadeta moguće je pronaći pod naslovima. Iako su neki učenjaci fikha prihvatili strahopoštovanje (hušû) kao jedan od uvjeta namaza, velika većina njih veruje da hušû ima nenamerne aspekte i da njegovo postizanje zahteva određeni proces obuke. Stoga, sa obzirom na to da nije moguće da svaki musliman stalno održava mir svoga srca za vreme namaza, oni su naveli da hušû nije jedan od uslova namaza, već jedan od sunneta koji osiguravaju njegovo savršenstvo. Iz tog razloga, preporučuje se nastojanje da se kloni svih vrsta ovosvetskih misli okrećući se svim srcem Allahu Teâlâ, razmišljati o značenju ajeta koje uči, gledati u mesto sedžde i ne činiti nepotrebne radnje. Da bi postigao Božansku saglasnost i milost u namazu, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je želeo izbegavati gledanje sa desna na levo, odnosno izbjegavati radnje koje bi škodile strahopoštovanju (hušû-u), što je duh namaza. Preporučuje se gledati na mesto sedžde i ne činiti nepotrebne pokrete. (Musnad , VI, 130, 443; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 165; Tirmizî, “Petak”, 59), također klanjati dok je jelo spremno (Buhârî, “Ezân”, 42; Muslim, “Mesâcid”, 64), klanjati sa zagušenim abdestom iako vreme za namaz još nije istekao, (Muslim, “Mesâcid”, 67), nije smatrao s'hodnim da u takvim slučajevima započne namaz, jer će ponašanje koje je u suprotnosti sa dobrim običajima zaokupiti um onoga koji obavlja namaz.

BIBLIOGRAFIJA

Meḳāyîsu'l-luġa , “ḫşʿa”, “ḫḍʿa” čl. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât , “ḫşʿa” md. Lisânü'l-ʿArab , “ḫşʿa” čl. et-Taʿrîfât , “ḫşʿa” čl. Prijevod Kāmus , III, 225-226. MF Abdulbâkī, al-Mu'cem , "ḫşʿa" md. Musnad , VI, 130, 443. Buhari, “Mevâḳīt”, 8, “Ṣalât”, 33, “Eẕân”, 42. Muslim, “Mesâcid”, 64, 67. Ebu Davud, “Salat”, 165. Tirmizi, “Petak”, 59. Mâturîdî, Teʾvîlât , I, vr. 20; II, vr. 423 b . Kuşeyrî, er-Risâle , Kairo 1386/1966, str. 115-120 (prikaz, ostalo). Gazali, Iḥyâʾ , I, 150, 159-160, 168, 171. İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün , str. 276-277 (prikaz, ostalo). Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-Ghayb , XXVIII, 77. Kurtubî, al-Câmiʿ , I, 371-375; XII, 102-105; XV, 248. Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-tamyîz, Beirut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 541-543. Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî , Kairo 1348, V, 280. Šah Veliyyullah ed-Dihlevî,Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Sayyid Sâbık), Kairo, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), II, 440. Amir es-San'ani, Subulu's-Selam , Kairo 1379/1959, I, 147-152. Shawkani, Neylü'l-evṭâr , II, 362. Ibn Abidin, Reddu'l-muḥtâr (Kairo) , I, 417, 641. Elmalılı, Hak Dini , V, 3428-3429. Dihhuda, Luġatname , XII, 592. Husejn b. Muhammed ed-Dâmegānî, Ḳāmûsu'l-Ḳurʾân , Bejrut 1983, str. 158-159 (prikaz, ostalo). Zühaylî, al-Fiḳhu'l-Islami , I, 726, 734, 745. “Ḫuşûʿ”, Mv.F , XIX, 116-119.

MUTEKELLIM

Jedno od savršenih Allah-ovih Teâlâ svojstava, što znači "Govori, Onaj koji govori". Termin poznavanja teologije koji izražava "Allah-ov Teâlâ govor bez potrebe za zvukom, harfovima (slovima) i rasporedom reči i rečenica, formiranih od tih harfova". Ajet, hadis i konsenzus ummeta potvrđuju da je Allah Teâlâ potkrepljen atributom "reči". Ovo Allah-ovo Teâlâ svojstvo je izraženo u mnogim ajetima Kur'ana:

"Mi smo neke od ovih poslanika učinili superiornijima od drugih. Allah je razgovarao s nekima od njih i učinio ih superiornijima" (el-Baqara, 2/253);

“Allah je govorio obraćajući se Musau” (en-Nisa, 4/164)

“Allahu je jedino moguće da govori čoveku putem objave, ili kroz zastor, ili tako što je poslao poslanika i objavio šta god želi uz vlastitu dozvolu.” (ef-Šura, 42/51);

Također, mogu se pogledati sledeći ajeti: (el-Bekare, 2/75; el-A'raf 7/143). U tom slučaju, Allah Teâlâ je "mutallim govorom, koji je svojstvo Njega Teâlâ samoga". Kod Allaha Teâlâ nije moguće pronaći šutnju i nemost, koji su u suprotnosti sa svojstvom govora. Jer govor predstavlja savršenstvo protiv nemosti i govora. Pošto je Allah Teâlâ vrhovno biće, On Teâlâ je i muttesifi sa ovim svojstvom. Allah Teâlâ razgovara sa svojim verovesnicima, preuzima knjige, daje naredbe i zabrane sa naslovom “reč”, što je jedno od Njegovih Teâlâ večnih svojstava, (Taftazani, Şerhu'l-Akaid, Trans. Süleyman Uludağ, Istanbul, 1982., str. 167.). Svi učenjaci kelama se jednoglasno slažu da je Allah svemoguć sa svojstvom 'riječi'. Međutim, iznesena su različita mišljenja o prirodi atributa kelama. Ovo pitanje, koje je jedna od glavnih tema rasprave u islamskoj teologiji, dovelo je do žestokih sporova među mezhebima. Ovo pitanje se u izvorima govori pod naslovom "Ljudi Kur'ana" ("Halk-ı Kur'an"). Rasprave o ovoj temi vrte se oko sledećeg pitanja: Da li je Allah Teâlâ mutekellim kao drevna i nestvorena reč: Ili je to mutekellim kao hadis (koji je kasniji) i stvorena reč?

Prema selefijskim učenjacima, pridev kelam

To je jedno od večnih Allah-ovih Teâlâ svojstava. Iz tog razloga, Kur'an je večan kod Allaha Teâlâ i nije stvoren. Također je pogrešno deliti Kur'an na reči i značenja. Zato što je to celina koju čine i harfovi i značenja, a niti su njegovi harfovi niti njegova značenja stvorena (stvorenja) (A. Saim Guide, İslam Akaidi and Kelama Introduction, Istanbul 1987, str. 90; A. Arslan Aydın, İslam İnançları ve Philosophy, Istanbul 1980., str. 315). Zajedno sa ostalim mezhebima, mezheb mutezila, koja prihvata da je Allah Teâlâ muttesif u svojstvu kelama, iznela je drugačiji stav u pogledu prirode kelamullaha. Prema njima, Kur'an se sastoji od glasova i harfova; Jedinstven je sa svojstvima stvorenja kao što su autorsko pravo, aranžiranje, inzal, arapski, ima obeležja fasiha i idžaza i stvari koje su znakovi hudusa. Zato je i nastala. Prema mu'tezilijama, Allah Teâlâ je mutekellim; To znači stvaranje reči na mestu Džibrila (a.s.), u Poslanicima (a.s.), u Levh-i Mahfuzu i u čitanjima pojedinaca. Allah Teâlâ je sveznajući za ovo stvaranje. On Teâlâ nema svojstvo kelama kao trajno svojstvo u Sebi. Mutezilije, Kur'an je sastavljen od stvari napisanih u mus‘hafima, čitanih u jezicima i slušanih ušima. Put koji su prihvatili teolozi ehli sunneta o temi Kelamullaha predstavlja srednji put između muezilijskog pogleda i selefijskog pogleda. Nasuprot salafističkom gledištu, koje ne prihvaća razliku između doslovnog i duhovnog, Mutezilije su poricali duhovni aspekt Kelamullaha; rešavaju pitanje u granicama "hudusa". Sa druge strane, ehli-sunnet je pomirivši ova dva stava došao do nove sinteze. Prema ehli sunnetu, "priroda reči sastoji se od značenja koje je čvrsto sa sobom i izraženo harfovima i glasovima" (es-Sâbûnî, ibid, str. 86). Iz tog razloga, Kur'an, koji je Allah-ova Teâlâ reč, podeljen je na nefs i doslovno. Nesfî kelam je drevni atribut koji je čvrst s Allah-ovom Teâlâ suštinom, niti je isti niti se razlikuje od njega; Sa druge strane, doslovni kelam je tekst Kur'ana, koji se sastoji od harfova i glasova. Allah Teâlâ, duša je večno mutekellim sa rečju. Lafzi kelam, sa druge strane, nije večan, on je stvoren. Reći doslovno, Kelamullah nije u doslovnom smislu, već u figurativnom smislu. U pravom smislu, kelamullah je govor duše koji je trajan s Alla-hovom Teâlâ suštinom, (es-Sâbûnî, supra, str. 86 i dr.; A. Saim Kilav, supra, str. 90; A. Arslan Aydin, supra, str. 316 i dr.; Metin Yurdagur, Allahova svojstva, Istanbul 1984., str. 217). Teolozi ehli sunneta, koji su istog mišlenja da se kelamullah deli na dva dela, doslovno i nefs, razišli su se oko toga da li kelamullah treba čuti ili ne. Prema Eš'aritima, "moguće je čuti sve što postoji, kao što je to moguće videti." Stoga se i reč Allaha Teâlâ može čuti. Maturidije je tvrdio da se reč Allaha Teâlâ ne može čuti. Rekli su da se ne može čuti Allahova reč, već ono što ona ukazuje (es-Sâbûnî, ibid, str. 89).

B-Mutekellim se također koristi kao termin za ilm-i kelam u značenju "učenjak koji se bavi naukom o kelamu, teolog". Njegova množina je mutakelimun-mutakallimin.

Učenjaci koji se bave islamskim načelima kroz perspektivu i zaključivanje, koji pridaju značaj razumu kao i rivâjetu u svojim objašnjenjima, odnosno koji usvajaju teološki metod, nazivaju se „mutekellimima“.

Prvi mutekelimi (teolozi) bili su mu'tezilijski učenjaci. Teološku misao, koja je u islamskom svetu započela sa mutezilijama, ubrzo su prihvatili suniti. Osnovali su ga učenjaci ehli sunneta Ebû'l-Hasan el-Eşarî (um. 324/936) i Ebû Mensur el-Matürîdî (um. 333/944)

Mnogi kasniji teolozi ehli sunneta (Mutekellimin-i Ehlisunneh) bili su obrazovani na putu koji su ovi mislioci utrli. U izvorima kelama, period koji počinje od el-Eşarî'a do Ebû Hamida el-Gazalî'a (u. 505/1111.) poznat je kao period mutekaddimskih teologa (kudema-i mutekellimîn). U ovom periodu podignuti su poznati teolozi kao što su el-Eşarî'a, el-Matürîdî, Ebû Bekir el-Bakıllânî (403/1013), Imamu'l-Haremeyn el-Cuveynî (478/1085).

Period teologije koji je započeo sa Gazalî'em naziva se periodom muteahhirîn-i mutekellimîn. U ovom periodu kada se filozofija počela mešati sa rečju, obrazovani su el-Gazalî', eš-Šehristanî (548/1153), Fahruddin er-Râzî (606/1210) i mnogi drugi islamski učenjaci.

Yaşar K. AYDINLI

Yasar K. AYDINLI

Imâle – (الإمالة) - Pojam jezika i kiraeta u smislu promene izgovora koja se dešava u toku hareketlisavanja (vokalizacije) harfa i elifa koji ga prati.

Autor:

MEHMET ALİ SARI

Izvedeno od korena meyl (Ajeti koji, kada se čitaju ili nose, predstavljaju sredstvo za postizanje zaštite Allaha dželle-šanuhu.), znači : „naginjati nešto na jednu stranu, navoditi ga, imâle, što znači "nagnuti", u naukama o sarfu i kiraetu to znači „učiti vokalizacijom približavajući ga kesri i elifu harfu « ى » “. U arapskom jeziku bitno je izgovoriti harf sa fet'hom otvaranjem usana (sa fet'hom / bez prefiksa (imâle)). Postoje dva oblika ovoga:

1). Feth-i Şedîd. Prilikom čitanja pisma sa osvajanjem, usta se potpuno otvaraju u pravcu "a", što se još naziva i "tefhîm". Ako se izuzmu harfovi isti'lâ (خص ضغط قظ) i râ ile lafzatullahı “lâm”, (İbnu'l-Cezerî, I, 215, 218), ovo proširenje – prelazak sa perzijskog na arapski – nije bilo ispravno za osvojene harfove kako u jeziku tako i u kiraetu (recitovanju), (isto, II, 30).

2). Feth-i Mutavassıt. To je čitanje harfa sa fet'h glasom između feth-i şedîd i mutavassıt imâle, a svi harfovi sa fet'hom na arapskom, osim mesta na kojima se primenjuje feth-i şedîd, primeri su ovog tipa. Zvuk koji daje drugo „e“ u turskim rečima “fener” i “felek”, može biti primer ove vrste osvajanja. İmâle je podeljen na dva:

1). İmâle-i Kubrâ (imâle-i şedîde, bath, mahd, idcâʿ, kesr). To znači približavanje fet'he kesri i elifa “yâ” - pod uslovom da nije u potpunosti prevedeno. Zvuk koji daje prvo "e" u dve pomenute turske reči može biti primer ove vrste značenja.

2. İmâle-i Suğrâ (imâle-i mutavassıta). To je vokalizacija između feth-i mutavassıt-a i imâle-i kubrâ, koja se takođe naziva “taklîl, beyne beyne, beyne'l-lafzateyn”. U hiđazskom dijalektu, koji uključuje fonetiku Kurejšija, generalno ne postoji imâle. Oni čiji jezici sadrže najviše imama su plemena Esed i Kays Aylân i narod Neđid-a, posebno Temîm. Ove različite fonetske suptilnosti su identifikovane i očuvane na zdrav način unutar kiraeta, ograničene na disciplinu pripovedanja. Hamza b. Habîb, Kisâî i Halef b. Hişâm, jedni od poznatih deset imama kiraeta, oni čitaju elif preveden sa “yâ” u rečima Halef b. Hişâm-a

النصارى، الهدى، مثواكم، موسى، يحيى، أتى، سعى، يخشى

“Hrišćani, vođstvo, tvoje prebivalište, Musa, Jahja, dolazio, tražio, plašio se ”, sa imâle (imâle-i kubrâ). Ebû Amr b. Alâ je takođe dao:

(بشرى، النصارى، ذكرى)

(Dobre vesti, hrišćani, sećanje)

značenje u takvim rečima sa maksûr elif posle „ra“. Pripovedač Nâfi‘ b. Abdurrahman, primenio je imâle-i suğrâ, a takođe je uključio reči kao što su

الهدى، يغشى، الضحى، سجى

u okviru ove aplikacije, ne praveći nikakvu razliku između vava i yâ.

Kiraet Âsım-a je od Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş-a. Aluzivno* čitanje, za koje ima nekoliko primera u predajama Ayyâş-a, ograničeno je na aluzivno izvođenje „ra“ u reči مَجْرَاهَا (Hûd 11/41) u predaji Hafsa (za detalje videti Dânî, str. 46-53; İbnu’l-Cezerî, II, 29-90), (aluzivno-Pun aluzija). Iako imâle nije obavezan (dozvoljen) kvalitet, bio je predmet široke i veoma različite primene u jeziku i kiraetu kao fonetski kvalitet koji eliminiše nedoslednost između zvukova i pruža lepotu tona i harmonije, gotovo svi znanstvenici za jezik i kiraet su bili zainteresirani za to, Sîbeveyhi je ispitao imâlu pod šest različitih naslova u svom el-Kitâbu, zatim su napisana dela koja se usredotočuju na temu imâle ili se njome samostalno bave. Ebu’t-Tayyib İbn Galbûn’un Kitâbu’l-İstikmâl’i i Dânî’nin el-Mûḍıḥ’ı, su prva dela u ovoj oblasti. Abdulfettâh İsmâil Şelebî takođe ima delo pod nazivom Fi’d-dirâsâti’l-Ḳur’âniyye ve’l-luġaviyye el-imâle fi’l-ḳırâ’âti ve’l-lehecâti’l-ʿArabiyye, (Cidde 1376/1957, 1391/1971, 1403/1983).

BIBLIOGRAFIJA

Lisânu'l-ʿArab, “myl” čl. Tehânevî, Keşşâf, III, 1351-1352. Sîbeveyhi, el-Kitâb (ur. Abdusselam M. Hârûn), Kairo 1402/1982, IV, 117-144. Dânî, et-Teysîr (ur. O. Pretzl), Istanbul 1930., str. 46-53 (prikaz, ostalo). İbnu'l-Cezerî, en-Nešr, I, 215, 218; II, 29-90. Mîşâl – Emîl Bedî‘ Ya‘kub, el-Muʿcemu’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Bejrut 1987., I, 223-224. Emanuel Mattsson, “İmâle”, İA, V/2, str. 979-980 (prikaz, ostalo).

(Hulûl - الحلول - Termin koji označava prenos Božanske suštine ili atributa na jedno ili sva stvorenja i sjedinjenje sa njima.

Autor:

KURSAT DEMIRCI

Reč hulul, koja je infinitiv u rečniku i znači „rešiti nešto, preseliti se negde, smestiti se“, takođe se koristi kao imenica. Kao pojam, definisan je na različite načine, kao što su „zajednica dva objekta poput ružine vode koja se širi do ruže, odnos između postojanja i njegovog lokaliteta ili slučajnosti i supstance, postojanje jedne stvari je isto što i postojanje drugog“ (et-Taʿrifat, „hll“ art.; Tehanevi, I, 706). -709). Iako sjedinjenje duše sa telom i aktivnog uma sa ljudskim bićem neki filozofi i Bâtınî-je nazivaju hulûl, koji je predmet teoloških rasprava u istoriji islamske misli, definiše se kao prenos Božanske suštine ili atributa u jednom,nekim ili svim stvorenjima te njihovo sjedinjenje sa njima, može se definisati kao „pojava Boga u obliku čoveka ili drugog materijalnog bića“.Koncept hulûla je uključen u Časni Kur'an i neke hadise samo u smislu rečnika (videti M. F. Abdulbaki, el-Muʿcem, „hll“ art.; Musned, III, 354, 386). Hulûl u religijama pre islama. Koncept inkarnacije, koji se javlja u širokom spektru verovanja od tradicionalnih do monoteističkih religija, odnosi se na pojavu (otelovljenje) nadljudske Božanske moći na zemlji, uglavnom u ljudskom, a ponekad i u životinjskom obliku, za određenu svrhu. U ovoj definiciji, hulûl govori o Božanskoj volji koja svesno bira telo bilo kog bića da se manifestuje, izvan jednostavne promene oblika. Iako se njegov prvi oblik pojavio u animističkim religijama, vera u inkarnaciju dobija svoj pravi značaj posebno u hinduizmu i hrišćanstvu.

Međutim, pojavljuje se u mnogim religijama od starog Egipta do Grka. U animističkim periodima, kada se verovalo da ne postoji ontološka razlika između bića u kosmosu i da sva bića imaju identičnu dušu u smislu svoje prirode, verovanje da duša ulazi u drugo telo (likantropija, promena oblika) bilo je prilično uobičajeno. Ideja da duše mogu apsolutno postojati u telu, što potkrepljuju darovi mrtvih položenih u grobove, verovatno je dovela do ovog verovanja. Ideja da se duše vraćaju na zemlju, makar privremeno, često se susreće u drevnim kulturama. Prema verovanju Eskima, duše se s vremena na vreme vraćaju u svet, uglavnom u telima svojih rođaka. Šamani veruju da privremeno pripadaju duhu entiteta koji predstavlja, kroz masku koju nose na bilo kojoj ceremoniji. Ova ideja o pripadnosti, koja se nalazi i u šintoizmu sa šamanskim karakterom, jedan je od procesa koji doprinose pripremi verovanja u hulûl, iako je drugačije od njega. Verovanja koja su produžetak ove ideje često se susreću među starosedeocima Centralne Australije.S'hodno tome, pre nego što su ljudi stvoreni, svačija besmrtna duša je postojala u duhovnom svetu. Dok su duše živele na ovome svetu, totemi predaka su podučavali ljudske duše svim vrstama znanja. Posle stvaranja, ove duše su se utjelovale u ljudskom obličju; Mesto gde se ide posle smrti je duhovni svet. U starom Egiptu, faraon se često smatrao inkarnacijom boga Horusa. Među Grcima, božanstva kao što su Zevs i Artemida često su dolazila na zemlju u životinjskim telima. Prema verovanju u hulûl, izraženom izrazom "presvlačenje" kod starih Turaka, šamani ili značajne ličnosti često su ulazili u telo životinja i na taj način provodili deo svog života. U sekti mahajane budizma, večna moć po imenu Buda otelotvorena je na zemlji u Sidarti Gotami (nirmana kaja). Hinduizam je jedna od religija u kojoj je verovanje u hulûl dobilo ozbiljan značaj kao doktrina. Sanskritski izraz za hulûl u hinduizmu je „avatara“ (sići, pojaviti se). Razna božanstva, posebno Višnu, silaze na zemlju kako bi spasili čovečanstvo stavljajući ili deo božanskog elementa (amsavatarana) ili sve (purnavatara) u telo. U hinduizmu, verovanje u avatare je kombinovano sa doktrinom o četiri doba (juge). S'hodno tome, prvo i najsavršenije doba čovečanstva je Krita juga. Zatim dolaze tri doba (Treta, Dvapara i Kali), od kojih je svako degenerisano u odnosu na prethodno. Trenutna Kali juga je najgori period. U svakom dobu, bog Višnu je došao na zemlju u deset različitih oblika da spase čovečanstvo. Iako postoje različiti brojevi i varijante, tradicionalnih deset avatara su: Riba, kornjača, vepar, čovek-lav, patuljak, Rama sa sekirom, Rama, Krišna, Buda, Kalkin (Dovson, str. 37, 38). Iako se pominju i inkarnacije drugih božanstava poput Šive, one nisu toliko popularne kao Višnuove avatare. Verovanje u avatare, od kojih je većina pomešano sa mitološkim narativima, povezano je sa herojstvom boga Višnua da spase čovečanstvo u sve pokvarenijem svetu. S'hodno tome, divlja svinja, jedna od Višnuovih najvažnijih avatara, preuzima funkciju u vezi sa formiranjem kosmosa. Prema onome što je opisano i u Mahabharati i u drugim knjigama, nakon što se na zemlji dogodio potop, Višnu je video zemlju potopljenu u vodu. On poprima oblik velike divlje svinje, roni u vode i sprečava uništenje kosmosa tako što ponovo izlazi na površinu. Još jedan važan avatar Višnua, riba, preuzima funkciju u vezi sa spasavanjem Manua, pretka ljudske rase. S'hodno tome, jednog dana mala riba obaveštava Manua da će biti velika poplava na zemlji i traži od njega da napravi brod. Manu gradi ovaj brod i beži od poplave sa svim njegovim sadržajem. Višnu, koji je uzeo oblik ribe, tako je sprečio uništenje čovečanstva. Kalkin, poslednji avatar Višnua, ima eshatološki značaj koji nas podseća na Mehdijevo verovanje u šiizam. Višnu će se ponovo manifestovati na belom konju na kraju tekuće Kali juge; Njegovim dolaskom, zli će biti konačno kažnjeni i zemlja će biti ponovo stvorena. Nema razlike u pogledu funkcije između Višnuovih drugih avatara i avatara prikazanih ovde. Osnovna i zajednička uloga svih avatara je da doprinesu opstanku zemlje. Druga religija u kojoj je koncept hulula dobio na značaju je hrišćanstvo. Reč inkarnacija, izvedena iz latinskog korena caro što znači „telo“ i znači „inkarnacija božanstva“, koristi se u hrišćanskoj literaturi za verovanje u hulul.

Prema hrišćanstvu, Bog se ovaplotio u ličnosti Isusa iz Nazareta da bi spasio čovečanstvo. Prvi tragovi ovog verovanja, koje je prihvaćeno kao osnova vere, nalaze se u Pismu Filipljanima (2/6-11). Pismo Kološanima (1/14) kombinuje ideju inkarnacije sa „prethodnim" postojanjem Isusa. Jovan, s druge strane, naglašava prethodno postojanje Isusa (1/1-5) i povezuje ovaj oblik postojanja sa verom u inkarnaciju (1/14). Iako nema ideje o inkarnaciji u Mateju (1/20-21) i Luki (1/30-36), verovanje da je Marija rodila Isusa kao devicu je sprovedeno da bi se naglasio element božanstva u Isusu. Prema liberalnim tumačenjima, vera u inkarnaciju u hrišćanstvu razvila se pod uticajem široke kulture u rasponu od grčkih tradicija do paganskih verovanja u regionu. U judeo-hrišćanskim krugovima koji govore grčki, kombinacija razumevanja personalizovane mudrosti (hokma) u judaizmu sa konceptom logosa u grčkoj filozofiji prvo je dovela do prihvatanja Isusa kao prethodnog bića. Tako je, u izvesnom smislu, razumevanje „večne Tore" u judaizmu zamenjeno Isusom u hrišćanstvu. Ova ideja je verovatno kasnije dovela do ideje među nejevrejskim hrišćanima da je Bog inkarniran u liku Isusa. U ranim periodima, doktrina o inkarnaciji je bila prihvaćena u svim crkvama osim u judeo-hrišćanskim grupama koje su nastavile jevrejsku tradiciju. Ova doktrina, koja je bila posebno naglašena u tekstovima ranih crkvenih otaca, pretvorena je u zvaničnu veru na saboru u Nikeji (325). Danas sve crkve, posebno katoličke i pravoslavne, osim liberalnih hrišćana i marginalnih malih grupa, prihvataju doktrinu o ovaploćenju kao osnovu vere. Neke drevne gnostičke hrišćanske sekte pristupile su tumačenju u hinduizmu povezujući veru u inkarnaciju sa procesom večne istorije. S'hodno tome, Ibrahim, Isak, Jakov i Isa nisu ništa drugo do Ademove reinkarnacije koje su se pojavljivale u različitim periodima. Kao prvi stvoreni duh, Adem preuzima funkciju spasavanja ljudi s vremena na vreme inkarnirajući se u različite Poslanike.

Bibliografija

G. Parrinder, Avatar i inkarnacija, London 1970. Ahmet Iasar Ocak, Predislamski verski motivi u Bektaši Menakıbnames, Istanbul 1983, str. 146-153. J. Dovson, Klasični rečnik hinduističke mitologije i religije, geografija, istorija i književnost, Nev Delhi 1987, str. 33-38. P. Lovell, Okultni Japan, Njujork 1990. N. Soderblom, „Inkarnacija (uvodno)", ERE, VII, 183-184. H. B. Aleksandar, „Inkarnacija (Amerikanac)", a.e., VII, 184-186. P. J. Maclagan, „Inkarnacija (kineski)", isto, VII, 188. A. Videman, „Inkarnacija (Egipat)", a.e., VII, 188-192. H. Jacobi, „Inkarnacija (indijska)", a.e., VII, 193-197. J. A. MacCulloch, "Licanthropi", a.e., VIII, 206-220. D. Kinsli, „Avatara", ER, II, 14-15. M. Vaida, „Inkarnacija", a.e., VII, 156-160. J. P. Carse, „Promena oblika", a.e., XIII, 225-229.

Hulûl u islamskoj misli

Autor:

YUSUF SEVKI YAVUZ

Iako se tvrdilo da hulul, što je princip verovanja koji su usvojile sekte Galija, ima ista ili slična značenja sa konceptima kao što su reinkarnacija i inkarnacija, hulul generalno označava prenošenje Božijih stvorenja i posebno ljudskog tela, dok tanasukh znači koristi se ljudska duša koja ulazi u telo drugog čoveka ili životinje. Koncept ejakulacije se takođe odnosi na vrstu inkarnacije. Iako postoje oni koji vuku korene verovanja Hulul u drevne iranske i indijske religije, zoroastrizam i budizam, postoje i oni koji prihvataju da su ga izneli Sabijanci ili faraoni. Ebul-Ala el-Maarri beleži da je faraon usvojio veru u inkarnaciju, uzimajući u obzir svoje pravo na božanstvo (Risaletu'l-Sufran, str. 457). Prema Šahristaniju, oni koji su izneli veru u hulul su Sabijanci iz Harana. Zato što su verovali da se Bog manifestovao tako što je preuzeo nebeska bića (zvezde), a ova percepcija čini osnovu manifestacije (el-Milel, II, 55-56). Abdulah Selum es-Samerai, jedan od savremenih pisaca, tvrdi da je Šahristani povezao jevrejske sekte kao i hrišćane sa idejom hulula, i da su jevrejski koncepti činili izvor principa hulula u koji veruju sekte Galije (el. -Guluv ve'l-fıraku'l-Galiiie, str. 126-127). Međutim, nije tačno reći da je Šahristani imao takvo mišljenje. Zato što je Šahristani samo pomenuo da su osnovni pogledi Galije izvor hrišćanskih i jevrejskih sekti, kao i raznih religija koje prihvataju verovanje u reinkarnaciju i inkarnaciju (el-Milel, I, 173). U stvari, pripovedajući o verovanjima Jevreja i stavovima njihove sekte, on im nije pripisivao takvo verovanje (isto, I, 211-219). Sujuti, sa druge strane, prihvata da je hulul verovanje koje su prvi usvojili hrišćani (Tenzihu'l-iʿtikad, vr. 201a).Iako poreklo koncepta Hulul datira još od Sabijana i animističkih religija, ovaj koncept je postao jedno od osnovnih verovanja hrišćana i hinduizma među živim religijama. Pojava ovog verovanja u islamskom svetu bila je posledica uticaja hrišćana i neoplatonske filozofije (Ali Sami en-Nessar, II, 80, 324). U izvorima, Abdullah b. Sebe koji je tvrdio da je prva osoba među muslimanima koja je prihvatila vjerovanje u hulul da je Božanska čast preneta na Hz.Alija (r.a.h.) i imame od njegovih potomaka. Navodi se da je to uzrok (Bagdadi, el-Fark, str. 237; Šahristani, I, 174; Fahreddin er-Razi, Iʿtikadat, str. 116). Ovo verovanje se temelji na stavu da je nakon Hz.Alijeve (r.a.h.) smrti, božansko telo prešlo na njegovog sina Muhammeda b. Hanefija, Ebu Hašim 'Abdullah b. Muhameda, a na kraju i na sebi.Razvio ga je i proširio po islamskom svetu el-Bayān b. al-Sam'ān i Ebū el-Hattāb el-Asadī, koji su tvrdili da je Allah Teâlâ sastavljen od svetla i da se to svetlo prenosi uzastopnim imamima, ((Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 78, 80, 324). Kasnije je princip hulula postao uobičajeno verovanje među ekstremističkim šiitskim sektama. Ibn Haldun primećuje da se verovanje u hulul prenosilo na neke sufije preko ovih ekstremističkih sekti i da je u tim krugovima pronašao sledbenike (Mukaddime, II, 809). Ebû Hayyân el-Endelusî tvrdi da su hulul, koji on povezuje sa teorijom vahdet-i vucûd, u islamski misticizam uveli neki hrišćani koji su izgledali kao muslimani iako to nisu bili (el-Baḥru'l-muḥîṭ, III, 449).

Ibn Tejmiije, sa druge strane, tvrdi da je verovanje u hulul u istom smislu uvedeno u islamski svet kroz državu koju su osnovali Tatari u kasnijem periodu (Mecmûʿatu'r-resâʾil, IV, 24). Pojam hulula, koji je jedno od osnovnih verovanja turske heterodoksije, nalazi se i u bektašizmu. Verovanje u Hulul je u izvorima grupisano u dve glavne grupe:

1). Apsolutni Hulûl. Ovaj koncept, koji prihvata da Allah Teâlâ uključuje sve svojom suštinom i da je svuda, takođe se naziva "hulûl-i âm". Prihvaćeno je da obim ovog tipa uključivanja prvenstveno uključuje panteističke filozofije i teoriju jedinstva postojanja, za koju se tvrdi da je njihov tip, a među glavnim predstavnicima ove teorije pominju se imena kao što su İbnu'l-Fârız, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, İbn Seb'în, Afîfuddin et-Tilimsânî i dr. Njihovo prikazivanje među onima koji prihvataju apsolutno jedinstvo zasniva se na ideji da oni brane identitet Alaha i univerzuma (na primer, videti Ibnu'l-Arabi, VI, 167). Zato što su jasno izneli svoje misli da oni koji su prevazišli faze meditacije u sufizmu i dostigli nivo "fenâfillâh" kroz iskustvo znaju da ne postoji drugo biće osim Allaha Teâlâ (İbn Teymiyye, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 179-180; Teftâzânî, II, 70). Ponovo, ove sufije su rekli da je neophodno postojanje apsolutno i jedinstveno, a da se mnogostrukost koja se vidi u prirodi sastoji od čovekove nepotpune percepcije postojanja, a to je protumačeno kao njihovo odbacivanje dualnosti Boga i univerzuma. Oni koji su usvojili ovu vrstu pristupa zvali su se İttihâdiyye.Ebul-Hasan el-Ešari, ne spominjući ime, navodi da među muslimanima postoji grupa koja kaže da je Allah svuda (Maḳālât, str. 210, 214). Njegov savremenik, Ebû Bekir el-Âcurrî, naziva one koji veruju u ovo kao Hulûliyye i poistovećuje ih sa Đehmije (eş-Şerîʿa, str. 285-288). Ebu'l-Huseyin el-Malatî takođe povremeno kaže da grupe Rafidija, koje on naziva Hululije, veruju da je Allah vrhovno svetlo i da su stvorenja sastavljena od ove svetlosti (et-Tenbîh ve'r-red, s. 20, 22). Kasnije, İbn Tejmijje navodi da Đehmije veruju da je Allah Teâlâ prisutan svuda sa svojom suštinom, te uključuje one koji brane teoriju jedinstva u ovu grupu, te tvrdi da su Đehmije pioniri verovanja ove teorije; On čak i teologe mu'tezile i ehli sunnet ubraja u džehmije, jer oni ne veruju da je Allah daleko od svoje suštine i svojih stvorenja i da je na Aršu. Međutim, on takođe primećuje da vidi sufije kao prave predstavnike verovanja hulûl (Mecmûʿu fetâvâ, II, 298; Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 84; Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 148-157).

2). Specifični Hulûl. Ovaj koncept, koji prihvata da je Allah Teâlâ preneo svoju suštinu ili atribute na određenu osobu ili određeni predmet, takođe je poznat kao "hulûl-i hâs". Kao primeri ove vrste obmane prikazana su verovanja hrišćana o Hz.Îsâ (a.s.), ekstremnih šiita o imamima te nekih sufija o svojim šejhovima. Zato što su hrišćani tvrdili da je Bog (božanska reč) ušao u Hz.Îsâ-a (a.s.) te je tako Hz.Îsâ (a.s.) postao Bog (Jovan, 1). Fahreddin er-Râzî i Kādî Beyzâvî su rekli da iako percepcija da je Bog Hz.Îsâ (a.s.) nije osnovni princip vere hrišćana, veroispovest koju su usvojili o Hz.Îsâ-u (a.s.) to zahteva; ali M. Reşîd Rızâ navodi da to nije tačno.Zato što hrišćani veruju da je večna reč Allah Teâlâ i da se Allah Teâlâ pojavio u telu i kostima u obliku Hz.Îsâ (a.s.), što čini osnovu verovanja u inkarnaciju, (Tefsîru'l-Menâr, VI, 307-309). Gāliyye sekte kao što su Sebeiyye, Hattâbiyye, Hâksâriyye, Beyâniyye, Nemîriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Durziyye, Nizâriyye, Şurey'iyye, İshâkıyye, itd., koji su tvrdili da slede islamsku religiju, usvojili su poseban oblik hulûla sa svojim verovanjem da Allah Teâlâ može biti prisutan u savršenim ljudskim bićima. Prema njima, ajet koji znači:

29. i kad mu dam lik i u nj udahnem dušu, vi mu se poklonite!" (el-Hiđr 15/29) (Korkut),

jasan je dokaz za to. Pored toga, ove grupe navode Hz.Đebrâil'ov (a.s.) prikaz u obliku Dihye el-Kelbî i šejtanovu predstavu u obliku nekih ljudi kao dokaz da se duhovna bića mogu spojiti u telesna bića (Bağdâdî, s. 259-261; Teftâzânî, II, 69; Curcânî, str. 475).

Pored ovih, među onima koji usvajaju određeni oblik su i ekstremni šiiti koji pretenduju jedinstvo čoveka i Allaha Teâlâ (ittihad), kažu da se duša, Hz.Poslanika (a.s.) i imami rađaju iz svetlosti Allaha Teâlâ (Malatî, str. 20- 22). Iako je Ali Sâmî en-Neşşâr rekao da İsmâîlije nisu verovali u hulûl (Neşʾetu'l-fikri'l-felsefî, II, 383), nova su istraživanja otkrila ogranak sekte Nizârijje koji veruju da je Božanska svetlost imama potpuna ili delimično hulûl, (Öz, str. 617). U izvorima se takođe pominje da neki sufijski pokreti kao što su Hallâcijje i Hulmânijje, koji se pominju među Gālijje, veruju da je Allaha Teâlâ ušao u ljude. Prema ovim izvorima, Ebû Hulmân ed-Dımaşkī je pripisao seđdu meleka (anđela) Hz.Adamu (a.s.) Allah-ovom Teâlâ inkarnacijom u njega te su tvrdili da je Allah Teâlâ inkarnirao prelepe ljude. Prema onome što je pripovedao Abdulkāhir el-Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr je takođe tvrdio da će Božanski duh ući u ljude koji su lišeni ljudskih kvaliteta, kao što je to bilo sa Hz.Îsâ-om (a.s.) (el-Farḳ, s. 260-263; İbn Teymijje, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 172; IV, 24). Među bektašijama ima i onih koji veruju u određenom obliku. Postoje teme koje se bave verovanjem u hulûl u delima Elvan Çelebi'je Menâkıbu'l-kudsiyye i Küçük Abdal'eovim delima pod naslovom Vilâyetnâme-i Otman Baba (Ocak, str. 146-149). S'hodno tome, veruje se da je Božanski duh prenet na bektašijske očeve i tako ušao u ljudsko telo. Iako se grupama koje usvajaju različite koncepte hulûla daju različita imena, u zavisnosti od toga da li su opšti ili specifični, svi se nazivaju hulûl-ije. Islamski teolozi, posebno Ehl-i senneh koji pripadaju Mu'tezilijama i umerenim šiitima, složili su se da su svi oblici hulûla, bilo da su apsolutni ili specifični, protiv su islamskog načela. Moguće je sumirati njihove kritike u vezi sa verovanjem u hulûl na sledeći način: Nije moguće da Allah Teâlâ postoji u određenom biću. Jer, za postajanje je potrebno biti dodeljen entitetu, biti zavisan od nekog drugog, biti na jednom mestu i u pravcu, biti podeljen na delove, spojiti se sa drugim objektom te postati jedinstven entitet sa njim, strukturna promena i prelazak na niža bića. Sve su to svojstva postojećih bića koja su stvorena i koja su sastavljena od materije, i koje zahtevaju da stvoreno biće bude slučajnost (araz), supstancija (cevher) ili predmet (cisim). Međutim, Svemogući Allah je vâcibu'l-vucûd i nije kontingentan ili stvoren, već je nadmaterijalno i savršeno biće, On Teâlâ ne može biti supstanca (cevher) ili nesreća (araz) te da ima kvalitete povezane sa njima. Hulûl je nemoguć u pogledu Njegovih Teâlâ atributa kao i Njegove Teâlâ suštine. Zato što je nemoguće odvojiti prideve od lica (İbn Metteveyh, I, 224; Bağdâdî, Uṣûlu'd-dîn, s. 77-78; Hillî, s. 36; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibu'l-ʿâliye, II, 101-103). Nije moguće da se Allah Teâlâ stopi u sva bića i sjedini se sa njima. Zato što je to suprotno kako nas-u tako i razumu. U Kuranu i Sunnetu nema dokaza koji bi potvrdili takvo verovanje. Naprotiv, u tekstovima se sa jasnoćom koja ne ostavlja prostora za tumačenje navodi da je Allah Teâlâ jedinstven po svojoj suštini, svojstvima i postupcima i da se sve osim Njega Teâlâ sastoji od stvorenih bića, a islamski učenjaci nas svataju u ovom kontekstu. Koncept hulûl-a i ittihad-a –(jedinstva) je takođe nespojiv sa principima razuma. Jer, takvo svatanje eliminiše dualnost između Allaha Teâlâ i univerzuma i protivreči identitetu, koji je jedan od osnovnih principa razuma, a to je sličnost.Poznata je činjenica da koncept Allaha Teâlâ odgovara večnom i superiornom biću koje je neophodno i da univerzum odgovara stvorenim, mogućim i nepotpunim bićima. Stoga, teorija vahdet-i vucûda koja ima slične elemente sa panteističkim pogledima koji ukidaju dualnost Boga i univerzuma, i druge tvrdnje o hulûl-u sadrže nemoguće kontradiktornosti (Âcurrî, str. 286-287; İbn Teymiyye, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 79-80; IV, 27-33; a.mlf., Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VII, 261; İsfahânî, str. 330; Teftâzânî, II, 70; Beyâzîzâde, s. 112). İbn Teymijje tvrdi da teolozima Ehl'i-Sunneh i šiitskim teolozima nedostaje prilika da razumno kritikuju verovanje o hulûl-u jer usvajaju razumevanje Allaha Teâlâ koji nije ni unutar ni izvan univerzuma. Zato što se, prema njemu, vera hulûl-a u izvesnom smislu poklapa sa svatanjem teologa o Allahu Teâlâ.

Iz tog razloga, samo selefija je uspeo da dokaže neosnovanost hulûl-a racionalnim dokazima jer je razjasnio razliku između Allaha Teâlâ i univerzuma predstavljanjem razumevanja koje tvrdi da Allah Teâlâ nije u univerzumu već iznad njega (Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 152-153, 156-158, 173-176). Narativni dokaz je iznet na osnovu ajeta o Božanskom duhu koji je udahnut Hz.Ademu (a.s.) da bi se dokazalo da vera hulûl nije validna. Zato što u relevantnim ajetima (el-Hidžr 15/29; Sâd 38/72) nema izjave da je deo Allaha Teâlâ ušao u Hz.Adema (a.s.). Duh koji se podrazumeva pod izrazom "iz mog duha" u ajetu nije povezan sa Allah-ovom suštinom, već je duh koji je pod Njegovom naredbom, čija je priroda nepoznata. Moguće je da se pod ovim misli na Hz.Đebraila (a.s.). Jer, u drugom se ajetu Hz.Đebraila (a.s.) pominje kao „duša naša“ (Merjem. 19/17). Ako bi izraz „moja duša“ ovde označavao suštinu Allaha Teâlâ, koja bi smatrala ljudsko biće, koje bi imalo Božanske karakteristike, odgovornim bi, u izvesnom smislu, rezultiralo time da se Allaha Teâlâ obavezao da veruje i da se pokorava sebi, te da bi sebi dao kaznu ili nagradu. Pošto je to u suprotnosti sa jasnim nas-om i islamskim svatanjem Božanstva, svi islamski učenjaci, uključujući umerene sufije, odbacili su hulûl i proglasili nevernicima one koji su usvojili ovo verovanje. U stvari, među islamskim učenjacima nema neslaganja da su hrišćani koji prihvataju hulûl-i hâssı i sekte Gāliyye koje tvrde da pripadaju islamu nevernici.Neslaganje se uglavnom odnosilo na to da li teorija jedinstva postojanja, koju selefijski učenjaci uključuju u apsolutni hulûl (hulûl-i âm), i da li svatanje teologa o Allahu Teâlâ spada u okvir hulûl-a. Dok selefijski učenjaci kažu da teorija jedinstva postojanja nema nikakvo značenje osim apsolutnog jedinstva, Muhyiddin İbnu'l-Arabî i neke sufije koji su sa njim povezani, to su odbacili. Gazali navodi da sufije koji su dostigli nivo “fenâ” ignorišu sva postojanja osim postojanja koje posmatraju dok su u stanju „sekr“ i koji, ponekad, tvrde hulûl zbog visokog stanja ekstaze koji doživljavaju, to procenjuje kao grešku koja proizlazi iz mašte (İḥyâʾ, II, 291). Sujûtî, pozivajući se na Gazzalija, ne smatra prikladnim da veruje rečima koje su sufije izgovorile u njihovom stanju ekstaze te ih, u izvesnom smislu, smatra mâzur (Izgovorom, tj, neko ko se pravda izgovorom), (Tenzîhu'l-iʿtiḳād, vr. 201a-202a). Zapravo, rečenice "Allah Teâlâ je svojstven svim bićima" ili "Svako biće je Allah Teâlâ", koje sumiraju ideje panteista sa idejom da "nema postojanja osim Allah Teâlâ", koje su usvojili zagovornici teorije o vahdet-i vucûd-a, imaju različita značenja. Dok prvi izražava ekstremizam u monoteizmu, drugi izražavaju potpunu uronjenost, a posebno poslednji, poricanje.Rečima „Ne postoji drugo postojanje osim Allaha Teâlâ“, navodi se da postojanje koje pripisuju univerzumu pristalice vahdet-i vucud-a nije stvarno već imaginarno i da stvarno postojanje pripada Allahu Teâlâ (vidite. VAHDET-i VUCÛD). Međutim, čak i ako se prihvati da se razlikuje od panteizma i da ne zahteva objavu, čini se da nije moguće pomiriti razumevanje koje je pokazala grupa sufija sa jasnim nas-om koji jasno razlikuju dualnost Allaha Teâlâ i univerzuma. U stvari, rane sufije kao što je Cuneyd-i Bağdâdî, definisali su tevhid kao „razlikovanje između drevnog postojanja i stvorenih stvari“ i prihvatili razliku između Allaha Teâlâ i univerzuma kao glavnog elementa tevhida, (İbn Teymiyye, Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 84).Vidi se da se ovo svatanje ranih sufija postepeno promenilo i postalo složeno, nesposobno da izbegne kontradikcije kod Ibn Arabija. U suštini, ono što salafijski učenjaci uporno odbacuju jeste razumevanje jedinstva postojanja, za koje veruju da vodi ka apsolutnom savršenstvu. Zato što razlikuju sjaj svetlosti koja proizilazi iz znanja i ljubavi u srcima vernika od inkarnacije, i vide da je to moguće, (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 381-383). S'hodno tome, svetlost koju blagočestivi vernici osećaju u svojim srcima nije Božanska čast, već projava vere i pobožnosti u ljudskoj duši. Što se tiče Selefijskog pogleda na svatanje teologa o „Allahu Teâlâ koji ne postoji unutar ili izvan univerzuma“ u okviru hulula, ovo pitanje, koje je važna i odlučujuća debata između obe škole, nije direktno povezano sa hululom. Zato što teolozi vide sve vrste hulûlu-a kao nemoguće i one koji prihvataju ovo verovanje proglašavaju nevernicima.

Osim toga, može se misliti da njihova izjava da se Allah Teâlâ ne može opisati kao da je unutar i izvan univerzuma sa svojom suštinom ne proizilazi iz verovanja u postojanje, već samo otvara vrata neizvesnosti u pogledu odnosa između Allaha Teâlâ i univerzuma. Ista neizvesnost je takođe slučaj sa Selefijama. Jer, za potpuno utvrđivanje odnosa između Allaha Teâlâ i univerzuma potrebno je posedovanje preciznog znanja o suštini Allaha Teâlâ, što nije moguće. Tema hulula se ne ispituje samo u temama o Božanstvu klasičnih teoloških knjiga, već iu delima napisanim u stilu odbacivanja hrišćanstva. Postoje i nezavisni traktati napisani na ovu temu. Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemîjev Risâle fî reddi'l-Ḥulûliyye (Biblioteka Suleymaniye., İbrâhim Efendi, br. 860), Abdurrahman el-Kirmânîjev Risâle fî beyâni buṭlâni meẕhebi'l-ḥulûl ve'l-itihâd (Biblioteka Suleymaniye. tp. , Âşir Efendija, br.416), Ali b. Abdullah eš-Šusteri el-Ḳaṣîdetu'l-ʿaḳliyye fi'r-red ʿalâ men ḳāle bi'l-ḥulûl (Biblioteka Beyazıt Devlet., br. 7967) i Suyûtîjev Tenzîhu'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥul ve'l-ittihâd, su neki od njih, (Biblioteka Millet, Feyzullah Efendi, br. 2121).

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Mufredât, "ḥll" čl. et-Taʿrîfât, "ḥll" čl. Tehânevî, Keşşâf, I, 706-709. Musned, III, 354, 386. Muslim, "Eşribe", 96. Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa (ur. M. Ali Bahrululûm), Necef 1355/1936, str. 46. Eş'arî, Maḳālât (Ritter), str. 210, 214. Malatî, et-Tanbîh ve'r-red, str. 20-23 (prikaz, stručni). Âcurrî, Eş-Şerîʿa (ur. M. Hâmid el-Fıkī), Beirut 1403/1983, str. 286-288 (prikaz, ostalo). Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâduddin), str. 111-112 (prikaz, ostalo). Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, str. 297. Bağdâdî, Uṣûlu'd-dîn, str. 77-78 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Farḳ (Abdulhamîd), str. 237, 254-255, 259-263. Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Risâletu'l-Şufrân (ur. Âişe Abdurrahman), Kairo 1990., str. 457, 468. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (ur. Vedî' Zeydân Haddâd), Bejrut 1974., str. 86. Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād, Najaf 1399/1979, str. 73. İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf (ur. J. J. Houben), Bejrut, ts. (el-Matbaatu'l-Katûlikiyye), I, 224. Cuveynî, el-İrşâd (Muhammed), str. 48. Pezdevî, Kenzu'l-vüṣûl, str. 254. Gazzâlî, İḥyâʾ (Bejrut), II, 291; IV, 307. Šahristani, el-Milel (Kîlânî), I, 173, 174, 175; II, 55-56, 211-219. Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), str. 115-116 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Meṭâlibu'l-ʿâliye (ur. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Bejrut 1987., II, 101-103. İbnüu'l-Arabî, el-Futûḥât, VI, 167, 358. Kurtubî, al-İʿlâm (ur. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kairo 1980, I, 130. Hillî, er-Risâletu's-Saʿdiyye, Kom 1410, str. 36. Ibn Tejmijje, Mecmûʿu fatâvâ, II, 171-172, 296-299, 381-383. a.mlf., Mecmûʿatu'r-resâʾil, I, 72, 79-84, 172, 179-180; IV, 24-33. a.mlf., Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, [nema mesta štampanja] 1978. (Dâru'l-kunûzi'l-edebiyye), VI, 148-153, 156-158, 173-176, 305 ; VII, 261.Ebû Hayyân el-Endelusî, el-Baḥru'l-muḥîṭ, [nema mesta štampanja] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), III, 449. Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, Meṭâliʿu'l-enẓâr, [bez mesta štampanja] 1887 (Štamparija Hulûsi Efendi), str. 329-330 (prikaz, ostalo). Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 68-70. Ibn Haldun, Muḳaddime, I, 151; II, 809; III, 1108. Curcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, str. 475. Suyûtî, Tenzîhu'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥulûl ve'l-ittihad, Biblioteka Millet., Feyzullah Efendi, br. 2121, vr. 201a-202a. Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Bejrut 1378/1939, I, 63-65. Beyâzîzâde, İşârâtu'l-merâm, str. 112-113 (prikaz, ostalo). İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 185. Elmalılı, Hak Dini, II, 1626. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, VI, 307-309, 468. Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kairo 1977, II, 78, 80, 248-249, 324, 383. Ahmet Yaşar Ocak, Pre-Islamic Faith Motifs in Bektashi Menâkıbnames, Istanbul 1983, str. 146-149 (prikaz, ostalo). M. Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Bejrut 1410/1989, I, 455. Husamettin Erdem, Pantheism and Unity of Vucud Comparison, Ankara 1990, str. 92-97 (prikaz, ostalo). Hafiz b. Ahmed el-Hakemî, Meʿâricu'l-ḳabûl bi-şerḥi Süllemi'l-vüṣûl ile ʿilmi'l-uṣûl, Demmâm 1413/1992. Mustafa Öz, "Ismailiyye Sect", Međunarodni simpozij o šiizmu u povijesti i danas, Istanbul 1993., str. 617. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Ġāyetü'l-emânî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî, Riyad, ts. (Matâibü't-Ticâriyye),

I, 401. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, [bez mesta i datuma štampanja] (Dâru Vâsıt), str. 126-128 (prikaz, ostalo). Louis Massignon, "Hulûl", İA, V/1, str. 584-585 (prikaz, ostalo).

VAHDET-i -VUCÛD

VAHDET-i VUCÛD - وحدة الوجود - Sufijski izraz koji označava jedinstvo postojanja i jedinstvo u postojanju; U ovom kontekstu, sistem mišlenja koji objašnjava odnose između Allaha Teâlâ, univerzuma i ljudskih bića.

Autor:

EKREM DEMIRLI

Ideja jedinstva postojanja smatra postojanje (vudžud) kao stvarnost po sebi pre nego što se podeli na njegove moguće i neophodne delove, a posmatrajući neophodno i moguće kao svoja dva pola, povezuje Boga i ljude (stvorenja) sa odnos relativnosti. Dakle, Bog-ljudski odnosi, problem jedinstva-pluralnosti, ljudske volje i slobode, problem zla u univerzumu, uzročnosti itd. Predstavlja sveobuhvatnu i sistematsku misao o metafizičkim pitanjima, značenju vere i veroispovesti, moralnim pitanjima i raznim religioznim temama. Oni koji prihvataju ovu ideju nazivaju se narodom ehli-vahdet-i vücûd, vucûdijje. Vahdet-i vucûd (jedinstvo), jedna od reči koje čine izraz Vahdet-i vucud, pominje se zajedno sa "ehadiyyetu'l-vucûd" u nekim tekstovima kao (vahdâniyyetu'l-vucûd). Termin "vucud", koji dolazi od korena vđd (وجد) koji znači pronaći, znati, koristi se kao termin u smislu "egzistencije". Vucûd je povezan sa ekstazom i tevâcud-om iz istog korena. Fraza "ehlu'l-keşf ve'l-vucud" (ehlu'l-cem' ve'l-vucûd) koju koristi Muhyiddin İbnu'l-Arabî kada se odnosi na one koji su dostigli najviši rang (Futûhât-ı Mekkiyye, I, 99, 320, 347) ukazuje na ovu vezu značenja u terminu vudžud. Izraz Ehlu'l-keşf ve'l-vucûd odnosi se na one koji pronalaze istinu kroz otkriće ili koji dođu do stanja neženja izolujući se od čovečanstva, **(**Prim.Prev. Samir B. Ovde smo primoreni da intervenišemo u vezi „ stanja neženja izolujući se od čovečanstva"- koji nam se u takvom značenju prevodi: Bekâ, to znači biti stalan, biti naseljen, ostati. Gde? Ne radi se o tome da budemo večni u Božijoj Suštini, nego o tome da smo večni sa Allah-om Teâlâ. Drugim rečima, to znači posedovanje zlatnog prestola u prisustvu Allaha Teâlâ.- Kraj citata. Dakle, originalno značenje reči Bekâ je to a ne „ stanja neženja izolujući se od čovečanstva". Jer, svakom obrazovanom sufiji je poznat hadis koji glasi (Ovde ču ga parafrazirati): „Ja klanjam, postim, dhikr činim, ali imam i vodim bračni život".- Kraj citata mog parafraziranja hadisa.**)**.To znači da se istina postojanja može dokučiti samo potpunim apstrahovanjem od čovečanstva kroz meditaciju. El-Vucûdu'l-hak (stvarno/apsolutno postojanje) se opaža udaljavanjem od emocionalnih, mentalnih i imaginarnih oblika postojanja u ovom procesu izolacije.Abdulganî en-Nablusî kaže: „Najvažnija dužnost sâlik-a je da u potpunosti svati smisao postojanja" te navodi da je to moguće samo dostizanjem nivoa fenâ. Sufijska teorija fenâ-bekā takođe ukazuje na metod istinskog svatanja postojanja. Drugo značenje vucûd-a je „stvarno, u stvarnosti" ili „spolja", za razliku od uma i posmatranja. U ovom slučaju jedinstvo postojanja moguće je razumeti na dva načina. Prvi je da je postojanje jedno, drugi je da se to jedinstvo nalazi spolja i u stvarnosti, a ne nominalno ili u posmatranju. Ideja o jedinstvu postojanja bila je jedna od najupadljivijih tema sufizma u prošlim i sadašnjim istraživanjima. U istraživanju Vahdet-i vucud-a prvenstveno se fokusiralo na to kada je i ko koristio taj termin. Prema istraživačima koji gotovo dijele isto mišljenje da taj izraz nije koristio Ibn Arabi, Vahdet-i vucud su razvili njegovi sljedbenici i komentatori da opišu Ibn el-Arabijeve misli.

Ovim pristupom, komentatori su hteli da brane Ibn el-Arabija od kritika koje su implicirale da bi termin mogao biti neadekvatna i pogrešna nomenklatura. Dok su neke studije tvrdile da je taj termin prvi upotrebio Sadreddin Konevî (Suâd el-Hakîm, str. 641), bilo je i drugih koji su se pozivali na druga imena (Tahralı, I, 47). Može se reći da su istraživači koji su tvrdili da je Konevî prvi put upotrebio termin, pogrešno su protumačili relevantne tekstove. Iako se termin vahdet-i vucud pominje na dva mesta u predmetnim tekstovima (Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, str. 22), oni nisu pogodni da se tumače u smislu vahdet-i vucuda kao metafizičkog termina. Izraz vahdet-i vucud kod Sadreddin Konevîje ovde se koristi samo u svom rečničkom značenju. Drugi metod koji se koristi u istraživanju Vahdet-i vucuda je analiza značenja pojma i misli na kojima se on zasniva. Abdurrezzâk el-Kâşânî, jedan od komentatora Ibn el-Arabija, koji je izneo prvu sveobuhvatnu definiciju vahdet-i vucûda, kaže: vahdet-i vucûd je razmatranje postojanja bez podele na neophodno i moguće“ (Sufistički rečnik , str 577). Ova definicija ukazuje da je jedinstvo postojanja ideja egzistencije nastala nasuprot stavovima filozofa koji su egzistenciju delili na dva dela kao neophodna i moguća, te određuju okvire istraživanja jedinstva postojanja. Vahdet-i vucud je razvijen protiv stavova filozofa i teologa o postojanju i stvaranju. To je teorija saznanja zasnovana na pogledu na postojanje i stvaranje i, shodno tome, na odnose Boga i čoveka. Biće, koje je krajnja stvarnost koju ljudi jasno sagledavaju i u koju niko ne može sumnjati, predmet je metafizike u svatanju islamskih filozofa. Ovo pitanje je odigralo odlučujuću ulogu u razumevanju postojanja Ibn el-Arabija i njegovih sledbenika. Dok İbn Sînâ navodi da predmet metafizike treba da bude postojanje, on raspravlja o tome da li postojanje Boga može biti predmet metafizike. Po njemu postojanje Boga ne može biti predmet metafizike ili bilo koje nauke. Jer, biti predmet nauke zavisi od toga da je svi prihvate.Pošto postojanje Boga ne prihvataju svi ljudi, njegovo postojanje može biti svrha, a ne predmet, metafizičke nauke. Jedina stvarnost koju niko ne može poreći je postojanje, pa bi predmet metafizike trebalo da bude postojanje (Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik, I, 12). Iako je ovaj İbn Sînâ-aov pristup uticao na Ibn el-Arabîja i više na Sadreddina Konevîja, oni su razvili još jednu ideju odstupajući od İbn Sînâ-aove teorije o dokazivanju postojanja Boga. Sa tim u vezi, Sadreddin Konevî iznosi stav bliži İbn Sînâ-aovim konceptima i metodom te određuje pitanja i principe Božanske nauke, koje koristi u smislu metafizike (Tasavvuf Metafiziği, str. 23; Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî, str 20 i dalje). Prema Konevî'ju predmet Božanske nauke treba da bude postojanje Boga (Metafizika sufizma, str. 9). Misao koja formira izvor ovog gledišta pripada İbnu'l-Arabî'ju. İbnu'l-Arabî je tvrdio da nijedno ljudsko biće ne može poreći postojanje Boga te je rekao da Ga svi otvoreno prihvataju. U ovom slučaju, İbnu'l-Arabî i njegovi sledbenici prihvataju postojanje Boga, što je İbn Sînâ smatrao svrhom metafizike, kao predmet ove nauke. Objašnjavajući svoje stavove, sufije su se oslanjali na princip "Vucûd min haysu huve vucûd el-Hak", (postojanje je Bog u smislu bića). Međutim, İbn Sînâ je isti izraz učinio predmetom metafizike prihvativši ga kao termin koji se može tumačiti kao „egzistencija po sebi" ili „apsolutno postojanje". Apsolutno biće koje je Ibn Sînâ učinio predmetom metafizike pretvara se u propoziciju kod İbnü'l-Arabîja i njegovih sledbenika, uzimajući oblik „Egzistencija je Istina u smislu samog bića“. U ovom slučaju, svrha metafizike nije da odbaci ateizam i dokaže postojanje Boga, već da odbrani razumevanje Boga atributima od deizma, koji ne prihvata Božije atribute i pretvara Boga u čisto načelo postojanja u lice univerzuma sa apsolutnim Božanstvom.Misli izražene pod konceptom jedinstva postojanja imaju za cilj da opovrgnu deizam, brane analogiju uz tenzih* i objasne bogoljudsku vezu uzimajući u obzir Božanska imena i atribute. Iz tog razloga, jedinstvo postojanja odbacuje deističko* svatanje Boga, koje obuhvata apsolutni tenzih, te pokušava da iznese razumevanje Boga između sličnosti i tenziha, kako je propisano objavom. Prva faza ovoga je identitet uspostavljen između postojanja i Boga.

Prema Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ju „Egzistencija je jedno, a to je postojanje Boga". Ova rečenica čini najvažniju osnovu jedinstva postojanja (vahdet-i vucûdun).Činjenica da je ova rečenica u središtu svih knjiga napisanih o jedinstvu postojanja (vahdet-i vucûdun) i kritikama jedinstva postojanja (vahdet-i vucûdun) dovoljna je da pokaže mesto tvrdnje u razumevanju jedinstva postojanja (vahdet-i vucûdun). Dok İbnu'l-Arabî ovu ideju izražava kao "Egzistencija je telo Boga" i "Postojanje je jedno i telo Boga" (Tayyib, str. 165) Konevî izražava istu ideju kao "Biće u kome nema kontradikcije je Bog", (Metafizika sufizma, str. 21).Komentatori posle Ibnu'l-Arabî'ja i Sadreddin Konevî'ja ponavljaju isti predlog sa razlikama u izražavanju (Konuk, I, 5). Tumačeći Konevî'jevu rečenicu, „Realno je postojanje u kojem nema neslaganja", Mulla Fenârî naglašava neophodnost nazivanja Realnim postojanjem. Po njemu, tvrdnja „Egzistencija je stvarna" je neophodna posledica toga što je Bog suptilan i nematerijalan (Misbahu'l-uns, I, 150). **Fenârî kritikuje islamske filozofe i teologe u ovom kontekstu, tvrdeći da niko drugi osim sufija ne može zasnovati apsolutno jedinstvo.** U ovom slučaju, jedinstvo tela znači isto što i jedinstvo Boga i pretvara jedinstvo postojanja u tumačenje monoteizma (Tahralı, I, 31). Abdurrahman-ı Câmî se takođe dotiče ovog pitanja na koje je Mulla Fenârî skrenuo pažnju i kaže: „Prihvatanjem postojanja kao stvarnog, sufije su oslobođeni tereta dokazivanja postojanja Boga", (ed-Durretu'l-fâḫire, str. 11). S'hodno tome, jedinstvo postojanja je, pre svega, ideja zasnovana na propoziciji „Egzistencija je Bog". Iako je najvažnija osnova ideje o jedinstvu postojanja (Vahdet-i vucûd) tvrdnja „Postojanje je realno", nije samo taj stav ono što ga pretvara u teoriju koja objašnjava odnos Bog-Univerzum-čovek. Štaviše, kada se posmatra samo sa ovom tvrdnjom, jedinstvo postojanja (vahdet-i vucûd) se može svesti na razumevanje fenâ viđeno kod prvih sufija i koje čini izvor jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd), (Tajjib, str. 58 i dalje). Ono što razlikuje jedinstvo postojanja (vahdet-i vucûd) od svatanja fenâ-bekā prvih sufija i pretvara ga u nezavisnu teoriju jeste prihvatanje drugog principa da stvari imaju fiksirane stvarnosti u Božanskom znanju. U ovom slučaju, sa jedne strane, vahdet-i vucud je usvojio koncept apsolutnog postojanja rekavši „Egzistencija je stvarno", a sa druge strane, prihvatio je ideju pod nazivom "a'yân-ı sâbite", koja izražava istine stvari u Božanskom znanju, da bi objasnio vezu između Boga i univerzuma. Pokušao je da reši problem jedinstva (vahdet) i višestrukosti (kesret). Sadreddin Konevî je izjavio da je glavni problem metafizičke nauke veza između Boga i univerzuma. U ovom slučaju, glavno pitanje razumevanja jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) je objašnjenje veze između Boga i univerzuma. Drugim rečima, objašnjavanje odnosa između jedinstva i višestrukosti, a posebno kako mnogostrukost proizlazi iz jedinstva, bila je najvažnija tema Ibn Arabija i njegovih sledbenika. Problem jedinstva i mnogostrukosti, kako svemir nastaje od Boga, uticaj – osećaj, odnosi akcija-ogorčenje između Boga i univerzuma, znanja, zla, mnogostrukosti itd. zahteva rešavanje problema. U tom smislu, sufije su pokušale razviti novu teoriju stvaranja koristeći filozofsko razumevanje emanacije i teološku teoriju o supstanci i akcidenta (cevher-araz). Glavni cilj teorije je da objasni mnogostrukost bez protivrečnosti jedinstvu. Dok objašnjava kako mnogostrukost nastaje iz jedinstva, Ibn el-Arabi reinterpretira teoriju Ešarija o Božanskim atributima.Po njemu, veza između Boga i univerzuma može se objasniti samo prihvatanjem Božanskih atributa. Ovim stavom se Ibn Arabi i njegovi sledbenici razlikuju od filozofa koji se oslanjaju na racionalni pristup u metafizici i brane objavu kao izvor znanja.Jer, izvor koji donosi saznanje da Bog ima protivrečne osobine jeste objava. Iz tog razloga, objava daje sudove koji su suprotni sudovima uma u metafizičkom polju i uvodi Boga kao "câmiu'l-ezdâd", (Fusûsu'l-hikem, str. 92). Iako su Ešarije prihvatili Božanska svojstva, nisu mogli u potpunosti da objasne odnos između ovih atributa i univerzuma. İbnu'l-Arabî razmatra Božanske atribute zajedno sa njihovim zahtevima te otkriva odnos između Boga i univerzuma sa nekim konceptima koji ranije nisu bili uobičajeni.

Prema njegovim rečima, božanska svojstva treba posmatrati samo zajedno sa njihovim zahtevima. Da bi se govorilo o Božijem znanju potrebno je govoriti o objektu tog znanja. Ovim metodama, İbnu'l-Arabî razvija tipove relativnosti kao što su ilim-mâlûm - Znanje znači da Svemogući Bog zna sva dela koja činimo svojim večnim znanjem, a ono što se zna jesu dela koja činimo. Irâde-murâd - Reč volja dolazi iz istog korena kao i „želeti". To znači da osoba dobrovoljno bira ponašanje. Kādir-makdûr - moć, snaga Allaha Teâlâ - volja, sudbina Allaha Teâlâ. Rahîm-merhûm – Milostiv- Rahmetlija (Pokojni), İlâh-me'lûh - "İlâh" znači Bog; "me'lûh" znači; Biće koje ima isključivo pravo da bude obožavano. On Teâlâ je jedino biće dostojno obožavanja. Râzık-merzûk - Onaj koji daje hranu; On Teâlâ obezbeđuje i daje sve vrste potreba živim bićima kao što su hrana, piće i odeća. – Onaj koji daje opskrbu. On Teâlâ jedini daje opskrbu,- te tumači odnos između bića u svemir i Božanska svojstva kao odnos relativnosti (Futûhât-ı Mekkiyye, I, 147; III, 48). Dok jedna strana relativnosti ukazuje na božansko ime ili atribut, druga strana ukazuje na realnost mogućeg i naziva se "ayn-ı sâbit" (množina a'yân-ı sâbite). Ibn el-Arabi ovu ideju prenosi dalje i transformiše atribute u odnose između konstante i osobe. U svakom slučaju, realnosti mogućeg su fiksirane u Božanskom znanju, a ta izvesnost ne protivreči jedinstvu između postojanja i nepostojanja kao pojma. Tako su Ibn el-Arabi i njegovi sledbenici želeli da se otarase kritike da je znanje o Allahu Teâlâ postalo predmet hadisa, što predstavlja najvažniju tačku kritike protiv ideje a'yân-ı sâbite. Ova kritika se takođe može oceniti u istom kontekstu kao i kritika u vezi sa starešinstvom u oblasti. Jer, prihvatanje ideje fiksnih stvari znači prihvatanje drevnih istina stvari u Božanskom znanju. Ibn al-Arabi ima za cilj da prevaziđe ovaj problem prihvatanjem razlike između biti star zbog sebe i biti star zbog nekog drugog. Iako je A'yân-ı sâbite povezan sa konceptima koje su ranije izrazili neki islamski mislioci, to je u suštini koncept specifičan za Ibn el-Arabija i njegove sledbenike. A'yân-ı sâbite je povezan sa konceptima nepostojanja mu'tazilijskih teologa, konceptom suštine ili mogućnosti islamskih filozofa, i idejom nestvaranja Božanske reči sunitskih teologa, Ebu'l-Alâ Afîfî, Članci o islamskoj misli, str. 260 i dalje). Odnos između Boga, apsolutnog bića i fiksnih bića su dva osnovna pitanja koja sufije koriste da objasne odnos jedinstva i množine. Na osnovu ovoga, može se videti da je Ibn Arabi pokušao da razvije teoriju stvaranja usredsređenu na ideju jedinstva postojanja. Ovo svatanje, koje možemo nazvati teorijom stvaranja usredsređene na jedinstvo postojanja, slično je teoriji emanacije* filozofa.Pre svega, umovi, sfere, odnosi između gornjeg i donjeg sveta, veza između velikog sveta i malog sveta i sličnosti među bićima u teoriji emanacije su u značajnoj meri sačuvane u Ibn Arabijevoj teoriji stvaranja, (emanacija - ženski rod - fil. po učenju novoplatoničara i gnostičara, svet je emanacija božanstva, tj., izlazak jednog manje savršenog bića iz nekog višeg i savršenijeg principa, a da se pritom ovaj viši princip nije izmenio. (lat.).). Međutim, njegova teorija stvaranja ne prihvata teoriju emanacije, koja se zasniva na ideji kauzalnosti, sa svim njenim posledicama. U ovom slučaju, on razvija novo svatanje koje uzima u obzir neke elemente teorije stvaranja iz ničega, koje se zasniva na shvatanju apsolutne moći, o kojoj ideja supstancije (cevher) i aksidenta (araz) pripada teolozima. Ova teorija podrazumeva zasnivanje ideje emanacionog svatanja postojanja, koja se zasniva na principu kontinuiteta i sličnosti u postojanju, na verovanju u svemoćnog Boga, što je osnova viđenja teologa o neprestanom obnavljanju akcidenta (araz). Iz tog razloga, stvaralački pogled na jedinstvo postojanja (vahdet-i vucûd) prihvata se kao svatanje koje uzima sistematsku strukturu emanacije kao osnovu i pretvara ideju kauzalnosti, koja čini najvažniji deo ove ideje, u kauzalizam, (kauzalizam - muški rod Naglašavanje kauzalnosti, uzročne povezanosti pojava (lat.).). Prema sufijama koji usvajaju shvatanje jedinstva (vahdet-i vucûd) postojanja, najvažnija greška teorije emanacije je ideja nužne kauzalnosti, koja čini suštinu teorije.

Ova kauzalnost znači da, na osnovu principa „Jedno dolazi od Jednog“, prvo umovi, a zatim i druga bića u univerzumu izlaze jedni iz drugih sa neophodnom uzročnom vezom. İbnu'l-Arabî odbacuje takvo svatanje uzročnosti, uzimajući u obzir da bi ono učinilo Božju volju i moć nedelotvornim, i kao rezultat toga, nužno bi dovelo čoveka do deizma. Umesto toga, on objašnjava vezu između Boga i univerzuma postavljanjem teorije stvaranja koja se može nazvati „uzročnom emanacijom“. Najvažniji koncept na kome se zasniva kritika je koncept “vech-i hâs”, koji čini jedan od glavnih koncepata jedinstva postojanja (Sadreddin Konevî, Prepiska između Sadreddin Konevî ja i Nasireddin Tûsî'ja, str. 71; Demirli, Bog i čovek u islamskoj metafizici, str. 203). Vech-i hâs, o kojem Konevi detaljno govori, izražava direktnu vezu između Boga i univerzuma.Dok je Konevijeva kritika emanacije u suštini zasnovana na ovom konceptu, isti koncept, koji ga Ibn el-Arabi naziva na različite načine, objašnjava glavnu svrhu jedinstva postojanja (vahdet-i vucûdun). Izvor kauzalnosti u teoriji emanacije je nastanak entiteta u nizu iz „jednog”. To znači pretvaranje svake komunikacije između Boga i univerzuma u indirektan odnos. Ibn el-Arabi i njegovi sledbenici prihvataju da postoji direktna veza između Boga i univerzuma, koliko god postojanje bića dolazi od Boga u nizu. Dok direktna veza dozvoljava Bogu da interveniše u univerzumu u bilo kom trenutku, ona takođe omogućava ljudima da uspostave direktan odnos sa Bogom. Naročito pitanja kao što su dova, ibadet, objava i nadahnuće dobijaju značenje kroz direktnu vezu. U ovom slučaju, usvajanje misli izraženih o aspektu znači usvajanje aktivnog i agenturnog razumevanja Boga za razliku od deističkog svatanja postojanja. Kod Ibn el-Arabija, veza sa aspektom je takođe izražena drugim terminima. Na primer, pojmovi kao što su manifestacija postojanja, Božanski dah, manifestacija jedinstva u svemu i prava istina se koriste u bliskom smislu sa ovim terminom da bi se objasnio pogled na stvaranje jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). Drugi aspekt ove teorije stvaranja je da se sve u univerzumu smatra nesrećom (araz) zbog prekoračenja uzročnosti. Ibn Arabi je skrenuo pažnju na ovaj aspekt jedinstva postojanja kada je izjavio da su teolozi i sofisti* pre njih prihvatili princip promene u univerzumu, ali nisu mogli da predvide njegove logične posledice, (Sofista (grč. σοφιστής, množ. σοφισταί) termin je kojim je u antičkoj Grčkoj nazivan čovek koji je posedovao određenu veštinu i koji je stoga mogao za sebe tvrditi da je mudar (σοφός). Od 5. veka st. e. ovaj se termin uglavnom koristio za učitelje koji su putovali od grada do grada i držali predavanja za novac. Njihova su predavanja bila na polju geografije, matematike, prirodnih nauka, lingvistike, ali najviše su se trudili u tome da mlade ljude osposobe za uspešan javni i politički život: prema vlastitim rečima, oni su poučavali vrlinu (ἀρετή).). Teolozi su rekli: „Udesi (araz) ne traju dva trenutka“, ali nisu mogli reći da je univerzum zbir nezgoda (araz); Oni su upali u kontradikciju smatrajući univerzum nečim što postoji stalno, a sofisti nisu mogli da ispovede princip kontinuiteta koji stoji iza promene u univerzumu (Fusûsu'l-hikem, str. 134). On je Boga smatrao principom kontinuiteta, a svet zbirom stalno obnavljanih nezgoda (araz). U ovom slučaju, svet pred Bogom se pretvara u akcidente koji nemaju kontinuitet i koje Bog stvara u svakom trenutku. Objašnjavajući ovu ideju, Ibn Arabi i Konevi dolaze do pojma koji koriste kao sinonim za jedinstvo postojanja. To je “maiyyetü'l-Hak” (jedinstvo Boga sa stvarima). Neposredan odnos Boga i jedinstvo sa stvarima je najvažniji logički rezultat svatanja jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). Na ovaj način, Ibn el-Arabi i njegovi sledbenici otišli su dalje od deističkog svatanja Boga i razvili razumevanje Boga koja uspostavlja direktan odnos sa univerzumom i ljudima. Ideja jedinstva postojanja (vahdet-i vücûd), nakon transformacije lanca kauzalnosti teorije emanacije u kauzalnost, objašnjava stvaranje prisustvom postojanja na određenim nivoima. Telo (egzistencija) se pojavljuje na beskonačnim nivoima, manifestuje se, a ovaj izgled se opisuje terminima kao što su izgled, odeća i manifestacija.

Nivoa je previše da bi se mogli izbrojati. Međutim, oni su klasifikovani te su sufije proučavali ideju o tri, pet i sedam reda postojanja, a raspravljalo se o raznim pitanjima vezanim za svaki red. Red nekih sufija klasifikuju nivoe kao nivo lâ taayyun mertebesi, taayyun-i evvel, taayyun-i sânî, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet i mertebe-i insan, (Kılıç, s. 250). U ideji jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) naglašeni su odnosi Boga i univerzuma, utvrđeni dokazi o jedinstvu postojanja iz ajeta i hadisa, te su ovi dokazi kao takvi protumačeni. Najvažniji doprinos u ovom pogledu pripada Ibn el-Arabiju. Ibnu'l-Arabi pominje ajete i hadise koji predstavljaju dokaz jedinstva postojanja (vahdet-i vücûd) u skoro svim svojim delima, a posebno u el-Futûḥâtu'l-Mekkiyye ile Fuṣûṣu'l-ḥikem, ili tačnije, on tumači ajete sa jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). U ovom trenutku, on se suprotstavlja tumačenjima teologa (Futûhât-ı Mekkiyye , I, 268). Teolozi su tumačili alegorijske izraze u nas-u kao proturečne racionalnoj misli. Iz tog razloga, tumačenje nas temeljeno na Ibn Arabijevom razumevanju jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) se temelji na alegorijskom polju nas za razliku od tumačenja. Ovakav njegov stav zadržao se i među njegovim sljedbenicima, koji su pokušavali obraniti i objasniti svatanje jedinstva postojanja (vahdet-i vücûd) iznoseći dokaze iz nas-a te pišući samostalna tumačenja za različite ajete. Ajet "Allah je svjetlost nebesa i Zemlje" (en-Nur 24/35) jedan je od ajeta koji se tumači u ovom kontekstu. Sa druge strane, hadisi su također naglašeni, a hadis poznat kao "kurb-ı navâfil" (Musned , VI, 256; Buhârî, "Riḳāḳ", 38) je naširoko tumačen. Osim toga, hadis "Bio je Allah Teâlâ i nije bilo ničega drugog osim Njega Teâlâ" (Musned , II, 431; Buhârî, "Tevḥîd", 22) jedan je od često tumačenih hadisa (İbnu'l-Arabî, Fusûsu' l-hikem , str. 76; Abdulganî b. İsmâil en-Nablusî, Tevhid arifa , str. 98 i dalje; Kılıç, str. 202). Različite teme o jedinstvu postojanja (vahdet-i vucûd) uključene su u dela sufijskih pesnika kao što su Iunus Emre, Esrefoglu Rumi, Nijazi-i Mısri. Na ovom mestu, ljudski pogled na jedinstvo postojanja (vahdet-i vucûd), ideja o Muhammedovoj istini, čoveku kao svrsi univerzuma, fena-beka, itd. Objašnjena su pitanja u vezi sa jedinstvom postojanja (vahdet-i vucûd). Jedinstvom postojanja (vahdet-i vucûd) se pokušavalo objasniti raznim primerima. Među najčešće pominjanim primerima može se navesti odnos između brojeva „jedan" i drugih brojeva, harfa (slova) elif i ostalih harfova, i tačaka i drugih oblika na linijama. Kao što je elif ili broj "jedan" princip svih brojeva, apsolutno postojanje je princip svih bića. Sve se sastoji od ispoljavanja i pojave apsolutnog postojanja. U ovom kontekstu potrebno je pomenuti analogiju ogledala, koja ima značajno mesto u sufijskom svatanju znanja. Slike u ogledalu su jedan od primera koje Ibn Arebi često ponavlja. Ledena voda-vazduh ili seme-drvo su među navedenim primerima. Koncept jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) bio je veoma kritikovano pitanje u istoriji islamske misli. Značajan deo kritike pripada krugovima koji nisu sufijski. U suštini, moguće je razmatrati ove kritike jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) zajedno sa kritikama sufizma u opštijem smislu. Namera je bila da se sufizam ograniči u njegovoj oblasti tako što će se smatrati naukom o stanju, pa je iz tog razloga pojava sveobuhvatnih teorija iz sufizma zasnovanih na subjektivnoj metodi bila kritikovana ili debatovana. Davud-i Kajseri je skrenuo pažnju na ovaj pristup kada je rekao da neki ljudi opisuju sufijsko znanje kao „poetsku imaginaciju". Ali kada je reč o jedinstvu postojanja (vahdet-i vucûd), kritika je postala važnija. Neki od njih su bili direktno usmereni na razumevanje jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd), a neki od njih na Ibn el-Arabija, koji je predstavio ovu ideju, i svoja dela.U tom kontekstu, među kritikama jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd), polazeći od činjenice da se Bog naziva postojanjem, izvorima ove misli i posebno njenog odnosa prema neislamskim izvorima, i kritikama nekih sporednih misli koje proizilaze iz jedinstva, postojanje može biti pomenuti. Među kritikama, najvažnije i metodološki najdoslednije su Teftâzânîjeve kritike.

Razlog za to je što Teftâzânî ima za cilj tvrdnju „Postojanje je istina“, koja je osnova razumevanja jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). Kako se svata iz Teftâzânîjevih pogleda, glavni problem između teologa i sufija je značenje pozivanja Boga u postojanje. Ali el-Kari, koji kritikuje vahdetul-vudžud i razne misli u vezi s njim, pominje vahdetul-vudžud, za koji smatra da je suprotan vjeri ehli sunneta, sa konceptima kao što su vudžudija i jedinstvo. Jedan od sufija na čije stavove se poziva je Alavdevle-i Simnani, koji je razvio teoriju o jedinstvu šuhuda kao odgovor na jedinstvo postojanja. Kritikujući Ibn Arabijevu rečenicu, „Slavan neka je Allah, koji je stvorio stvari dok su iste“, on pominje Simnanijeve stavove o potrebi da se pokaje zbog takve misli (Ibtalu'l-kavl, str. 36). Napominjući da su rani sufiji kao što su Hallac-ı Mensur i Bajezid-i Bistami dali takve izjave, Ali el-Kari razmatra vahdet-i vucud zajedno sa prethodnim izrazima šatahat (isto, str. 41). Još jedna karakteristika Ali el-Karijevog dela je da je on preneo kritike mnogih učenjaka prema jedinstvu postojanja. Pored toga, u ovom kontekstu mogu se pomenuti kritike Ibn Sab'ina i Ibn Tejmiijea, kojima se pripisuje ideja apsolutnog jedinstva i koji ne prihvataju nikakvo postojanje osim Boga. Dva važna dela pokušala su da odgovore na Teftâzânîjeve kritike. Prvi od njih je Misbahu'l-uns Mulla Fenarija, drugi je El-Vucudu'l-hak ve'l-hitabu's-sıdk Abdulgani en-Nablusi. Nablusijeva odbrana jedinstva postojanja fokusira se na značenje pojma postojanja. Prema njegovim rečima, prvo što treba znati je smisao postojanja. Razumevanje smisla postojanja moguće je samo istraživanjem. Sa druge strane, čovek meša postojanje sa postojećim stvarima, pa jedinstvo postojanja može tumačiti kao „jedinstvo vidljivih stvari“. Osim toga, kritikovana su religiozna i doktrinarna pitanja koja proizilaze iz svatanja jedinstva postojanja, a Ibn el-Arabi je okrivljen za razmatranje posledica Božijeg ispoljavanja u racionalnim ili posebnim oblicima. Najvažnije od njih je da svi moraju obožavati Allaha Teâlâ. Nakon što je izjavio da nijedno ljudsko biće ne može poreći postojanje Boga, Ibn el-Arabi je rekao da ne može svako zapravo obožavati bilo koga osim Njega Teâlâ, zasnivajući svoje mišljenje na ajetu „Vaš Gospodar je odredio da ne obožavate nikoga osim Njega“ (el- Isra 17/23) (Futuhat-ı Mekkijje, III, 168). Neki ljudi su iz ovoga zaključili da je Ibn Arebi čak i paganska verovanja smatrao validnim obožavanjem. Ibn el-Arabi zasniva ovu ideju na konceptu "ilah-ı mu'tekad" (Suad el-Hakim, str. 361), koji je jedan od najvažnijih koncepata sufizma te kao takva zahteva jedinstvo postojanja. Po njemu, Bog kome svi moraju da se klanjaju je znanje o Bogu koje je inherentno posedovano.Međutim, ovo verovanje izvedeno iz prirode mora biti ispravljeno u skladu sa razumevanjem Božanstva (ilah-ı masru') koje je proglasio i uveo Šerijat. Ibn el-Arabi je kritikovan zbog ove ideje. S'hodno tome, pitanja kao što su jedinstvo religija, faraonova vera, njegove ideje o odnosu znanja i poznatog (nauka je podložna poznatom), i problem zla u univerzumu zbog njegovog odbacivanja ideje o stvaranju iz ničega (Gelenbevi, str. 109) takođe su bili podložni kritici. Pored toga, teme starateljstva-nubuvva i Ibn el-Arebijevi pogledi na lozu starateljstva takođe su kritikovani u ovom kontekstu. Jedna od najznačajnijih među ovim kritikama su njegovi stavovi o odnosu Boga i čoveka. Ibn Arebi kaže da je sve, uključujući čoveka, samo manifestacija, i da je sve poput ogledala u kome se manifestuje Bog. Ova ideja je povezana sa fena-beka stavovima prethodnih sufija. Najvažniji odraz jedinstva postojanja u sufijskom životu je odnos između ideje fena-beka i jedinstva postojanja. U ovom trenutku, Ibn el-Arabi je kritikovan jer je rekao: „Sve je istina“ ili „Istina je ista za sve“. U odgovorima datim na ove kritike, najčešća izjava Ibnu'l-Arabija: „Gospodar je gospodar, sluga je sluga“ (Futuhat-ı Mekkijje, III, 314; Abdulgani b. Ismail en-Nablusi, Stvarno biće, str. 22).Sa druge strane, jedinstvo postojanja je takođe kritikovano od strane sufijskih krugova.

Ovo se može smatrati nastavkom diskusija i neslaganja između škola sekr ve sahv u sufizmu od ranog perioda. U tom pogledu, i u ovom broju se ponavljaju razlike u pristupu pitanjima kao što su značenje hulûl, ittihâd ve vuslatın - ittihâd - Termin koji označava prenos Božanske suštine ili atributa na jedno ili sva stvorenja i sjedinjenje sa njima. Sufijski izraz koji označava jedinstvo postojanja i jedinstvo u postojanju; U ovom kontekstu, sistem mišljenja koji objašnjava odnose između Boga, univerzuma i ljudskih bića. / vuslatın - da se ponovo ujedine. Pitanje fenâ i bekā, odnosi šerijata i istine. Najvažnija kritika na račun Vahdet-i Vucuda došla je od Imam-i Rabbânî'ja, koji je izrazio razumevanje Tevhida sa "vahdet-i şuhûd", što znači „jedinstvo sâlika u postojanju i viđenje samo Allaha Teâlâ u onome što vidi". Pre Imam-i Rabbânî'ja, Abdulkerîm el-Cîlî je izneo različite kritike protiv Alâuddevle-i Simnânî (Lâmiî, s. 537 vd.) rečenicu „Nauka je podložna poznatom". Neke sufije su, sa druge strane, videli jedinstvo postojanja (vahdet-i vücûd) kao stanje koje se mora prevazići. Jedno od pitanja koje se ističe u našem dobu jeste odnos jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) i panteizma. Autori kao što su Ismail Fenni Ertugrul i Omer Ferit Kam su se fokusirali na tipove panteizma pokušavajući da utvrde razlike između panteizma i jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). Drugi istraživači, uzimajući u obzir da postoje različite vrste panteizama, skloni su da ih klasifikuju kao religiozne panteizme i filozofske panteizme. Međutim, problem se takođe pojavljuje u tekstovima Ibn el-Arabija u različitim aspektima. Odnos između panteizma i jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) u suštini je podsekcija odnosa između misticizma zasnovanog na filozofiji i sufizma. Ovi odnosi se zasnivaju na problemu razlika između metoda racionalnog asketizma i metoda sufizma zasnovanog na objavi, te razlike između razumevanja Boga do koje se dolazi kroz racionalnu askezu i razumevanja Boga do koje se dolazi metodom asketizma zasnovanog na objavi, kako ga definiše Ibn el - Arabi. U ovom slučaju, posebno, odnos između filozofskog panteizma i jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd) određen je odnosom između razumevanja Boga u religiji ili verovanju kojima su oboje posvećeni. Ibn el-Arabi je razvio svoje razumevanje Boga protiv dve grupe. Prvo je svatanje Boga koje on naziva Muattıla, što ukazuje na deističko svatanje. Ibn el-Arabijeve najvažnije kritike su usmerene ka ovom pokretu. Druga su paganska verovanja čiji je izvor mašta. Dok je um simulativan o Bogu, mašta je simulativna. Dok jedan razvija puritansko razumevanje i eliminiše vezu između Boga i univerzuma, drugi upoređuje Boga sa svime. Jedinstvo postojanja (vahdet-i vucûd) je vizija Boga koja se pojavljuje kada objava ograničava obe sile. Ova koncepcija znači razumevanje Boga između tenziha i tesbiha. U ovom slučaju, sa jedne strane, jedinstvo postojanja brani sličnost od tenzihizma, a sa druge strane brani tenzih od similizma. Dakle, razumevanje Boga do koje se dolazi jedinstvom postojanja (vahdet-i vucûd) je, u svakom slučaju, paradoksalno razumevanje izraženo kao „On jeste i nije". Ova odredba otkriva drugu najvažniju razliku između panteizma i jedinstva postojanja (vahdet-i vucûd). O jedinstvu postojanja (vahdet-i vucûd) izrađena je bogata literatura. Mnoge rasprave i knjige koje su napisali Ibn Arabi i njegovi sledbenici mogu se oceniti u ovom kontekstu. Sa druge strane, uvodi komentara Fususu'l-hikem uglavnom imaju za cilj da objasne jedinstvo postojanja (vahdet-i vücûd). Može se reći da se nakon Ibn el-Arabija teoretski sufizam formirao na osi glavne ideje o jedinstvu postojanja (vahdet-i vucûd).

Musned, II, 431; VI, 256. İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizika (prev. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul 2004, I, 12. İbnu'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem (prev. i komentar Ekrema Demirlija), Istanbul 2006., str. 76, 92, 134. a.mlf., Futûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006-2008, I, II, III, V, tip.mesto. Sadreddin Konevî, Metafizika sufizma: Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vucûd (prev. Ekrem Demirli), Istanbul 2002., str. 9, 21, 22-23. a.mlf., Prepiska između Sadreddina Konevija i Nasireddina Tûsîja: el-Murâselât (prev. Ekrem Demirli), Istanbul 2002., str. 20 i dalje, 71. a.mlf., Vahdet-i Vucûd ve Principles (trans. Ekrem Demirli), Istanbul 2002. Mueyyedüddin el-Cendî, Vuslat Yolu (prev. Hayreddin Yılmaz), Istanbul 1996. Abdurrezzâk el-Kâşânî, Rječnik sufizma (prev. Ekrem Demirli), Istanbul 2005., str. 577. Abdulkerîm el-Cîlî, Nivoi bića (prev. Abdulaziz Mecdi Tolun, ur. Ahmet Faruk Guney), Istanbul 2006. Mulla Fenârî, Miṣbâḥu'l-uns (izd. Muhammed Hâcevî), Teheran 1374. hş., I, 150. Abdurrahman-ı Câmî, ed-Dürretu'l-fâḫire (ur. N. L. Heer – A. Mûsevî Bihbehânî), Teheran 1980., str. 11. Lâmiî, Nefehât Tercumesi, str. 537-545 (prikaz, ostalo). Ali el-Kārî, İbṭâlu'l-ḳavl bi-vaḥdeti'l-vucûd (ur. Ahmed b. İbrâhim), Dimyat 2006, str. 36, 41. Abdulgani b. İsmâil en-Nablusî, Real Being: Defence of Vahdet-i Vucûd (trans. Ekrem Demirli), Istanbul 2003, str. 22. a.mlf., Tevhid arifa (trc. Ekrem Demirli), Istanbul 2003., str. 98 i dalje. Gelenbevî, Risâle fî Vaḥdeti'l-vucûd (ur. Rifat Okudan), Isparta 2007., str. 109. Ömer Ferit Kam, Vahdet-i Vucûd, Istanbul 1331. Husameddin Erdem, Panteizam i jedinstvo postojanja kao odnos Bog-kozmos, Ankara 1990. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, er-Red ʿalâ İbn Taymiyye min kelâmi'š-šejḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Damask 1413/1993. Muhammed İhsan Oğuz, Jedinstvo postojanja u islamskom sufizmu, Istanbul 1995. T. Izutsu, The Thought of Being in Islam (trans. İbrahim Kalın), Istanbul 1995., str. 59-85 (prikaz, ostalo). Ebu'l-Alâ Afîfî, Sufizam: Duhovni život u islamu (trans. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal), Istanbul 1996. a.mlf., Članci o islamskoj misli (trc. Ekrem Demirli), Istanbul 2000., str. 260 i dalje. Ahmet Avni Konuk, Fusûsu'l-hikem Prevod i komentar (ur. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), Istanbul 1999., I, 5. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem komentar i neka pitanja vezana za Vahdet-i Vucûd", a.e. u, I, 31, 47. Mahmud Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber, İstanbul 2009., str. 202, 250. Abdulbâis et-Tercumân, Naẓariyyetu vaḥdeti'l-vucûd beyne İbn ʿArabî ve'l-Cîlî, Bejrut 1422/2002. Suâd el-Hakîm, İbnu'l-Arabi rječnik (prev. Ekrem Demirli), Istanbul 2005., str. 361, 641-650. Ekrem Demirli, Znanje i biće kod Sadreddina Konevija, Istanbul 2005., str. 257-271 (prikaz, ostalo). a.mlf., Bog i čovek u islamskoj metafizici: İbnu'l-Arabi i tradicija Vahdet-i Vucûd, Istanbul 2009., str. 169-235 (prikaz, ostalo). a.mlf., Fusûsu'l-hikem, Istanbul 2006. Nâcî Huseyin Cevde, et-Taṣawvuf ʿinde felâsifeti'l-Maġrib: İbn Ḫaldûn enmûẕecen, Bejrut 1427/2006. Rifat Okudan, Gelenbevî i Vahdet-i Vucûd, Isparta 2006. Muhammed b. Tayyib, Vaḥdetu'l-vücûd fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Bejrut 2008.

(tenzih* - التنزيه - Izraz kelama, koji znači verovanje i izražavanje da je Allah Teâlâ slobodan od karakteristika stvaranja.

Autor:

METİN YURDAGÜR

Izvedeno od korena nezâhet, što znači „biti daleko od svih vrsta loših i neprijatnih stvari“ u rečniku, tanzih znači „držati se dalje od mana i stida“. Kao termin, definiše se kao „prihvatanje i izražavanje da je Božansko biće oslobođeno impotencije, nedostatka i karakteristika stvaranja“, (İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, “nzh” md.; et-Taʿrîfât, s. 93; Lisânu'l-ʿArab, “nzh” md.). Kada se pridev smatra za Svemogućeg Allaha, on se definiše kao „značenje koje se pripisuje Njegovoj Teâlâ suštini“. Ako je odnos između ovih značenja (pojma (mefhum), sadržaja (muhteva)) i ličnosti (zât.arp.dhat) pozitivan, nastaju "određeni pridevi" (“subûtî sıfatlar”), a ako je negativan, „konkretni atributi“ (“tenzihî/selbî sıfatlar”); "Allah Teâlâ zna"; Kao "Allah Teâlâ nije smrtan". Poništavanje znači negirati od Njega Teâlâ ili ukloniti – bez imaginacije prostora/udaljenosti – značenja i koncepte (atribute) koji su nekompatibilni sa statusom Božanstva, i u određenom smislu, ukazati na ono što Allah Teâlâ nije. Tenzih je još jedan izraz tevhida. Koncept čistoće (nezâhet)/tenzih, ne postoji u Časnom Kur'anu. Međutim, jedinstvo Allaha Teâlâ, koje čini osnovni princip islama i koje je izraženo u mnogim konceptima, čini osnovni obrazac objave. U ovom kontekstu, tesbih, što znači "izvan stvaranja u apsolutnom smislu" i vidi se u više od devedeset ajeta i mnogim hadisima (Vensinck, el-Muʿcem, II, 390-395), i koncepti posvećenja, ulüv (teâlâ) i tebâreke, koji se koriste u istom značenju, mogu se pomenuti (Topaloğlu - Čelebi, str. 313). Koncept politeizma, koji se pominje na više od 150 mesta u Kur'anu (za prenose hadisa, videti Vensinck, el-Muʿcem, III, 108-118), kao i "kuf'" (kufuv) i "nid" (u Kur'anu reči množine u obliku „endad“) jačaju princip odrešenja. Imena evvel-âhir, bâkī, alî, celîl, mâcid-mecîd, vâhid i zu'l-celâl, koja su uključena u Esmâ-i husnâ, imaju svojstvo uzvišenosti. Ponovo, reč „ilâh“, koja se pominje više od 100 puta u Časnom Kur'anu, oslobađa Svemogućeg Allaha da nema partnera, sa nefij česticom ili izrazom ("la ilahe illa hu") (za hadiske predaje iste prirode , videti isto., I, 77-79). Islamski učenjaci su jednoglasno prihvatili atribute tenzihî/selbî, na osnovu ajeta:

11. Stvoritelj nebesa i Zemlje! On vas kao parove stvara - a stvara parove i od stoke - da vas tako razmnožava. Niko nije kao On! On sve čuje i sve vidi. (eş-Şûrâ 42/11), (Korkut),

među mnogim Božanskim izjavama u vezi sa tenzihom.

Iako su selefijski učenjaci tvrdili da nisu protumačili prijavlene prideve, koji po svom očiglednom značenju liče na poređenja, nisu pripisali doslovni (zâhirî) / ljudski sadržaj (mâna) reči kao što su “jed, veđh, ajn” (ruka, lice, oko) Božanskoj ličnosti, pa su se zadovoljili sumarnim (sažeto, ukratko. (lat.)) tumačenjem, pa je ono sačuvalo princip isključivosti.

Sa druge strane, islamski filozofi i mutezilijski teolozi su išli u krajnost u oproštenju zbog svoje brige oko sličnosti. Dok su filozofi težili da konkretne prideve zadrže unutar suštine, mutezilijski učenjaci su isključili prideve sa značenjem iz liste prideva, (videti PRIDEV).

Ebû Mensûr el-Mâturîdî, govoreći o onima koji preterano deluju u pročišćavanju, rekao je da pripisivanje prideva ili imena Allah-ovoj Teâlâ suštini ne dovodi do sličnosti. Zato što ljudi nemaju nikakvu mogućnost opažanja osim mehanizma opažanja u čulnom svetu. Prema tome, on samo u okviru ove percepcije može da razume iskaze iz nas-a Božanskoj Ličnosti. Međutim, isti ajeti se ponavljaju iznova i iznova sa naglašenim izrazima da ništa ne liči na Allaha Teâlâ.

Tenzihî (selbî) pridevi su previše da bi se mogli izbrojati. Što je više nesposobnosti, nedostatka i stvorenja, to je više subjekta posvećenja. Međutim, da bi se olakšalo obrazovanje i obuka, da bi se osnovao integritet u planu dela koja će biti napisana, učenjaci teologije su odabrali šest osnovnih tema među njima:Vucûd - "ne smatrati se nepostojećim", kidem - "nemati početak postojanja", bekā - "nemati kraj postojanja", muhâlefetun li'l-havâdis - "da ne bude kao stvorenja", kıyâm bi-nefsihî - „da ne treba niko drugi za svoje postojanje“, vahdâniyyet - „da nema partnera“.Postalo je tradicija da se u knjigama verovanja i teologije koriste neki izrazi o atributima tenziha: Allah Teâlâ nije slučajnost (araz), telo (cisim) ili supstanca (cevher), niti je u bilo kom obliku ili ograničen. Ponovo, On Teâlâ je slobodan od količine i zapremine, od jednostavnosti i kombinovanja, i nije konačan. Svemogući Allah se ne može okarakterisati po prirodi i kvalitetu. On Teâlâ ne zauzima prostor i vreme ne prelazi preko Njega Teâlâ. Ništa ne liči na Njega Teâlâ, ništa ne izmiče Njegovom Teâlâ znanju i Njegovoj Teâlâ moći, (Necmeddin en-Nesefî, s. 31 i dalje.; uporedite. Sâbûnî, s. 23-25; Abdullatif Harpûtî, str. 178 i dalje.). Mûsâ Huseyin je pripremio doktorsku tezu pod nazivom Câbir et-Tenzîhâtu'l-ilâhiyye fi'l-fikri'l-İslâmî, (1402/1982, Câmiâtu Ummi'l-kurâ kulliyyetü'ş-şerîa, Mekke). Radovi pisani na temu poređenja takođe imaju za cilj da razjasne pitanje tenziha.

(deističko* - Deizam, filozofsko-religiozno gledište po kome Bog postoji i stvorio svet, ali nakon stvaranja više ne utiče na istoriju i događaje u svetu. U Evropi se pojavio u doba prosvetiteljstva, delom kao rezultat širenja verske tolerancije i pokušaja da se pronađe zajednički jezik u svim religijama; delimično je i etapa u odvajanju filosofskih promišljanja od uticaja Crkve.[1] Francuski izraz deisme potiče od latinske reči deus, što znači Bog. Deizam je bio posebno prihvaćen među engleskim filozofima i autorima. Među poznatijim predstavnicima su francuski filozof i prosvetitelj Volter i princ matematičara Gaus.).

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 518-519. Musned, V, 384. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd (ur. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, str. 146-148 (prikaz, ostalo). Kādî Abdulcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, str. 213-232 (prikaz, ostalo). Necmeddin an-Nesefî, ʿAḳāʾid (ur. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kairo 1408/1988, str. 31 i dalje Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn: Mâturîdiyye Akaidi (ur. i prev. Bekir Topaloğlu), Damask 1399/1979, str. 23-25 (prikaz, ostalo). Abdullatif Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, Istanbul 1330, str. 178-195 (prikaz, ostalo). M. Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâżîʿi âyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Damask 1379/1959, str. 4-20 (prikaz, ostalo). Metin Yurdagur, Allah-ova Teâlâ svojstva, Istanbul 1984., str. 153-170, 233-248. a.mlf., "Muhalefetun li'l-havâdis", DİA, XXX, 403-404. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, Rječnik kalamskih pojmova, Istanbul 2010., str. 313. J. van Ess, "Tashbīh wa-Tanzīh", EI2 (Eng.), X, 341-344.).

NAREDBE I ZABRANE

Treće poglavlje Naredba (Zapovest) i zabrana

Tema će biti obrađena u osamnaest brojeva.

Prvo izdanje:

Naredba i zabrana zahtevaju želju i volju [1] onoga ko zapoveda. Red je element željenog, naređenog i želje da se ono ostvari; Zabrana, sa druge strane, uključuje zahtev da se napusti ono što je zabranjeno i volju da se to ne učini. Međutim, činjenje onoga što je naređeno i napuštanje onoga što je zabranjeno uključuje ili zahteva element volje [2];

[1]. Ono što se ovde podrazumeva pod voljom nije rad atributa koji dodeljuje 'moguće' sa nekim dozvoljenim stvarima. Jer, prema ehli sunnetu, ovo se ne nalazi uvek po naredbi; Među njima nema kontradiktornosti. U stvari, autor će i ovo konstatovati. Ovo je slučaj prema Mu'tezilijama. Zapravo, kao rezultat toga, morali su da prihvate rezultat kao što je činjenica ta da iako je Allah Teâlâ nešto želeo, ta stvar se nije desila, i da se desilo ono što On Teâlâ nije želeo. Suniti su doneli mnogo dokaza koji potkrepljuju svoje stavove. Jedno od njih je ovo: Ebu Lehebovo verovanje je jednoglasno poželjno, ali je nemoguće. Kad je to moguće, volja te stvari ne važi ni po našem ni po njihovom dogovoru. Ebû Ali i njegov sin Ebû Hâşim su priznali da je potražnja nešto drugo od volje. İbn Berhân kaže: Za nas postoje tri volje:

1} Volja otkrivanja utočišta.

2) Volja za prevođenjem reči sa stvari izvan područja naredbe.

3) Volja da se povinuje naređenju. Upravo je ova poslednja volja predmet rasprave između nas, Ebû Alije i njegovog sina. el-Gazzâlî i el-İmâm su spomenuli ove tri stvari. Ebû Alija je svoje stavove iskazao na sledeći način: Sîga (imperativno raspoloženje) se koristi za potražnju kao i za pretnje. U ovom slučaju, nema drugog elementa osim volje za razlikovanje između njih. Odgovor na njegovo svedočenje bio je da je pretnja izrečena u imperativnom raspoloženju bila metaforična.).

[2]. Odnosno od onoga što je naređeno i što je zabranjeno. Jer – iako ne može da se uzdigne u oblast postojanja bez volje Allah-a Teâlâ – delovanje se dešava ili ne dešava sa Njegovom Teâlâ voljom: „Ne možete poželeti ništa bez Njegove Teâlâ volje“.).

Sa tom voljom dolazi do akcije ili napuštanja ili ne. Da objasnim: volja (hteti) ima dva značenja u šerijatu:

Prvo: to je volja (predodređena volja) u vezi sa sudbinom i stvaranjem svega što se želi. Na primer, rečeno je u ovom smislu: 'šta Allah Teâlâ hoće da se desi, to se i dogodi. 'On Teâlâ ne želi da se to dogodi.' Ili: 'Nemoguće je da se desi ono što On Teâlâ ne želi. [3]

[3]. Činjenica da on na ovaj način ide na drugu mogućnost u obliku „ili“ zasniva se na sledećoj kontroverzi: Što se tiče onih koji ne postoje u carstvu postojanja, da li se dogodila volja za njihovim nepostojanjem? Ili je dovoljno što volja nije uključena u njihovo postojanje? Zar nije neophodno da volja bude u vezi sa nepostojanjem postojanja? Na primer, u zabrani, da li je to uzdržavanje ili negacija dela koji je dužan da učini? Onima koji kažu da je glagol nef-yi, odgovor je sledeći: On je Adem; Dakle, nije pogodan za umešanost vlasti. Drugim rečima, nije u vezi sa voljom.

On na ovo odgovara: Ne, zgodno je. Zaista, moguće je da ne učini tako da se nepostojanje (adem) nastavi, kao što je moguće da to učini i da se nepostojanje (adem) ne nastavi. U ovom slučaju moguće je da nepostojanje bude povezano sa moći i voljom. S'hodno tome, druga je izraz obuhvatniji od prvog u smislu opsega.).

Drugo: Raditi ono što je naređeno i raditi ono što je zabranjeno.

Volja u vezi sa naredbom koja se odnosi na želju da se ne izvrši (imrî volja). [4]. Ova vrsta volje; To znači da Allah Teâlâ voli i da je zadovoljan da radi ono što On Teâlâ naredi. Pošto mu je naređeno, naređeni voli da to uradi i zadovoljan je time. Ista je situacija i sa zabranom; Drugim rečima, Allah Teâlâ voli i zadovoljan je napuštanjem onoga što je zabranjeno. Svemogući Allah je dao razna naređenja Svojim robovima, a Njegova Uzvišena volja se odnosila na te naredbe u drugačijem smislu. Jer, za naredbu je potrebna volja. Jer, priroda naloga podrazumeva prisiljavanje mutekellima (Punoletna i savesna osoba) da izvrši ili odustane od te radnje. Ako je tako, ta prinuda je morala biti namerna. Inače, za nju (zapovest) to se ne može smatrati ni obavezom ni razumljivim značenjem.

[4]. Ova izjava se na prvi pogled može svatiti kao volja koja otkriva i određuje sam zahtev. Međutim, da je tako, onda bi to bilo u suprotnosti sa svrhom kojoj se teži, jer je sama volja vezana za nameravanu stvar, u smislu ljubavi i brige. Dakle, ovu izjavu treba svatiti u smislu da je volja neophodna (uz) zahtev.).

Zatim, u gore navedenom smislu, namera vezivanja nije moguća bez namere da se ostvari ono što je njome vezano. Međutim, Allah Teâlâ pomaže i On Teâlâ takođe želi pokornost od njih. U ovom slučaju, potčinjavanje se odvijalo u skladu sa Njegovom Teâlâ voljom u prvom smislu, odnosno, Njegovom Teâlâ sudbinom. On Teâlâ ne pomaže grešnicima i ne zahteva od njih poslušnost. Rezultat je napuštanje bilo. U prvom smislu, to je zahtev Njegove Teâlâ volje. Naredba ne zahteva nužno volju u ovom prvom smislu. Dakle, možda je naručio nešto što nije želeo. On Teâlâ takođe može zabraniti šta god hoće, ali u drugom smislu (tj. imperativnoj volji) zapoveda samo ono što mu je volja;Zabranjuje samo stvari koje On Teâlâ ne želi. Volja se u religioznim tekstovima koristi u oba značenja: U prvom značenju, Uzvišeni Allah je o volji rekao sledeće:

فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا

حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

125. Onome koga Allah želi uputiti - On srce njegovo prema islamu raspoloži, a onome koga želi u zabludi ostaviti - On srce njegovo stegne i umornim učini kao kad čini napor da na nebo uzleti. Eto, tako Allah one koji ne vjeruju bez podrške ostavi. (En A'am 6/125), (Korkut). [5].

On Teâlâ takođe citira reči Hz.Poslanika Nuha (a.s.) u obliku jedne priče:

وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ هُوَ

رَبُّكُمۡ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٣٤﴾

34. Ako vas Allah hoće ostaviti u zabludi, neće vam savjet moj koristiti, ma koliko vas ja želio savjetovati. On je Gospodar vaš i Njemu ćete se vratiti." (Hûd 11/34.), (Korkut). [6].

U drugom ajetu On Teâlâ kaže:

تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى
ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا
جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟
وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾

253. Ti poslanici! Odlikovali smo ih jedne nad drugima. Od njih je onaj s kojim je govorio Allah; i uzdigao je neke od njih stepenima. I dali smo Isau, sinu Merjeminu, dokaze jasne i pomogli ga Ruhul-kudusom.2:253 A da je htio Allah, ne bi se oni međusobno borili poslije njih, nakon što su im došli dokazi jasni. Međutim, razišli su se. Pa od njih je onaj ko je vjerovao i od njih ko nije vjerovao. A da je htio Allah, ne bi se borili međusobno. Međutim, Allah čini šta želi. (el-Bekare 2/253), (Mlivo). [7].

U ovome u tom smislu ima mnogo tekstova. On Teâlâ također kaže o volji i u drugom smislu:

شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ
مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ
بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا
هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

185. U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravoga puta i razlikovanja dobra od zla. Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede, a ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti - Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate - da određeni broj dana ispunite, i da Allaha veličate zato što vam je ukazao na Pravi put, i da zahvalni budete. (el-Bekare 2/185), (Korkut) [8].

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ
وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن
كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً
فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

6. O vi koji vjerujete! Kad ustanete na salat, tad operite lica svoja i ruke svoje do lakata; i potarite glave svoje, i (operite) noge svoje do članaka. A ako ste džunubi,5:6 onda se očistite. A ako budete bolesni ili na putovanju ili neko od vas dođe iz nužnika, ili imadnete odnos sa ženama, pa niste našli vode, onda idite tlu čistom, pa time potarite lica svoja i ruke svoje. Ne želi Allah da vam učini ikakvu teškoću, nego želi da vas očisti i da vam upotpuni blagodat Svoju, da biste vi zahvaljivali. (el-Maide 5/6), (Mlivo) [9].

يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ

عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾

26. Allah želi da vam objasni i da vas putevima kojima su išli oni prije vas uputi, i da vam oprosti. - A Allah sve zna i mudar je. (Korkut)

وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا

﴿٢٧﴾

27. Allah želi da vam oprosti, a oni koji se za strastima svojim povode žele da daleko s Pravog puta skrenete. (Korkut)

يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

28. Allah želi da vam olakša; a stvoren je čovjek slabim. (en-Nisa 4/26-28). (Mlivo). [10]

وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ

وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

33. I ostajte u kućama svojim, i ne pokazujte draži pokazivanjem džahilijjeta pređašnjeg; i obavljajte salat i dajite zekat, i poslušajte Allaha i Poslanika Njegovog. Doista Allah želi da odstrani od vas nečistoću Ehlul-bejte,33:33 i očisti vas (potpunim) čišćenjem. (el-Ahzab 33/33), (Mlivo). [11].

Fahreddin Râzî je rekao: Koristeći ovaj ajet kao dokaz, Mu'tezilija je rekao da se stvari koje Allah Teâlâ ne želi, mogu se desiti sluzi. Jer, na primer, ako bolesnik ode u tekelluf-u* i posti, počinit će nevolju koju Allah Teâlâ nije nameravao. Razi im je odgovorio na sledeći način: "Volja Uzvišenog Allaha nije vezana za samu pojavu poteškoće, On nije imao nameru da naredi s poteškoćom." kao što autor kaže - nisam ga protumačio sa suglasnošću i ljubavlju , komentator nije ništa dodao ovom značenju, kaže se: "On je nešto hteo" znači poželeti to. U ovom slučaju, autorova želja je ispunjena.

(Tekelluf* - Raditi posao koji je mukotrpan, podnositi poteškoće i nevolje.).

Bilo je nesporazuma na tu temu zbog nepoznavanja razlike između ove dvije vrste oporuke. Neki su tvrdili da nema apsolutno nikakve volje da se zapoveda ili zabranjuje. [12] Neki su rekli da On Teâlâ nije apsolutno prisutan u stvarima koje nisu naređene, ali je apsolutno prisutan u stvarima koje su naređene. [13] Oni koji razumu razliku između dva mesta nisu pali u nikakvu zabunu po ovom pitanju. Zapoved će u konačnici značiti zakonodavnu volju [14], a u ovom slučaju volja svakako mora biti prisutna u zapoved. Sudbinska volja znači volja za stvaranjem. S'hodno tome, ako vidite da se reč "namera" koristi u ovom zapisu i da se pripisuje Šerijatu, znajte da mislim na značenje zakonodavne volje. Ovo je također volja za nuđenjem. Uobičajeno je da metodolozi kažu "volja stvaranja", a pod tim misle na ono što će se u ovoj knjizi spominjati rečju "namera" u drugom značenju [15] . Naravno, ovo je stvar terminologije i nema smisla biti prestrog u terminologiji. Pomoć se može tražiti samo od Allaha Teâlâ. [16] Najbolje rešenje za rešavanje ćorsokaka mu'tezilija je pronaći osnovu u rečničkom značenju reči. U Kamusu se kaže: „Irâde (Irâde - الإرادة - Izraz koji označava moć izbora i ponašanja.) je volija (tj. želja)“.

Komentator, međutim, ovom značenju nije ništa dodao. Na lisanul-arapskom se kaže: „Hteo je nešto“ znači poželeti to (mašîet). Zatim se kaže: „Pozeleo je nešto“ znači da je to voleo i da mu je stalo do toga.“ U ovom se slučaju ispunila želja autora (r.a.h.).

Bilo je nesporazuma na tu temu zbog nepoznavanja razlike između ove dve vrste testamenta. Neki su tvrdili da ne postoji apsolutno nikakva volja da se naredi ili zabranjuje.[12] Neki su rekli da On Teâlâ nije apsolutno prisutan u stvarima koje nisu naređene, ali je apsolutno prisutan u stvarima koje su naređene.[13] Oni koji razumu razliku između ova dva mesta nisu zapali u nikakvu zabunu po ovom pitanju. Naredba volje u krajnjoj liniji znači zakonodavnu volju,[14] a u ovom slučaju volja svakako mora biti prisutna u naredbi. Sudbinska volja znači volja za stvaranjem. S'hodno tome, ako vidite reč „namera“ koja se koristi u ovom zapisu te se pripisuje šerijatu, znajte da mislim na značenje zakonodavne volje. Ovo je i volja da se ponudi. Uobičajeno je da metodolozi kažu „Volja stvaranja“, a pod tim podrazumevaju ono na šta će se u ovoj knjizi pominjati reč „namera“ u drugačijem smislu.[15] Naravno, ovo je stvar terminologije te nema smisla biti prestrog sa terminologijom.[16] Pomoć se može tražiti samo od Allaha Teâlâ.

[12]. Ovo su ljudi koji se pridržavaju očiglednog stava ehli sunneta da 'nema proturečja između naredbe i volje te nisu svesni da volja ima dva značenja.).

[13]. To su ljudi koji se pridržavaju očiglednog stava Mu'tezilija da 'naredba uključuje ili zahteva volju'.).

[14]. Drugim rečima, volja je ta koja se odvija u zakonodavnoj kancelariji.).

[15]. Dakle, oni koriste reč 'volja stvaranja' i pod tim podrazumevaju volju zakonodavstva. Ovo je u suprotnosti sa izrazima koje je autor koristio u svojoj knjizi.).

[16]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz Publikacija: 3/115-118.).

Drugo izdanje:

Činjenica da su apsolutne stvari (bez uslova) naređene, zahteva da Svemogući Allah namerava da se one ostvare. U stvari, zabrana zahteva da postoji namera da se ne uradi ili da se napusti ono što je apsolutno zabranjeno. Naime:

1). Smisao naredbe je neophodnost delovanja, a značenje zabrane je neophodnost napuštanja.[17] Itikiza je potražnja. Potražnja zahteva postojanje tražene stvari i nameru da se ta stvar realizuje.[18] Zahtev nema drugo značenje osim ovog.

2). Ako se može zamisliti da postoji zahtev koji ne zahteva da postoji namera da se postigne ono što se od njega traži, zatim naredba praćena namerom da se ne uradi ono što je naređeno; Bilo bi moguće da dođe do zabrane ako je postojala namera da se ona izvrši.

U ovom slučaju, niti bi zapovest bila zapovest, niti bi zabrana bila zabrana. Ovo je potpuna kontradikcija. Štaviše, važilo bi da se zapovest preinaći u zabranu, a zabrana u zapovest. Isto tako, bilo bi moguće imati naredbu ili zabranu koja ne sadrži nameru da se izvrši ili napusti, a u ovom slučaju ono što je naređeno ili zabranjeno, bilo bi dozvoljeno (mubah) ili meskûtun anh (Koji ne podležu nikakvoj presudi te se kao takvi prećutkuju ćutanjem). Sve su to nemoguće stvari.

3). Postoji i treća tačka: Naredbe i zabrane koje ne sadrže nameru da se izvrši ono što je naređeno ili da se napusti ono što je zabranjeno, postaju reči čoveka koji nije pri zdravoj pameti (sahi), spavača i ludaka. Ovo nisu naredbe ili zabrane konsenzusom. Problem je toliko očigledan da nema potrebe tražiti dokaze.

[17] Ili abdicirati.).

[18] Jer je relativan pojam koji se ne može misliti bez aspiranta (onog koji želi) i željenog (poželjenog).).

Prigovor: Ovo (tj. naredba koja zahteva nameru pravnika da uradi ono što je naređeno) je problematično na nekoliko načina.

Problem je:

1). Prema ovom principu, prisiljavanje nečega izvan njegove/njene moći uključuje nameru da se to ostvari. Međutim, istraživači jednoglasno veruju da je odgovornost iznad kapaciteta dozvoljena, iako do nje nije došlo. Da bi bilo dozvoljeno, mora postojati valjana namera da se postigne stvar koja je predmet pretežne obaveze. Namera da se postigne nešto što je (praktično) nemoguće je apsurdna. Otuda sledi da je uzaludna i namera da se zapoveda nečim što je iznad sopstvenih snaga. Nemoguće je smatrati dozvoljenim baviti se nepotrebnim stvarima o Allahu Teâlâ. Sve što to čini neophodnim takođe je nemoguće. Odnosno, neophodna je namera da se uradi ono što je naređeno. Drugačija je situacija kada kažemo 'Za naredbu nije potrebna namera da se uradi ono što je naređeno'. Jer, u ovom slučaju nema mentalnog nedostatka. Stoga će to biti neophodno prihvatiti.

2). Nešto slično ovome[19] je potrebno u pogledu majstora. To je sledeće: U prisustvu vladara, koji želi da ga kazni što je pretukao svog roba, gospodar izdaje naredbu svom robu – misleći da ga neće poslušati – te želi da to bude prethodna priprema za izvinjenje, učinit će u prisustvu vladara. U ovom primeru, gospodar je naredio robu bez namere da uradi ono što je naredio. Jer, prisustvo takve namere u njemu rađa nameru da želi da uništi sopstvenu dušu.

[19]. Budući da je unutar ovog kapaciteta, upotrebio je izraz "slično". Jer, iako je ovo što je ovde spomenuto zapravo moguće, to je nešto što pametan čovjek ne bi napravio.).

Takva namera ne može doći od inteligentne osobe. U tom slučaju ne bi važilo da je zapovednik nameravao da izvrši nalog prilikom izdavanja naloga. Pošto ovo ne važi, nije neophodno da osoba koja daje svaku naredbu znači ono što je naređeno. Isto važi i za bukvalnu zabranu. Ovo je željeni rezultat.

3). Postoje neke zapovesti koje kažu, "Neka se popne na nebo pomoću sredstva i onda prestati (objava).. [20] da onesposobi (ta'cîz) druge. Drugi su rekli: "Radi šta hoćeš! [21]. Takve zapovesti (između komande i pronalaženja namere) su od suštinskog značaja. Zato što onaj ko želi da onesposobi ili preti nema nameru da zapravo svati ono što je izraženo imperativom.

مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ

فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾

15. Onaj ko misli da Poslaniku Allah neće pomoći ni na ovome ni na onome svijetu, neka rastegne uže do tavanice i neka razmisli da li će njegov postupak, ako se objesi, otkloniti ono zbog čega se on ljuti. (Hađđ 22/15), (Korkut).[20].

[20]. (Haḍḍ 22/15), (Korkut).).

Neki drugi kažu:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾

40. Oni koji riječi naše izvrću neće se, doista, od Nas sakriti. Pa da li će biti ugodnije onome koji u Vatru bude bačen ili onome koji na Sudnji dan dođe smiren? Radite šta hoćete, On, zaista, vidi šta vi radite. (Fussılet 41/40), (Korkut).[21].

[21]. (Fussılet 41/40), (Korkut).).

To je za pretnje. U takvim nalozima (nedostatak dvosmislenosti između naloga i namere) je od suštinskog značaja. Jer, onaj ko hoće da onesposobi ili preti, nema nameru da zaista izvrši ono što je izraženo naređenjem.

Odgovor: Na prvi prigovor se može odgovoriti na sledeći način: Potrebno je imati nameru da se ostvari nešto što je van mogućnosti, a za to nije potreban rezultat kao što je nastanak te stvari. Jer, prisustvo namere da se nešto zapoveda ne zahteva da ta stvar bude volna[22].

[22]. Drugim rečima, ono što nešto čini nužnim za svoje ostvarenje ne zahteva voljno njegovo pojavljivanje.).

To može biti moguće samo prema Mutezilijskim[23]. stavovima koji kažu da je „zapovest volja akcije“. Što se tiče Ešarija, po njima zapovest ne zahteva volju. Inače bi se sve naređeno dogodilo zajedno[24].

[23]. Mutezile, oporuka; Kažu da je za to potrebna zapoved, pristanak i ljubav.).

[24]. To jest: Ili se među njima ne bi dogodilo ono što je hteo. U ovom se slučaju ne bi dogodilo ono što je Allah Teâlâ naumio, a dogodilo bi se ono što je sluga naumio. Ružnoća takvog stava je očita – iako su ga mu'tezilije usvojile.).

Zatim, ako se pretpostavi da nema namere da se ta stvar ostvari u obavezi da učini nešto što je van njegove moći, onda ta stvar neće biti obaveza koja je van njegove moći. Jer, odgovornost preko granice sposobnosti znači prinuditi nekoga da učini delo koje se ne može izvršiti. Biti primoran da deluje je ili sama namera ili neophodnost namere da se to učini. Kada ovo nije prisutno[25] , sa njim nema obaveze. (Višak odgovornosti) je potraživanje za naplatu; Ona nije usmerena na otkrivanje (husula) same stvari.[26]. Postoji jasna razlika između to dvoje.Ista je situacija i sa drugim tačkama prigovora. Jer, kada gospodar naredi svome robu, on želi da pokupi ono što naredi; On ne želi da se desi ono što je naredio. Postoji razlika između želje[27]. da se nešto dogodi i želje da se to dogodi. Što se tiče naloga za uznemiravanje i pretnje, iako dolazi kao poternica, to zapravo nije nalog. Ako se kaže da su to 'naređenja kroz metaforu', onda će njihova situacija biti onakva kakvu smo naveli. Jer, poredak zahteva prisustvo namere – čak i ako je metaforička – i red je na taj način omogućen, i na se taj način osmišljava metaforički aspekt. U suprotnom, reda uopšte, ne bi bilo bez namere da se uradi ono što je naređeno, (ovi znaci donose uznemiravanje i pretnju).[28].

[25]. Prevedeno prema Naširovim beleškama. (Ć)).

[26]. U ovom će slučaju, korist od obaveze biti ta da se ispita osoba i utvrdi njen stav da se vidi da li se pridržava naredbe ili ne. Autor je trebalo da pomene ovu tačku. Zato što je ova tačka pravi odgovor na primedbu da je to gubljenje vremena, iznešenu o odgovornosti van sposobnosti.).

[27]. Slabost ovog odgovora je očigledan. Jer, mudar čovek ne želi da se desi nešto što će izazvati uništenje njegove sopstvene duše, niti želi da se iskupi. Najbolji odgovor na to bi trebalo da bude kako kažu proceduralci da ovaj komandni kapacitet nije realan i da je situacija kao uznemiravanje i pretnje.).

[28]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz Yayıncılık: 3/118-121.).

Treće izdanje:

Naručivanje nečega apsolutno, odnosno bez rezerve, ne zahteva da se ta stvar naruči mukajjed, odnosno uz registraciju. Sledeće tačke ukazuju na to:

1). Ako bi red sa apsolutnim zahtevao red sa ograničenim, onda bi red sa apsolutom bio eliminisan. Međutim, mi smo to tako postavili. Naravno, to bi bila kontradikcija. Na primer, Allah Svemogući kaže: "Oslobodite roba!" Kad kaže, to znači "Onog koga nazivaš 'robom' oslobodi bez ikakvih uslova!". Ako bi takva apsolutna zapovest zahtevala ograničenu zapovest, onda bi značenje bilo: "Oslobodite tog i takvog određenog roba!" a o apsolutnosti poretka nikada se nije moglo govoriti.

2).Naredba je iz rečenice "potvrda". Dokaz nečeg opštijeg (e'amm) ne zahteva dokaz nečeg konkretnijeg (ehass1). Slično tome, zapovest koja je opštija (e'amm) ne zahteva konkretniju zapovest. Ovo narušava mentalnu univerzalnost. Ovo je dokaz u skladu sa terminologijom nekih proceduralista koji razmatraju pitanja.

3). Da je apsolutna zapovest određena naredba, bila bi ili definitivna ili neodređena.[29] Da je konkretna, onda bi se od događaja zahtevala nadobavezna obaveza. Pošto to nije naznačeno u tekstu.[30] Isto tako, to bi takođe zahtevalo zaključak da se ta konkretna stvar dogodi svakom kome je to naređeno. Ovo je nemoguće[31].Ako nije konkretna, onda i dalje postoji odgovornost iznad kapaciteta.

[29]. Samo zato što je nalog ograničen na određeni uslov, ne mora biti konkretan. Jer, imenovanje se može izvršiti samo tako što ćete ga lično odrediti na način koji ne dozvoljava nikakvo učešće. Ograničavanje samo uz određeni uslov, kao što je uslov da je kupoprodajni ugovor sklopljen po principu van dohvata ruke, ne znači samo navedeno određenje. U ovom bi slučaju bila tačna reč autora.).

[30]. Jedna je od beskonačnih pristranosti smatrati odgovornim za nešto što je izvan moći odgovorne osobe, iako to nije određeno Šarijevim tekstom. Jer, nije moguće da porezni obveznik (mukellifin) dobije nešto što će razlikovati i odrediti tu stvar koja je dužna ispuniti nalog od svojih kolega.).

[31]. Drugim rečima, nemoguće je da ista specifična stvar bude nametnuta od svih koji se obraćaju poretku, jedan po jedan. Zato što je ono što A radi malo drugačije od onoga što B radi; nisu isti. Tako i C, i D... Onda, okriviti nekoga za neku stvar značilo bi okriviti ga sa nemogućnošću. Što se tiče nužnosti da ta konkretna stvar bude ista u odnosu na sve mukellifine kojima se

naredba upućuje, ona se na sve njih upućuje i od njih se traži jednom apsolutnom rečju u kojoj se konkretna stvar misli.).

Pošto je predmet naredbe nepoznat, ne može se učiniti nešto nepoznato i tako ispoštovati naredbu. Dakle, nemoguće je izdati naređenje sa nečim drugim osim sigurnim. Kada se utvrdi da se nareba ne tiče recipročnog, to znači da se namera Šerijata ne odnosi na njega u smislu recipročnosti.[32] Bit će neophodno zaključiti da svrha naloga nije ograničena. Zato što smo problem postavili kao „namera šerijata je ostvarenje apsoluta". Da je On nameravao ostvarenje apsolutnog u apsolutnoj zapovesti, onda Njegova namera ne bi bila ostvarenje apsolutnog. Naravno, ovo je nemoguća situacija.

[32]. Međutim, kada se uzme u obzir sa stanovišta da je mukayye deo koji potpada pod apsolut i da je apsolut, koji se nameravao ostvariti kada je postavljen, realiziran, namera je također uključena u mukayye.).

Prigovor: Ova vaša izjava nije tačna zbog dve stvari:

1). Ako naručivanje nečega apsolutno - ne uzimajući u obzir bilo koje drugo pitanje - ne znači da je potrebno strogo naručiti, onda bi to bilo nemoguće naručiti apsolutno. Jer, ne postoji apsolutno izvan uma; to je samo koncept začet u umu. Stvar koja se smatra odgovornom za samu sebe mora postojati u svetu postojanja. Jer, usklađenost sa poretkom nastaje tek tada kada naređena stvar nastane u svetu postojanja.

U tom trenutku (ono što je apsolutno zapoveđeno) postaje ograničeno. Dakle, onda, prema Vašoj tvrdnji, njegovim ispunjavanjem ne bi ispunio nalog. Nije moguće svatiti šta je mentalno u svetu postojanja.

U ovom slučaju, smatrati ga odgovornim bila bi obaveza iznad snage. Ne postoji odgovornost izvan kapaciteta (mumtenef). U ovom slučaju, bit će neizbežno da apsolutni poredak zahteva ograničeni poredak, i samo će se na taj način poredak poštovati. Stoga će biti neizbežno vratiti se ovom stavu i prihvatiti ga.

2). Da se u apsolutnom imperativu ne misli na određeno (mukayyed), nagrada ne bi bila različita prema razlici časti mukellefina (Punoletna i savesna osoba). Zato što su jedni drugima jednaki po apsolutima zapovedanja. U ovom slučaju, nagrada je trebalo da bude jednaka. Međutim, nije tako. Naprotiv, nagrada varira u zavisnosti od veličine ograničenih delova koji potpadaju ispod te apsolutne vrednosti. Na primer, ako osoba kojoj je naređeno da oslobodi roba oslobodi roba najniže vrednosti, njegova nagrada će biti jednaka toj vrednosti.

Ako oslobodi vrednijeg roba, njegova nagrada će biti veća. Kada su Hz.Poslanika (s.a.v.s.) pitali koje je najvrlinije oslobađanje roba, rekao je:

„To je najskuplje po vrednosti i najvrednije za svog vlasnika". [33]

[33]. Buhârî, Itk, 2; Ibn Madže, Itk, 4; Muvetta, Itk, 15.)

On (a.s.) je naredio da se izuzetno vodi računa o stvarima kao što su kurbani, koji služe za približavanje Allahu Teâlâ, da budu vredne, a namazi i drugi ibadeti treba da se obavlaju kako treba, te je time želeo da nagrada bude veća. Nema neslaganja da je, suočeni sa apsolutnim naredbama, vrlinije i superiornije u nagradi okrenuti se najuzvišenijem među pojedinostima koje potpadaju pod tu naredbu. Pošto razlika u pojedinostima u okviru apsolutnog zahteva razliku u stepenima, sledi da su određene namere šerijata, iako je naredba došla u apsolutnim terminima.

Odgovor: Povodom prve tačke zamerke može se reći sledeće: Prema Arapima, smisao apsolutne zapovesti je ne opterećivati nešto psihički. Naprotiv, njegovo značenje je da se smatra odgovornim za jedan od njegovih delova koji postoji u svetu postojanja, ili za nešto što valjano postoji u svetu postojanja u skladu sa značenjem reči za šta je ispravno koristiti ovu reč apsolutno. U ovom slučaju, to je (to jest, apsolutno) neodređena imenica prema Arapima. Na primer, kažu: "Oslobodite roba!" Kada kažu, misle da žele da se čin emancipacije izvrši sa osobom za koju bi reč "rob" bila odgovarajuća. Zato što su rečju „rob“ označavali neodređenog člana roda. To je ono što Arap svata pod apsolutnim.

Ukratko, apsolutna naredba postaje naredba sa jednom od njenih pojedinosti koja postoji u svetu postojanja, a mukellifin je slobodan da to posebno izabere. Što se tiče druge tačke prigovora, odnosno razlike (u nagradi) koju Šerijat uzima u obzir, Božanska namera o kojoj se ovde govori, može se razumeti ili iz same apsolutne zapovesti ili iz drugih spoljnih dokaza. Prva mogućnost nije moguća. Pošto gornji dokazi to sprečavaju. Dakle, nema razlike u pitanju obaveze ili nužde, što zahteva apsolutni poredak. Razlika se pojavila samo u nečemu drugom osim u zahtevu termina apsolut. Ovo je istina, a drugo prihvataju svi. Jer, razlika se može razumeti samo iz spoljašnjih dokaza. Navodeći da „među robovima koje treba osloboditi najveću vrednost ima najvrliji“; Kao dokaz da je namaz obavljen u skladu sa svim potrebnim bontonima i obredima bolji je od namaza koji se ne obavlja na ovaj način te nema nekih aspekata. Ista situacija je i u drugim stvarima. Od ovog trenutka, razlikovanje je postalo šerijatski cilj. Iz tog razloga, iako je zapravo obavezan, postao je mendub; Nije postalo obavezno. Jer, ono ima značenje izvan onoga što se razume iz te apsolutne zapovesti. U ovom slučaju, namera da neki detalji daju prioritet u odnosu na druge, zahteva posebnu nameru prema detaljima. Ovo nije apsolutna naredba; To dolazi iz drugog spoljnog dokaza. Iz toga sledi da bi bio apsolutan nije neophodno nameravati da bude apsolutan, a da bi bio ograničen nije neophodno nameravati da bude ograničen.To nije slučaj sa izbornim obavezama (el-vađib el-muhajjer). Zato što su njegove vrste dozvoljene šerijatom uz datu dozvolu. Kada se oslobodi odgovorni rob, ili se prinese kurban, ili se prinese dova, ako su u skladu sa apsolutnim zahtevima; Ta osoba će dobiti svoju nagradu jer ono što je uradila spada u granice apsolutnog. Međutim, ako postoji nešto više od željenog, u ovom će slučaju spoljašnja stvar biti dodatno nagrađena po pravilu menduba. Takođe je apsolutno. Kada izvrši iskuplenje oslobađanjem roba, prima nagradu oslobođenja; Kada to učini hranjenjem, dobit će nagradu hranjenja, a kada to učini odećom, dobit će nagradu odeće; Bit će nagrađen prema svom radu. U suprotnom, u sva tri slučaja, nagrada samo iskopavanjem zakletve neće biti postignuta, bez obzira na to šta daje kao otkup. Jer je u izbornoj obavezi Svevišnji Allah odredio jednu od opcija; On Teâlâ zahteva rezultat da je Njegova Teâlâ svrha samo za Njega Teâlâ, a ne za druge.

To što ne određuje u apsolutima zahteva da nema posebnu nameru samo za to. Stoga se ovde pojavila još jedna činjenica. Ovo postaje problem sam po sebi i glasi kako sledi:[34]

[34]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, Izdanje İz: 3/121-125.).

četvrto izdanje:

Sažetak problema je sledeći: Opciona naradba zahteva prisustvo šerijatske namere za apsolutne delimičnosti koje potpadaju pod naredbu te su prepušteni izboru. [35]

[35]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, Izdanje İz: 3/125.).

Peto izdanje:

Postoje dve vrste stvari koje su predmet potražnje u šerijatu:

a). Pitanja potražnje koja pomažu ljudskoj prirodi da nastane i podržavaju je da pronađe svoje mesto. Toliko da je ljudska priroda pokretačka snaga neophodnosti takvih zahteva. Jelo, piće, seks, uzdržavanje od hrane i petljanje sa prljavim i odvratnim stvarima [36] . Ili, sadašnji običaji zdravih ljudi po temperamentu i moralnoj lepoti su u skladu sa zahtevima ovakvih zahteva, a ne postoji jak osećaj koji se tome protive: Pokrivanje intimnih delova tela, zaštita žena i harema[37]., itd.kao izjava: „Nema snažnog osećanja protiv toga“ je isključivanje preljube i sličnih[38] stvari u kojima se ljudska priroda okreće od pristanka ka zahtevu zapovesti.

[36]. Ovaj primer je prihvatio kao uslov i motiv cibillî (koji postoje od stvaranja i koji nemaju nikakvo zadovolstvo za ljude), i njegovog svatanja dobrog morala. Jasno je da ove prljave i odvratne stvari treba jesti i trljati po licu. Ali kada su u pitanju stvari kao što je mokraća na odeći, to je samo pitanje dobrih moralnih vrednosti.).

[37]. Dao je ovo kao primer dobrih navika zdravih ljudi. To se može istaknuti, a među motivima se može uzeti u obzir i zaštita žene, porodice i dece. Možemo otići čak malo dalje i reći da je ovaj osećaj prisutan u prirodi svih živih bića. Nedostatak truda koji se vidi kod nekih ljudi povezan je sa povremenim situacijama. Tada kažemo da je nedostatak truda slabost i da nije potpuno izoliran od tog osjećaja.).

[38]. Jedenje ljudske imovine na nezakonit način, kao što je krađa i kamatarenje. Jer, iako razumevanje dobrog morala zahteva da ne bude krađe i narušavanja života, imovine i čistoće drugih, na takvim mestima u ljudskoj prirodi postoji osećaj koji se opire zahtevima razumevanja dobrog morala te želi ulaziti u njih jer u njima vidi vlastitu korist. Zato je na takvim mestima zabrana pojačana.).

b). Zahtevna pitanja koja nisu podržana prirodnim osećanjima i dobrim moralom: ibadeti kao što su teharet (stanje čistoće, čistoća.), namaz, post, hađđ, pravne transakcije u cilju ostvarivanja verske pravde[39], ubistva, odredbe o braku, starateljstvo i pitanja šehadeta itd.

[39]. Što se tiče pravila ponašanja koje je Uzvišeni Allah odredio ljudima da se ponašaju u skladu sa tim, ne može se reći da su ona zahtev ljudske prirode ili dobrog moralnog razumevanja. Naprotiv, ovo su kriteriji koje je Uzvišeni Allah postavio u vezi s transakcijama; Uzvišeni Allah je Svojim večnim znanjem to uspostavio jer je znao da će uspostaviti pravdu među ljudima, otkloniti zulum, otkloniti obmanu i sprečiti nesuglasice i svađe među ljudima. Zato što će ljudi pronaći kriterije na koje će se pozivati unutar ovih pravila u svakoj fazi svog života i u svim svojim transakcijama.).

Što se tiče prve vrste zahteva, Şari* je ponekad zadovoljan (kao sankcija) osećanjima (motivima) i preovlađujućim običajima koji su svojstveni ljudskoj prirodi i koji podržavaju ono što predmet šerijata zahteva, a predmetni zahtev, iako je u stvari važan predmet zahteva, nije naglašen na isti način kao potvrđivanje i ponavljanje zahteva za subjekte osim onih- tamo.

(Şari* - Šari znači osoba koja donosi presude. Ljudi koji su u islamskoj jurisprudenciji opisani kao pobožni ljudi koji imaju ovlašćenje da donose, menjaju i ukidaju zakone. Šerijat se pri određivanju odredbi poziva na tri različita izvora. Prvi od njih je Časni Kur'an.).

Ako obratite pažnju, ne postoje konkretne kazne u slučaju neposlušnosti takvim zahtevima, već su navedene samo kazne koje će biti izrečene u zagrobnom životu. Na osnovu ove tačke, mnogi učenjaci su dali odredbe kao što su sunnet, mendub ili delimično dozvoljene o takvim zahtevima. Međutim, ako se naredba ili zabrana u vezi sa takvim stvarima otvoreno osporava, ta odluka neće biti doneta u skladu sa 'muktazom' (sunnetom, mendubom ili dozvoljenom odredbom). Na primer, navodi se da će osoba koja se ubije, (izvrši samoubistvo) biti mučena u paklu instrumentom kojim se ubio. Prema mezhebu imama Malika, osoba koja zaboravlja i klanja u nečistoći trebat će samo da ponovi svoj namaz kroz 'istihsan' (Istihsan - U fikhu, šerijatski dokazi izražavaju metod pronalaženja rešenja primerenog prirodi slučaja, odstupajući od otvorene analogije i opšteg i utvrđenog pravila iz posebnih razloga.); Kaže se da ako je taj namaz klanjao namerno, onda mora da ponovi taj namaz jer je prekršio strogi red. Međutim, imam je koristio termin "sunnet" u vezi sa eliminacijom nečistoće, oslanjajući se na emocije i dobre moralne vrednosti prisutne u ljudskoj prirodi.

Ipak, ako je namerno krenuo putem opozicije, onda se vratio principu apsolutnog zahteva te rekao da taj namaz svakako treba ponoviti. Još jasnije od ovoga (Sâri1), on nije pokušao da da konačan tekst o potražnji za stvari koje su podržane prirodnim emocijama kao što su jelo, piće, odeća za zaštitu od hladnoće i vrućine i brak da bi se obezbedio opstanak generacija. Pominju se samo tada kada se pominju dozvoljene i mendub stvari. Međutim, ako mukellef zauzme stav da se suprotstavi stvarima koje ljudska priroda želi, onda mu se naređuje da ih uzme, a stvari koje su zabranjene (kao što je jedenje nečistog životinjskog mesa) takođe postaju halal. Što se tiče pitanja zahteva druge vrste, koja ne dobijaju svoju podršku iz cibilističkih motiva i dobrog moralnog razumevanja, Sâri (Termin fikhskog postupka koji se koristi za označavanje izvora religije i prava i stvarnog vlasnika ovlašćenja za donošenje presuda.), Svemogući, je presudio prema njihovom sadržaju, kao što je potvrđivanje pitanja koja treba potvrditi i reafirmisati i ublažavanje problema koji treba ublažiti.Jer, u ljudskoj prirodi ne postoji sankcija koja podržava takve zahteve; naprotiv, emocije prisutne u ljudskoj prirodi često sprečavaju i pokušavaju da spreče takve zahteve. Na primer, ibadeti, jer su to samo obaveze (ne podrazumevaju nikakvu korist). Isto važi i za zahteve za naredbe kao i za zahteve za zabrane. Jer, i zabrane su iz dva dela:

a). Prvi je zabrana prljavih i odvratnih stvari, otkrivanje intimnih delova tela, zabrana ispijanja otrova, zabrana ulaska u situacije i situacije koje će dovesti do ljudske propasti, itd. Među njima možemo uključiti i umešanost u stvari koje su zabranjene bez prethodnog zadovoljstva ili legitimnog motiva: kao što je situacija lažnog vladara, preljubnog starca i arogantnog parazita. Jer su takve stvari bliske stvarima koje su protivne ljudskoj prirodi i kao takve su nespojive sa svatanjem lepog morala.Stoga ih požuda ne poziva, a razumnog čoveka to ne zanima. Zabrane ove vrste uglavnom nisu potvrđene određenom granicom (Hadom),[40] niti im se izriče neka posebna kazna.[41] Naprotiv, takve su zabrane dolazile kao naredbe (bez potvrde i potvrđivanja) stvari koje su podložne zahtevima, što ljudska sposobnost pomaže da se ostvari.

Međutim, ako neko krši šerijatske zabrane suprotstavljajući se takvim zabranama, zahtevima ljudske prirode i običaja, dolazi u situaciju sličnu onog čoveka koji čini očigledne grehe i pokazuje uporan i tvrdoglav odnos prema njima, pa čak i prihvata situaciju kao takvu. Stoga će kazna koja će mu biti izrečena biti još strožija.

[40]. Određivanje broja laži vladara, broja preljuba koje je počinio starac i kvalitete hvalisanja siromaha.

[41]. Drugim riječima, uzimajući u obzir ove kvalifikacije koje nedostaju, nije izrečena nikakva kazna veća od uobičajene kazne za preljub. Moglo bi se tvrditi da se to također odnosi na laganje i hvalisanje. Za njih nema određenog ograničenja, niti u broju niti u kvaliteti. Isto tako, nije im dodeljena dunjalučka kazna. Dakle, primer je jasan o preljubi; Ne radi se o drugoj dvojici. Primeri upuštanja u zabranjene stvari bez požude su također ovakvi. Turci su se sad bacili na svinjsko meso. Međutim, oni to ne čine zbog apetita za svinjetinom, već kako bi njihov vođa, po imenu Mustafa Kemal, svatio da su mu izuzetno lojalni u pogledu kršenja islamskih naloga i da žele prozapadnjačiti u svakom pitanju. Očito je da njihovo jedenje svinjetine nije rezultat požude; Zato što ovo pleme nije imalo naviku jesti svinjetinu, štaviše, svinjetinu su do prošle godine mrzili i smatrali je odvratnom. Oni slepo slede i vrlo lošu imitaciju u tom pogledu. Jer ne znaju da zapadnjaci ne jedu svinje ako ne prođu određeni pregled i pouzdano znaju da je ta životinja slobodna od smrtonosnih mikroba koje prenosi nasleđem ili zaraznim putem...(N) Ne smatramo ovu Naširovu belešku prikladnom. Osjetljivost turske nacije prema svinjetini i dalje traje. Općenito, arapski svet smatra da su Turci kao narod inspirirani, i to izražavaju u raznim prilikama. Turski je narod preživio razne nevolje; No, svoju društvenu savest i veru nitko nije mogao i neće moći staviti pod hipoteku. (C).).

Zato što nema nikakvog zadovoljstva u ispunjavanju želja takve osobe kada čini tu zabranu, te u tom slučaju, nije moguće da se takva osoba smatra zdravom osobom; Ovakvim stavom on je najviše pao na razinu životinja. Zato je vijest (obećanje) muke o starom preljubniku i njemu sličnima došla do određene razine. Isto vredi i za vest o muci koja dolazi o osobi koja se ubije. Ovo nije slučaj osobe koja zaboravi ono što naredba zahteva i pobuni se zbog požude koja ga odbija, iz neznanja do kakvih će posljedica greha dovesti i razmera zločina koji čini zbog svog protivlenja poretku, te zbog svojih silnih želja. Zato je Uzvišeni Allah rekao: "Allah je sebi uzeo da primi pokajanje onih koji nesvjesno čine zlo i da se odmah pokaju. Allah prima pokajanje takvih.

[42] Što se tiče osobe koja nema razuma niti motiv koji ga tera na pobunu, onaj ko se svesno i otvoreno buni, kao takav krši poštovanje naredbi i zabrana te ismijava Božansko obraćanje njemu upućeno, a kao rezultat toga situacija te osobe dobiva oštriju reakciju.

إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٖ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ

عَلَيۡهِمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿١٧﴾

17. Allah prima pokajanje samo od onih koji učine kakvo hrđavo djelo samo iz lahkosmislenosti, i koji se ubrzo pokaju; njima će Allah oprostiti. - A Allah sve zna i mudar je. [42]. (en-Nisa 4/17), (Korkut).

[42]. (en-Nisa 4/17), (Korkut).

Sa druge strane, gdje god je motiv za neslaganje prirodne želje osobe, [43] ograničenja i povezane kazne općenito su uspostavljene, i stoga su poduzete ekstremne mere kako bi se osigurala poslušnost i sprečilo nepoštovanje u stvarima naredbi ili zabrana koje su u sukobu sa željama ljudske prirode. Naprotiv, nisu postavljena nikakva posebna ograničenja (kazne) za naredbe i zabrane koje ljudska priroda ne želi, ne želi ili koje sama ljudska priroda sprečava.

[43]. Jedno od pitanja isključenih iz izraza 'općenito' jest, na primer, uzurpacija. Iako je to čin kojem ljudska priroda može biti sklona, za njega ne postoji određena granica ili fizička kazna. Jer, to je lahko moguće izbeći i sudom vratiti ono što je uzurpirano. Uzurpator općenito tvrdi da stvar koju je uzurpirao pripada njemu. U ovom slučaju nema druge nego sudskim putem dokazati ko je vlasnik prava u vezi sa uzurpacijom, “Ko uzurpira prostor veličine jednog pedalja, sedam puta će mu se zemlja oko vrata (sutra na Sudnjem danu) omotati...” vezana je za zagrobni život. Naravno, za takve ljude postoji kazna tazira*, koju sudija smatra primerenom u svetu i koja je usmerena na sprečavanje uzurpacije.

Tazira* - التعزير - Kazna je prepuštena diskreciji administratora ili sudije, osim hada i kazni odmazde.

U rečniku se definiše kao „sprečiti, kazniti; Ta'zir, koji je jedan od antonima (ezdâd) koji znači „podržati, poštovati“, odnosi se na kazne koje se izriču zločinima za koje se ne kažnjava posebna kazna, kao što su zločini i ubistva, čiji su iznos i sprovođenje prepušteni administratoru ili sudiji.).

Poglavlje:

Postoje neki rezultati dobijeni kao rezultat stabilizacije ovog principa, te zbog ovih rezultata je skrenuta pažnja na princip. Stoga je namenjen ljudima koji istražuju i razmišlaju o verskim pitanjima da ih uzmu u obzir. Jer, ponekad, naredbe i zabrane, iako su to nužne, mogu biti zabranjene, dozvoljene ili izuzete, što se može svatiti iz konteksta. U tom slučaju može se javiti sumnja da li je predmet takve naredbe ili zabrane van nužde. Kao u gornjim primerima jela, pića, oblačenja i seksualnog odnosa. Štetno, opasno, itd. Isto važi i za načine da se zaštitite od stvari. Čovek može biti prevaren činjenicom tom da naredbe ili zabrane o ovim stvarima ne izražavaju nužnost ili tahrim, te može zaključiti da one nisu među bitnim. Međutim, kao rezultat šerijatskog opredeljenja, vidi se da su i oni među suštinskim. Ponekad situacija može biti suprotna.[44] Iz tog je razloga skrenuta pažnja na ovaj princip, a cilj je da mudžtehid uzme u obzir ovo pitanje prilikom ocenjivanja. Međutim, to je osnovna odredba na koju se poziva i pravilo koje se ne može kršiti. Posle svega ovoga, svako ostaje sam sa svojim mišlenjem. Jedino osoba koja traži pomoć je od Allah-a Teâlâ. Delimična pažnja je skrenuta na ovo pitanje u odeljku Makasid.[45] Ono što je tamo navedeno je takođe ograničeno na zapisnik ovde. Allahu a'lim![46]

[44]. Na primjer, pokrivanje intimnih delova tela tokom namaza, čak i ako smo sami.

To je obavezno učiniti. U ovom slučaju, pokrivanje je manifestacija dobrih običaja i vrhunskog morala. Pokrivanje intimnih delova tela od osoba koje nisu supružnici jedan je od komplementarnih elemenata osnovnih načela. Jer, izlaganje intimnih delova tela izaziva požudu i otvara vrata preljubi. Harametnost preljube je jedno od bitnih načela.

[45]. Četvrti Nev'i, u trećem broju.

[46]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, Izdanje İz: 3/125-130.

Šesto izdanje:

U svakoj osobini koja je predmet naredbe ili zabrane koja dolazi apsolutno bez određivanja granice ili iznosa, relevantna zapovest ili zabrana nije uvek ujednačena u poređenju sa svim delovima koji potpadaju pod tu osobinu: na primer: pravda, dobročinstvo, držanje obećanja, praštanje, sastoji se od dobrog morala, odvraćanja od neznalica, strplenja, zahvalnosti, pomaganja rodbini, siromašnima i potrebitima, čuvanja sredine u trošenju i štednji (ponašanje ekonomično), odbijanje neprijatelja na najbolji način, put u borbi, strah, ređa (ređa – الرجاء - Izraz sufizma, što znači da sluga ima nadu uzdajući se u Allah-ovu Teâlâ milost.), odvojenost od sveta i okretanje ka Allahu Teâlâ, davanje pravde meri i težini, praćenje pravog puta, sećanje na Allaha Teâlâ, činjenje ispravnih (korisnih/iskrenih) dela, poštenje, odgovaranje radi Allaha Teâlâ, strahopoštovanje, ignorisanje i praštanje, zaštita vernika i i spuštanje krila milost prema njima, pozivanje na Allah-ov Teâlâ put, doviti za vernike, iskrenost, prepuštanje stvari Allahu Teâlâ, izbegavati razgovor sa neznalicama, slaviti (Dhikr činiti) Allahu Teâlâ, stalno misliti i sećati se Allaha Teâlâ, davanje blagoslova, učenje Kur'ana, biti ustrajan na putu pravde i istine, biti između straha i nade. Na isti način, biti iskren, govoriti dobru reč, natjecati se u ljubavi, gutati ljutnju, poštovati prava rodbine, predati stvar Allahu Teâlâ i njegovom Poslaniku (s.a.v.s.) u slučaju neslaganja, podložiti se Allah-ovoj Teâlâ zapovedi, biti ustrajan u poslovima, šuteti, držati se Allaha Teâlâ, posredovati i miriti, imati strahopoštovanje, ljubav prema Allahu Teâlâ, biti oštar prema nevernicima i milosrdan prema vernicima te davati sadaku (milostinju). Sve što smo naveli su primeri onoga što je zapoveđeno.[47]

[47]. Iako mnoge od ovih zapovedi pripadaju jedna drugoj ili su potrebne jedna drugoj, Iako su ovo rezultati, oni su ovde posebno spomenuti jer dolaze u obliku naredbi u knjigama i tekstovima sunneta. Navedeno u vezi sa zabranama je isto.).

Što se tiče zabranjenih, to su: surovost, prostitucija (sve vrste ružnoća), jedenje imovine siročadi, sleđenje puteva onih koji su u zabludi, rasipništvo, srebroljublje, činjenje greha, lakomislenost, oholost, utešivanje u ovom svetu bez obraćanje pažnje na zagrobni život, čuvanje od Allah-ovog Teâlâ gneva, izbegavanje želja i požuda, cepanje na frakcije, odustajanje od nade u Allah-ovu Teâlâ milost, bogohuljenje, ne bivati srećan sa svetom, ne bivati ponosan na svet, hvalisanje svetom, strast prema njemu, varanje u merama i težini, prouzrokovati nered na zemlji, slepo sledovanje putem naših predaka, preterivanje, podržavanje tlačitelja, nesećanje na Allaha Teâlâ, kršenje zaveta, činjenje svih vrsta loših dela, pobuna protiv roditelja, rasipništvo, praćenje neosnovanih zabluda, hodanje na zemlji hvalisavo, ne sledite ljude koji slede svoje želje i strasti, ne pridružujte drugove Allahu Teâlâ u ibadetu, prateći telesne želje, skreću sa Allah-ovog Teâlâ puta, čine zločine, srca koja zaboravljaju Allaha Teâlâ i prepuštaju se zabavi, vrše silovanje, lažno svedoče, laganje, odlazak do krajnosti u veri, gublenje nade u Allaha Teâlâ, oholost, gordost u svetu, sleđenje željama, ne upuštajte se u monopol, ne ismejavajte Allah-ove Teâlâ ajete, ishitreno postupanje [48], čišćenje sebe, prenošenje reči, škrtost. (šuhh), ljutiti se, pokazivati bespomoćnost i zbunjenost,[49] rugati se svojoj glavi, klevetati, rugati se pokretima obrva, zanemarivati namaz, licemerje, štedeći improvizovane stvari kao što su krampe i lopate, iskorišćavanje vere i prodaja Allah-ovih ajeta za malu cenu, mešanje istine sa laž, skrivanje znanja, tvrdoglavost srca, praćenje šejtanskog puta, dovođenje sebe u opasnost, oduzimanje od datog dobročinstva, zatim klevetanje i mučenje ljudi, ne opušaj se u mutešabih ajete, ne uzimaj nevernike za prijatelje, ne poželi da te hvale za nešto što nisi uradio, ne zavidi, nepokoravanje Allah-ovoj Teâlâ presudi, pristajanje na sud tâgût'a, pokazivanje slabosti prema neprijateljima, činjenje izdaje, klevetati nevine ljude, (upuštati se u jeres),

[48]. U hadisu stoji da će dova biti primljena ako nema žurbe. Isto tako, u drugom hadisu stoji da je žurba od šejtana.).

[49]. Jer je takav stav prirodna posledica nestrpljivosti i nedostatka poverenja u Allah Teâlâ.).

suprotstavljati se Allahu Teâlâ i Njegovom Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.), slediti put drugih nevernika, skrećući sa pravog puta, otvoreno govoreći ružne reči, solidarnost u grehu i prestupima, ne suditi prema onome što je Allah Teâlâ objavio, uzimajući mito za poništavanje presuda, naređujući zlo, zabranjujući dobro, zaboravljajući Allah-a Teâlâ. munafikluk (dvoličnost), zanemarivanje služenja Allahu Teâlâ i prihvatanje samo dela vere, podozrivost, špijuniranje, ogovaranje, lažne zakletve...itd. Naredbe i zabrane pomenute u ovim primerima, koje su apsolutne, ne sadrže nikakve uslove i ne nameću nikakva posebna ograničenja, u Kur'anu su dve vrste:

a). Do svega je moglo doći, u svakoj situaciji [50] uopšteno i apsolutno. U ovom slučaju, naredbe i zabrane stupaju na snagu u skladu sa situacijom svakog organa i prema pretpostavkama situacije koja postoji svuda; Oni nisu uvek ista uniformnost niti uvek isto pravilo. Ovo pitanje je onda prepušteno proceni samog mukellifina; On stvar razmatra iz svoje perspektive i procenjuje je, i kao rezultat toga, među verskim dokazima i uobičajenim lepotama u pogledu svakog raspoloženja, nalazi najdostojnije i najprikladnije: pravdu, činjenje dobrih dela, ispunjavanje obećanje, davanje više nego što je potrebno. itd., kao u stvarima. Na primer, u hadisu:

"Allah Teâlâ je u sve upisao dobročinstvo [tj. On Teâlâ želi da sve bude dobro. Zato, kada ubiješ, dobro ubij. Kada kolješ, dobro zakolji. Neka neko od vas naoštri njegov nož, (kada zakolje životinju) i kad oslobodi životinju (ne nanosi joj štetu), [51] navodi se.

Na osnovu ovog principa, „Nesumnjivo, Allah Teâlâ naređuje pravdu i dobročinstvo (ihsan), (da se čini sve dobro i lepo)[52], dobročinstvo koje se spominje u ajetu nije naređeno posebnom naredbom o svemu; Isto tako, nije striktno naređeno na isti način.

[50]. To jest, ako je stvar koja je naređena ili zabranjena u nas-u apsolutna, bez ikakve razlike između njenog stanja i drugog stanja. U ovom slučaju nassovi su potpuno izvučeni iz konteksta i ne sadrže objašnjenje tipa ako se ovako desi da je to vadžib, ako se desi to je haram, ako se desi to je mekruh. Naprotiv, on dolazi potpuno apsolutan i ne sadrži nikakve zapise. Daleko je od bilo kakvog pokazatelja jačina zahteva koji bi upućivao na to da li je stvar koja je predmet zahteva obavezna, preporučena ili dopuštena, odnosno da li je zabranjena ili haram ili čak nešto što bi vodilo ka bogohuljenju. Ovo je oblik zapovedi koji prevladava u sedamdeset i tri gore navedene osobine. Ista je situacija i sa devedeset jednom zabranjenom osobinom. Ovde se može izneti sledeća primedba: Postoje neke zabranjene teme kao što su udruživanje u ibadetu Allahu Teâlâ, očajanje u Allah-ovu Teâlâ milost, ismijavanje Allah-ovih Teâlâ ajeta, zaboravljanje Allaha Teâlâ i drugih, koje su sve iste, a delovi njih su jedan koji se ne razlikuje od drugog. Jer, ovi su uvek na jednoj razini i to je blasfemija.

Odgovor: Prigovor nije opravdan. Jer: To su stvari koje su međusobno različite. Uzmimo za primjer hadis o širku: "Ja sam taj koji je najneovisniji od ortaka. Ko učini neko djelo i učini nekog drugog sa sobom u njegovom djelu, ja ću ga ostaviti na miru sa njegovim širkom." Ovdje spomenuta asocijacija ponekad se može pojaviti kroz licemjerje. Licemjerje je također oblik politeizma; ali ne zahtijeva bogohuljenje. Isto tako, ako je srce nemarno prema ispunjavanju Allahovih naredbi, to znači zaboravljanje Allaha, a to se ponekad može opisati kao ismijavanje Allahovih ajeta. Na taj način, ova dva su grijeha koji ne dosežu razinu bogohuljenja.

Kao što je navedeno prilikom tumačenja ajeta „Ne ismijavajte Allahove ajete“, ovaj ajet je objavljen o nanošenju štete ženi tako što će se prvo razvesti brak, zatim potražiti, pa rastaviti, ponovo potražiti... Isto tako, kada razmišljate o ostalim navedenim osobine, oni Vidjet ćete da je tako kako je autor naveo.).

[51]. Prethodno spomenuto [videti. 2/203].

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ

يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .90

90. Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, i razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje.[52]. (Nahl 16/90.)

[52]. Nahl 16/90.).).

Naprotiv, odluka ihsana (dobročinstvo) varira prema osnovu presude (menât).Ako pazite, obavezno je dobro i lepo obaviti namaz ispunjavanjem svojih stubova, a mendub je lepo obaviti ga u skladu sa sa bontonom. Kao što piše u hadisu, ubijanje i klanje nisu obavezni, već samo mendub koji treba dobro obavljati.Ponekad je moguće dobro izvršiti čin klanja-ako je usmeren na ispunjavanje uslova i stubova- postaje obavezna.Isto tako, pravda koju treba postići u odnosu na hodanje sa jednom cipelom na nogama neće biti ista kao i pravda koja se postiže u odnosu na presude koje treba doneti o krvi i imovini.

U ovom slučaju, nije tačno reći (apsolutno) za ajet:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ

يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .90

90. Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, i razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje.[53]. (Nahl 16/90.)

[53]. Nahl 16/90.).).

da je ova zapovest iz nužde ili za mendub. Naprotiv, situacija treba da bude podvrgnuta detaljima i procena po ovom pitanju se ponekad zasniva na mudžtehidu, a ponekad na samom mukellifunu - iako je imitator. Oni će izvršiti procenu prema jasnoći ili zatvorenosti značenja i doneti zaključak.

b). Naredbe ili zabrane (tekidin) mogu doći na najvišem nivou.[54]

[54]. Drugim rečima, ponekad su naredbe i zabrane apsolutne i ne obećavaju velike nagrade niti sadrže element straha od oštre kazne; Ponekad, sposobnost zapovedanja koja zahteva da se nešto učini, dolazi sa najvišom razinom elemenata potvrde te daje potrebnu veličanstvenost pitanju.

Dakle, želi se osigurati da porezni obveznik u tom pogledu ne iskazuje aljkavost. Nema razlike između naredbe koja je eksplicitna i eksplicitnog značenja.

Primeri: "Pođi za mnom i Bog će te ljubiti." (3/31) ; "Tko se zaštiti od škrtosti vlastite duše, oni će biti uspješni." (59/9) ; "Ako Allahu dobro pozajmite, On će vam ga umnožiti i oprostiti..." (64/17) ; “Ko se Allahu i Njegovom Poslaniku pokorava, Allah će ga uvesti u nebesa.”; “Nema vlasnika goveda i ovaca koji im ne daje pravo, a kad dođe Sudnji dan, legaće ispod njih na ravno i široko mesto i udarat će ih rogovima svojim i grebat će ih noktima svojim, pod uslovom da nijedna od spomenutih životinja nije isključena te da među njima nema krivih rogova, niti slomljenih rogova "Ne gnječi..." (Buhari, Zekat, 43; Muslim, Zekat, 24) hadis; Kao što je hadis "Žena je otišla u pakao zbog mačke koju je svezala i zatvorila" (Muslim, Tevbe, 25; Birr, 125), kojim se želi iskazati samilost prema živim bićima koje je Allah Teâlâ stvorio, i bezbroj sličnih zapovedi.

Kao primere zabrana možemo navesti sledeće: "Ne gubite nadu u Allahovu milost." (12/87) ; "Onog ko ostavi Poslanika i pođe nekim drugim, a ne putem vjernika, nakon što mu se pravi put razjasni, Mi ćemo ga vratiti odakle je došao i u džehennem ga staviti." (4/115) ; "Vjernici neka ne uzimaju za prijatelje nevjernike umjesto vjernika; onaj ko to čini nema vrijednosti kod Allaha..." (3/28); "Nemojte me optuživati za laži. Tko me svesno optužuje za laži, ući će u vatru." (Buhari, Nauka, 38; Tirmizi, Nauka, 8) ; kao što su hadisi licemjerja koji sadrže vrlo teške prijetnje.).

Zato se često vidi da se uz zabrane pominje i pretnja kaznom. Isto tako, stvari koje se traže u takvim naredbama su od osobina vjernika koje Allah Svemogući hvali; Vidi se da su zabranjene stvari među ocrnjenim osobinama nevernika. Razlozi za objavu su takođe od pomoći onima koji insistiraju na ovom pitanju. Kur'an određuje ciljeve (dve krajnosti) naglašavajući njihov značaj prema situaciji i vremenu i ukazuje na (srednji put) koji se krec´e između ove dve krajnosti.[55]

[55]. Ovde se može izneti sledeći prigovor: Da bi se ovo pokazalo, dvije svrhe navedene u verskim dokazima moraju biti povezane sa jednom karakteristikom. Naredba koja se odnosi na to dolazi sa obećanjem velike nagrade, a zahtev koji zabranjuje suprotno dolazi sa vešću o teškoj kazni. Kao rezultat toga, ta stvar ima dva kraja, jedan hvaljeni i drugi kuđeni. Postoje razine između ove dvije krajnosti, a um promatra njihovu blizinu ili udaljenost od oba kraja i određuje njihovu lokaciju. Ovo je pitanje koje nije dvosmisleno oko svih naredbi i zabrana.

Odgovor: Prigovor nije opravdan. Jer, situacija je onakva kakvu je mi opisujemo. To je sledeće: ako pretpostavimo da je o nekom predmetu došla samo naredba, druga strana koja se kritizira - a to je strana zabrane - iako o tome nema posebnih dokaza, njen dokaz je naredba koja zahtijeva zabranu od svoje suprotnosti. Inače, reči koje treba reći su iste. Štaviše, ovde nije potrebno govoriti o značenju dviju krajnosti. Naprotiv, namera je opća strana koja zahteva nadu (recâ) ispunjavanjem naredbe koja sadrži obećanje i strana koja je tome recipročna; Ovo je još jedan opći aspekt koji čini nužnim bojati se Allah-ove Teâlâ srdžbe općenito.).

Kao rezultat toga, um posmatra šta se nalazi između dve krajnosti kao što je naznačeno verskim dokazima i razlikuje nivoe prema blizini ili udaljenosti jedne od ove dve strane.

Tako on ne sedi uvek na mestu straha jer je blizu okrivljene krajnosti, ili uvek na mestu nade jer je blizu hvaljene krajnosti; leži između to dvoje. Ovo je disciplina Svemogućeg Allaha, koji je mudar i svestan svega.Prenosi se da je Hz.Ebu Bekr (r.a.h.) u svom testamentu rekao Hz.Umeru (r.a.h.) u trenutku njegove smrti:

„Zar ne vidiš da je ajet širine objavljen zajedno sa ajetom nasilja, a ajet nasilja je objavljen zajedno sa ajetom širine?"

Odgovor: Prigovor nije opravdan. Jer: To su stvari koje su međusobno različite. Uzmimo za primer hadis o širku: "Ja sam taj koji je najneovisniji od ortaka. Ko učini neko delo i učini nekog drugog sa sobom u njegovom delu, ja ću ga ostaviti na miru sa njegovim širkom." Ovde se spomenuta asocijacija ponekad može pojaviti kroz licemjerje. Licemjerje je također oblik politeizma; ali ne zahteva bogohuljenje. Isto tako, ako je srce nemarno prema ispunjavanju Allah-ovih Teâlâ naredbi, to znači zaboravljanje Allaha Teâlâ, a to se ponekad može opisati kao ismijavanje Allah-ovih Teâlâ ajeta. Na taj način, ova dva greha su oni grehovi koji ne dosežu razinu bogohuljenja. Kao što je navedeno prilikom tumačenja ajeta „Ne ismijavajte Allah-ove Teâlâ ajete“, ovaj ajet je objavljen o nanošenju štete ženi tako što će se prvo razvesti iz braka, zatim potražiti, pa rastaviti, pa ponovo potražiti... Isto tako, kada razmišljate o ostalim navedenim osobinama, videt ćete da je tako kako je sam autor naveo.Dakle, vernik treba da bude između straha i nade. Kao rezultat toga, vernik se neće zanositi željama o Allahu Teâlâ i neće pokušavati da traži stvari koje nisu njegovo pravo; Sa druge strane, neće se uplašiti i uništiti sebe. Zar ne vidiš, Umere, da je Uzvišeni Allah spomenuo ljude đehennema sa njihovim zlim delima; jer, ako je kakvo dobro bilo koje im je pripadalo, On Teâlâ im ga je vratio. Kad ih se setim, kažem: 'Bojim se da ne postanem jedan od njih'.

Spomenuo je i ljude đenneta sa njihovim najboljim delima:

Zato što je Allah Teâlâ ignorisao njihova loša dela i oprostio im. Kada ih se setim, kažem sebi: 'Ja sam grešnik, gdje su moja dela, gde su njihova djela?!' "

To je ono što se prenosi i ovo je smisao ovoga što je upravo rečeno.[56] Ako je ovaj rivâjet verodostojan, onda jeistinita. Ako rivâjet nije sâhî (autentična), izraženo značenje je validno, a potvrda svedoči o njegovoj tačnosti. Prenosi se i sledeće:

„Zar ne vidiš, Umere, da je Uzvišeni Allah spomenuo ljude Džehennema zbog njihovih loših dela, jer im je vratio svako dobro što im je pripadalo. Sada neko ustane i kaže: 'Bolji sam od njih' i nada se . Stanovnici đenneta I On Teâlâ ih je pomenuo sa njihovim najboljim delima. Zato što je Allah Teâlâ ignorisao njihova loša dela i oprostio im. Sada neko ustane i kaže: 'Gde ću doći do njihovog nivoa?' kaže i čini (i plaši se da bude jedan od njih)“.

[56]. Prema ovoj predaji, Ebu Bekr je sklon zapasti u strah ako se seti džehennemlija. Kad se seti nebeskih ljudi, njegova duša ne gubi nadu, naprotiv, on izražava da mora raditi spominjući njihove mane i ne postaje nada; U oba slučaja on je u poziciji straha. Prema tome, u ovom rivâjetu nema naznaka da se ona vrti između dvije krajnosti u skladu sa prethodno spomenutim značenjem. U drugom rivâjetu koja će uskoro uslediti, značenje je u skladu sa iznošenom poentom. Čini se da je prvi rivâjet od samog Hz.Poslanika (s.a.v.s.), otkrivao situaciju u kojoj se nalazi Ebu Bekr. Kao što je poznato, za njega je uvijek prevladavalo stanje straha. U drugom rivâjetu govori tuđim jezikom.).

Prema ovom kazivanju, značenje je validno i može se razumeti na način koji je naznačen. Kada se pomenu dve krajnosti, strah i nada se vrte oko te dve krajnosti, koje su određene samim tekstom, na mestu čije se doslovno pravilo prećutkuje, a na njegovu vladavinu se skreće pažnja u svetlu racionalnog vrednovanja.

Dakle, svako donosi zaključak prema sopstvenoj sudskoj praksi i uspehu u ocenjivanju; Ocenjuje se prema blizini jednog od dva ekstrema i udaljenosti od drugog. Zatim, pošto Kur'an donosi dva skrivena kraja prema toku reči, doveo ih je u apsolutne vrednosti tako da je moguće eliminisati i malobrojne i mnoge. Kao što tok reči ukazuje da je namera krajna tačka pohvale ili kritike, u ovom načinu upotrebe, formulacija takođe može da ukazuje na više ili manje od svojih zahteva [142] – (Ebu Davud, Sihr, 71; Tirmizi, Sihr, 53; Nesâî, Čarolija, 15; İbn Mâce, Ticârât, 43; Ahmed, 6/49.).

U ovom slučaju vernik odmerava svoje hvale vredne osobine i oseća strah kao rezultat i nadu. Isto tako, on odmerava svoje loše kvalitete i postaje podjednako uplašen i pun nade. Hajde da to objasnimo na primeru: Na primer:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

90. Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje. (Nahl 16/90), (Korkut),[57]

[57]. (Nahl 16/90), (Korkut).

Kada pogleda u naredbu, on se na vagi pravde vaga. Dok to radi, on zna da je krajnja poenta pravde prepoznati Vlasnika blagoslova, priznati da oni dolaze od Njega Teâlâ, a zatim Mu zahvaliti za njih. To se postiže ulaskom u veru i delovanjem u skladu sa Njegovim Teâlâ šerijatom, napuštanjem neverstva i udaljavanjem od potreba neverovanja. Ako osoba na kraju proračuna vidi sebe kao osobu koja se odlikuje ovim kvalitetima, on je jedan od pravednih ljudi. Nada se da će do toga doći i strahuje da neće ostvariti krajnji cilj na ovom polju.

Jer, ma koliko se sluga trudio, on ne može u potpunosti da ispuni svoje dužnosti prema Gospodaru Teâlâ tako što će se u potpunosti pokoriti Njegovom Teâlâ zakonu. Ista je situacija i kada su u pitanju delimični pristupi. Zato što se pravda ne želi samo na univerzalnom nivou, ona se želi i na određenom nivou. Na primer, ako je sudija sudija, da pravedno sudi među ljudima, da postižu pravdu među članovima porodice, čak i u obući, itd. kao što je pravda počev od desne strane u odeći... Sa druge strane, to važi i za njihovu suprotnost, a suprotnost pravdi je surovost. Najviši nivo ovoga je udruživanje partnera sa Allahom Teâlâ:

„Nesumnjivo, mnogoboštvo je veliko ugnjetavanje [58].

13. وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ

13. Kada Lukman reče sinu svome, savjetujući ga: "O sinko moj, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda". (Lukman 31/13.). [58].

[58]. (Lukman 31/13.).

Zatim, na primer, kada se detaljno razmotri, ima mnogo situacija, a ona na najnižem nivou počinje sa leve. Što se tiče drugih kvaliteta i njihovih suprotnosti, situacija je upravo ovakva.

U ovom slučaju vernik će stalno biti u stanju razmišlanja, procenjivanja i idžtihada u vezi sa ovim kvalitetima, i to stanje će se nastaviti sve dok ne sretne Allaha (dž.š.). Zato apsolutne naredbe i zabrane nisu uvek jedinstvene i na istom nivou; Naprotiv, neke od naređenih stvari su obavezne, a neke su nafile (mendub); Neke od zabranjenih stvari su haram, a neke mekruh. Međutim, oni su bili prepušteni mišlenju i proceni mutekellifina, pa su oni bili obavezni da o takvim pitanjima čine idžtihad i tako obavlaju svoju službu. Pravedni prethodnici su izbegavali da kažu nešto strogo zabranjeno te su imali problema da otvoreno kažu: „Ovo je haram, ovo je halal“. Naprotiv, na pitanje o nečemu kažu: „Ne sviđa mi se“; „Vidim gađenje“; „Ja to ne bih uradio“ itd. Oni su radije koristili izraze kao što su: Zato što su ove stvari bile apsolutne stvari koje su bile apsolutne po prirodi, nisu imale granice postavlene Šerijatom te se nisu mogle prekoračiti.

[59]. Uzvišeni Allah kaže:

وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ ﴿١١٦﴾

116. I ne govorite neistine jezicima svojim: "Ovo je dopušteno, a ovo je zabranjeno", da biste tako o Allahu neistine iznosili. Oni koji o Allahu govore neistine - neće uspjeti, [59]. (Nahl 16/116), (Korkut)

Pored konačne izjave po ovom pitanju, objavlen je i sledeći ajet koji podržava ovaj princip[60]:

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾

82. Biće sigurni samo oni koji vjeruju i vjerovanje svoje s mnogoboštvom ne miješaju; oni će biti na Pravome putu". [60] (En'âm 6/82.), (Korkut).

Kada je ovaj ajet objavljen, ashabi su rekli : „Ko od nas da ne čini nepravdu?!“ Tada je objavlen ajet[61]:

وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴿١٣﴾

13. Kada Lukman reče sinu svome, savjetujući ga: "O sinko moj, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda." [61] (Lukman 31/13.), (Korkut).

Prema kazivanju, kada je ovaj ajet objavlen, situacija je bila veoma teška za Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) a'shabe te su pitali:

"Ko od nas nije pomešao surovost sa svojom verom"?! Nakon toga Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao:

"Nije tako. Zar nisi čuo[62] šta je Lukman rekao svom sinu: "Mnogoboštvo[63] je zaista velika nepravda".[64]

[62]. Lukman 31/13.(Ovaj smo ajet vec odmah gore naveli).

[63].U ovom slučaju, ajet postaje sličan ajetu:

وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ .106

106. Većina ovih ne vjeruje u Allaha, nego druge Njemu smatraju ravnim. (Jusuf 12/206). [63].

U ovom slučaju, "Kako je moguće da se vera brka s politeizmom, dok vera ne koegzistira sa politeizmom?" Ovakvo pitanje se ne može postaviti. U slučaju as'haba u vezi sa ajetom i u hadisu, postoji jasna indikacija da takve nejasne apsolutne granice zabrane ne postavljaju određenu granicu. U ajetima i hadisima takve apsolutne zabrane su na najvišem stupnju zabrane. As'habi su imali ideju da se ova vrsta zabrane odnosi i na druge niže nivoe, a njihova razmišlanja su bila vezana za Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ispravio ga je Hz.Poslanik (s.a.v.s.).

[64]. videti Ibn Kesir, 2/152-154; 3/444.

U sâhî hadisu stoji:

„Postoje tri znaka licemerstva: On laže kada govori, On krši svoje obećanje kada obećava, On izdaje kada mu se nešto poveruje“. [65]

[65]. Buhari, îman, 24; Muslim, îmân, 107, 109.

Ovaj hadis je natjerao Hz. Ibn Abbasa i Ibn Umera (r.a.h.) da mnogo razmišljaju te su oni objasnili situaciju Hz.Poslaniku (a.s.). Hz.Poslanik se nasmejao te nas upita:

"Šta vi imate sa ovim? Spomenuo sam ove tri karakteristike samo za licemere.

Moje reči 'On laže kada govori' su reči koje mi je Uzvišeni Allah poslao[66]:

إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ

ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾

1). Kad ti licemjeri dolaze, oni govore: "Mi tvrdimo da si ti, zaista, Allahov poslanik!" – I Allah zna da si ti, zaista, Njegovo poslanik, a Allah tvrdi i da su licemjeri pravi lašci.

[66]. (Munâfıkûn 63/1.), (Korkut).

Reč je o ajetu. Pa da li ste takavi?" Upita nas. "Ne!", reko smo. Hz.Poslanik (a.s.) nam tada reče:

"U vama nema ništa od toga, vi ste daleko od njih“.

Što se tiče moje izjave:

'On krši svoje obećanje kada obećava', to je ono što mi je Svemogući Allah objavio 67:

وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾

75. Ima ih koji su se obavezali Allahu: "Ako nam iz obilja Svoga dade, udjeljivaćemo, zaista, milostinju i bićemo, doista, dobri!" [67], (et-Tevba 9/75.), (Korkut).

Pa da li vam se ovo sviđa? Upita nas:

"Ne!", reko smo. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) nam tada reče:

"U vama nema ništa od toga, vi ste daleko od njih.

Što se tiče moje izjave:

"On izdaje kada mu se nešto poveruje", evo šta mi je Uzvišeni Allah poslao68:

إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

72. Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek - a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lahkomislen – [68], (Ahzâb 33/72.), (Korkut).

Svakom čoveku je poverena sopstvena vera i uverenje: Vernik se umiva od nečistote, tajno ili javno, posti, tajno i javno klanja. Licemer to ne čini. Da li ste vi takvi"? Upita nas: "Ne!", reko smo. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nam tada reće:

"U vama nema ništa od toga, vi ste daleko od njih".[69]

Oni koji razmišljaju o Šerijatu naći će mnoge stvari ove vrste koje će dati poverenje srcu i poverevati u ovaj princip. Tevfik je samo od Allaha*.[70]

[69]. Nismo mogli pronaći izvor hadisa u Kutubu Tis'a.

[70]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, izdanje İz : 3/130-138.

(Tevfik je samo od Allaha* - Izraz kelama koji znači da Allah Teâlâ čini osobu uspešnom u dobrim delima. Izraz kalama, znači Božanski čin koji olakšava osobi da vjeruje u Allaha Teâlâ i da se pokorava Njegovim Teâlâ naredbama svojom voljom.).

Sedmo izdanje:

Naredbe i zabrane su podeljene u dva dela:

a) One koje su očigledne.

b) Oni kojima nije jasno.

a) Eksplicitne naredbe i zabrane: One se razmatraju iz dve perspektive:

1). Oni se smatraju kao apstraktna zapovest i zabrana, a ne uzima se u obzir da li imaju razloga za korist ili ne. Ovo je perspektiva onih koji navode da će, bez prolaska kroz analizu, apstraktni imperativ ili prohibitivno*raspoloženje stupiti na put čiste predanosti. Prema onima koji zastupaju ovaj stav, nema razlike između ove ili one zapovesti ili ove ili one zabrane, (» prohibitivan • pridev. Koji zabranjuje, koji sprečava; prohibitoran. (lat.).). Na primer, naredba „Obavljati namaz“ i naredba „Preuzmi na sebe onoliko dela koliko možeš da sebi priuštiš“[71]; Naredba „Žuri na spomen Allaha Teâlâ...“ i naredba „Prestanite da kupujete“[72]; Kao u naredbi „Nemoj postiti na dan Kurban-bajrama (nahr)“[73] i naredbi za koje se čini da imaju razliku između njih, kao što je „Ne kombinuj post“ [74] (naredba „ne posti na dan Kurban-bajrama“ itd.).[75] To su vrste događaja spomenuta u Sahihu: (Jednom je) Resulullah (s.a.v.s.) došao kod Ubeyy b. Ka'b'e-a dok je ovaj klanjao. „O Ubejje!“-pozva ga. Ubej se okrenuo prema njemu, ali nije odgovorio. Namaz je obavio kratko, a zatim napustio namaz. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga je upitao: "O Ubeje! Šta te je sprečilo da mi odgovoriš kada sam te pozvao"? Rekao je: "O Allah-ov Teâlâ Poslaniče! Klanjao sam." Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga upita: "Zar ne znaš da je među onim što mi je objavljeno naredba: 'Kada te Allah i Poslanik pozovu na nešto što će ti dati život, odazovi se'?"[76] rekao je. On je odgovorio: "Da, o Allah-ov Teâlâ Poslaniče! Nadam se da to više neću učiniti".[77] Ovaj hadith je pripovedan u Buhariju od Ebû Saîd b. el-Muallâ'a.

Ovaj hadis prenosi u Buhariju Ebu Said b. od el-Mualle, ova osoba je heroj događaja. Ovaj hadis ukazuje da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ukazao na potrebu da se prati sam apstraktni red, čak i ako postoje prepreke.[78] U Ebu Davudovom sunenu se prenosi na sledeći način: Ibn Masud (r.a.h.) je došao u džamiju u petak. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je držao hutbu. On (još napolju) je pozvao Hz.Poslanika (s.a.v.s.): "Sedi!" čuo je kako mu kaže. Odmah je seo pored vrata džamije. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga je ugledao i dovniku mu: "Abdullah, dođi ovamo!".[79] Abdullah b. Ravaha je pozvao Hz.Poslanika (s.a.v.s.) dok je bio na putu: "Sedi!" čuo je kako mu kaže. Odmah je seo na put. Dok je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) prolazio pored njega, upitao ga je: "Kakva je ovo situacija?": „Zvao sam te. Čuo sam da si mi rekao“sedni“ pa sam seo“, reće mu.Tada mu je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: "Neka Allah Teâlâ poveća njegovu poslušnost". Prema onome što se prenosi u Buhariju[80], na dan Ahzaba (Jarak), Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Niko ne treba da klanja popodnevni namaz (Salat dhuhr) pre nego što stigne u zemlju Benu Kurajze.“ Bilo je kasno popodne dok smo bili na putu. Neki od njih su rekli: „Nećemo klanjati namaz dok ne stignemo tamo“. Neki od njih su rekli: "Naprotiv, mi ćemo to izvršiti. Nije Hz.Poslanik (s.a.v.s.) to tražio od nas." Situacija je tada ispričana Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Ali nije zamerio nijednoj od ove dve grupe[81]. Mnogi su učenjaci poništili ugovor o kupovini sklopljen nakon ezana u petak zbog apstraktne naredbe „Prestanite kupovati“.[82] Ovaj pristup je tačka gledišta koju treba uzeti u obzir, i iako je druga tačka gledišta dominantnija, ona se može prihvatiti i generalno usvojiti. Ova perspektiva ima širok prostor za ispitivanje i evaluaciju. Jedna od stvari koje treba reći o ovome je: da li se interesi razmatraju u naredbama i zabranama ili ne?

[71]. Buhari, Savm, 49; Muslim, Vera, 199

[72]. Džuma 62./9.

[73]. Muslim, Sijam, 141.

[74]. Buhari, Savm, 48.

[75]. Drugim rečima, to će biti uslov simptoma. Dok objašnjavamo drugu perspektivu, bolje će se razumeti primena ove prve perspektive na ove ajete i hadise.

[76]. Enfal 8/24

[77]. Pogledaj Ibn Kesir, 2/297.

[78]. Ovde se može reći da: Ovaj ajet izdvaja ajet "Ustanite da klanjate Allahu svim srcem" {2/238}, koji zahteva od osobe koja klanja da ne govori o sebi. U tom pogledu, ovim hadisom Hz.Poslanik (a.s.) ukazuje na raspodelu i ukazuje da je farz odazvati se Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) pozivu, čak i ako je osoba u namazu, kao što zahtevu ajeta odgovora. Prema tome, u ovom hadisu nema elementa indikacije koji odgovara autorovoj svrsi.

[79]. Ebû Dâvûd, l/286.

[80]. Buhârî, Maghazi, 30 (5/50); Muslim, džihad, 69.

[81]. Činjenica da Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, nije grdio ne znači da su oba stava ispravna. Jer, mudžtehid koji pogreši u svom idžtihadu dobije i nagradu, a kamoli da bude grđen. Stoga, u hadisu nema elementa koji podupire autorovu svrhu da je potrebno sagledati apstraktnu zapovest sposobnost. Štaviše, oni koji ne klanjaju namaz, odgađajući ga od uobičajenog vremena, podležu zabrani klanjanja nadolazećeg namaza.

Također je moguće da nisu klanjali namaz jer su mislili da postoji verski ili svetovni interes koji je Hz.Poslanik, (a.s.), znao, ali nije odmah objasnio; Stoga, možda nisu uzeli u obzir apstraktni poredak jer je to bio poredak.

[82]. Džuma 62./ 9.

Ako uzmemo u obzir interese, bez obzira na zapovesti i zabrane, neće biti situacije koja će nam nastati iz njihove mudrosti koja se mentalno može svatiti i koja može biti kriterijum.[83]

[83] Drugim rečima, neće se pojaviti situacija koju možemo koristiti kao kriterij za razumevanje interesa, naredbi i zabrana u dominantnoj poziciji u upravljanju šerijatskim naredbama i zabranama.).

Jer, iako ih možemo poznavati uopšteno govoreći, interesi se ne mogu detaljno znati[84]

[84].Jer iako možemo da shvatimo mudrost uopšte, ne možemo proniknuti u srž stvari. Ovo površno znanje o poslovima u koje imamo pristup nije kvalitetno koje bi se moglo smatrati osnovom. Dakle, ne možemo na osnovu ovoga donositi sud tako što ćemo odbaciti jasne naredbe i zabrane.).

Na primer, možemo znati da je cilj sprečiti preljubu iz odredbe da je granica preljuba kamenovanje (kamenovanje do smrti) za oženjenu osobu. Međutim, to se ne radi tako što se preljubniku odseče glava, ne tuče ga dok ne umre, ili ga tuče određenim brojem motki, zatvara se, ne posti ili davanjem imetka kao u pokorama, već samo kamenovanjem. Za osobu koja nije muhsan*, vidimo da se to želi postići kaznom od sto udaraca bičem i jednom godinom progonstva, a da se to ne čini sredstvima koja bi psihički omogućila sprečavanje preljube, kao npr., kamenovanje ili ubijanje, ili držanje broja udaraca bičem iznad ili ispod sto. U svemu ovome ne možemo razumeti koristi sadržane u oblicima i iznosima koji su posebno navedeni kao kazna.

(Muhsan* Tjs. Ihsan - الإحصان – Izraz fikha koji izražava kvalifikaciju potrebnu za relevantnu stranu kako bi se primenila kazna kamenovanjem za zločin preljube i kazna za hadd za klevetu preljube.

U rečniku je definisano kao „sprečiti, pokroviteljstvo, zaštititi; Derivati korena hısn, što znači „biti izdržljiv i jak“, pominju se u nekim ajetima sa njegovim rečničkim značenjem:

ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ سَبۡعٞ شِدَادٞ يَأۡكُلۡنَ مَا قَدَّمۡتُمۡ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلٗا مِّمَّا تُحۡصِنُونَ .48

48. "Zatim će nakon tih sedam plodnih godina u kojima ste sijali doći sedam sušnih i neplodnih godina u kojima će ljudi pojesti sve što su skladištili u sedam plodnih godina, osim malo što će sačuvati da im bude sjemenje za kasniju sjetvu". (Yûsuf 12/48).

وَعَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ لِتُحۡصِنَكُم مِّنۢ بَأۡسِكُمۡۖ فَهَلۡ أَنتُمۡ شَٰكِرُونَ .80

80. Davuda smo, a ne Sulejmana, podučili pravljenju pancira koji štite vaša tijela od oružja i oruđa. O ljudi, da li ste zahvalni na toj blagodati? (el-Enbiyâ 21/80).

هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ

2). On je protjerao pleme Benu Nadir koji nisu vjerovali u Allaha i koji su porekli istinitost Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. Protjerao ih je iz njihovih domova u Medini, prilikom prvog progonstva iz Medine u Šam, a to su bili Jevreji kojima je objavljen Tevrat, nakon što su prekršili ugovor i stali na stranu s mnogobošcima. On ih je protjerao u Šam. O vjernici, vi niste mislili da će otići iz svojih domova, zbog njihove snage i vlasti, a oni su mislili da će ih njihove utvrde koje su sagradili sačuvati od Allahove kazne. Kazna Allahova im je stigla odakle se nikada nisu ni nadali, a to je bilo kada je Poslaniku naređeno da se bori protiv njih i protjera ih iz domova njihovih.

Allah je u njihova srca unio veliki strah, pa su oni unutrašnjost kuća svojim rukama rušili kako muslimani od toga ne bi imali korist, a također su ih muslimani rušili s vanjske strane. O vi koji razuma imate, uzmite poruku iz onoga što im se desilo zbog nevjerovanja i nemojte biti kao oni, pa da vas snađe kazna kakva je njih snašla.

14). لَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرٗى مُّحَصَّنَةٍ أَوۡ مِن وَرَآءِ جُدُرِۭۚ بَأۡسُهُم بَيۡنَهُمۡ شَدِيدٞۚ تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعٗا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ

14). Samo u utvrđenim gradovima ili iza zidina Jevreji se protiv vas, o vjernici, smiju skupa boriti. Oni, radi svog kukavičluka ne smiju da se s vama suoče. Njihovo međusobno neprijateljstvo žestoko je i jako. Ti misliš da su oni složni i jedinstveni oko jedne riječi i da imaju iste osobine, međutim, u stvarnosti srca su njihova razjedinjena. Ta razjedinjenost je zbog toga što oni ne razumiju, jer da razumiju, spoznali bi istinu i slijedili bi je, a ne bi se u vezi nje razilazili.

(el-Haşr 59/2, 14).

Reč ihsân, koja potiče iz ovog korena i u rečniku znači „dobro zaštititi nešto ili nekoga“, uključena je u neke hadise, iako se u Kur'anu koriste samo njeni različiti derivati. U oba izvora, koncept se odnosi na zaštitu nečije čednosti i časti kao moralne osobine, a ne materijalne zaštite, i na to da se to obezbedi, a muhsin i muhsan, izvedeni iz ovog korena, odnose se na ljude sa ovom karakteristikom. U fikhskoj literaturi se u navedenom smislu koristi i ihsân, čiji je verski i moralni sadržaj u prvom planu, ali kao pojam označava „osoba je pod potpunom zaštitom od preljube, de facto ili de jure, te ima određeni položaj da se ovo obezbedi", a ovo poslednje značenje se koristi u krivičnom delu preljube. Odnosi se na kvalitet koji se traži kod zločinca da bi se primenila kazna kamenovanja, a kod žrtve da bi kazna hudud bila primenjena, primenjuje se u slučaju klevete o preljubi. Ihsân je postao ključni pojam u islamskom periodu i predmet detaljnih doktrinarnih diskusija u nastavku semitske tradicije, (Ponovljeni zakoni, 22/22-24), koja pravi razliku između oženjenih i samaca u kažnjavanju zločina preljube i koja predviđa da oženjeni preljubnik treba da bude kamenovan do smrti (kamenovanje do smrti).).

(Odnosno, zašto sto udaraca bičem, a ne, na primer, devedeset devet ili sto i jedan? Ova dva broja su mogla ispuniti zadatak odvraćanja i prevencije.) Sada, pošto ne možemo svatiti prednosti sadržane u ovim posebno određene kazne - što um nije moguće svatiti ovu situaciju, ona ukazuje da u ovim određenim stvarima postoji još jedna korist koju ne možemo znati.

Presuda je jednako važeća i za druga pitanja čija se mudrost može razumeti. Kada je reč o verskim pitanjima, situacija je još jasnija i tu se ne mogu znati interesi.

U ovom slučaju, nemamo izbora nego da uzmemo u obzir apstraktne naredbe i zabrane.U Većinu vremena, na prvi pogled, čini nam se da naredba ili zabrana sadrži takvu izjavu, dok u stvari situacija može biti suprotna i to određuje drugi ajet koji je u suprotnosti sa njom. U ovom slučaju, morat ćemo pribeći tom tekstu, a ne mudrosti koja nam se čini na prvi pogled[85].

[85]. Drugim rečima, iako možemo znati interese u općem smislu, ni to nije uvek zadano. Većinu vremena stvari koje mislimo da su dobre na prvi pogled, pokažu se kao znakovi drugih tekstova na koje kasnije naiđemo, ili otkrića novih zakona prirode itd. Zbog ovakvih razloga, svaćamo da to uopće nije slučaj. U ovom slučaju, budući da se mudrost zapovedanja ili zabranjivanja ne može sa sigurnošću utvrditi, ne bi bilo ispravno slediti ih na temelju nesigurnih interesa, na temelju prividne nužnosti oblika naredbe ili zabrane.).

Zatim, kao što je pomenuto u odeljku Makâsid, svaka zapovest i zabrana imaju verski aspekt. Pošto je ovo fiksno, nije moguće zanemariti ovaj taabbudi* aspekt. Nije moguće zasnivati ga na bilo kakvom značenju koje bi rezultiralo nepoštovanjem ograničenih granica naredbi i zabrana. U ovom slučaju, na osnovu značenja svaćenog iz naredbe i zabrane (tj. mudrosti koja se može pronaći razumom), tako nešto nije moguće ako bi to rezultiralo zanemarivanjem tog reda i zabrane. U suprotnom, glavno pitanje će biti sama naredba i zabrana, a ne mudrost.

(Taabbudi*- Taabbudi odredbe: Odredbe u ovoj kategoriji, koje se takođe zovu odredbe o zadržavanju i fiksne odredbe, su odredbe do kojih um ne može doći sam. U ovu grupu su uključene osnovne odredbe ibadeta kao što su namaz, post i abdest, kao i odredbe o verskim pitanjima. Um ovde ne može da napravi radikalnu promenu.).

Kao rezultat toga, razgovor o uzimanju interesa u obzir došao je do sledećeg zaključka: Nije moguće uzeti u obzir interese uz njegove naredbe i zabrane. Ovo je željeni rezultat.

Primedba: Ne obraćati pažnju na smisao i mudrost znači odvraćati se od poznatih šerijatskih ciljeva, pa se kao rezultat toga dolazi u situaciju osobe koja kaže sledeće:

„Nije dozvoljeno uzimati abdest vodom u koji je čovek urinirao u posudu, a zatim je izlio u vodu, dozvoljeno je uzeti abdest“[86].

[86]. Fukaha ne vidi nikakvu razliku između mokrenja izravno u vodu ili mokrenja u posudu i zatim izlijevanja u vodu. Međutim, sekta Zenirije je mislila drugačije, držeći se formulacije hadisa "Niko od vas ne smije obavljati nuždu u ustajaloj vodi, a zatim uzeti abdest ili se njome (ili u njoj) oprati", pa su čak i mokrenje u vodu i uzimanje abdesta smatrali drugačijim. ; Dok su prvog učinili haramom, drugog nisu učinili haramom. Nevevi kaže da je ovo najružniji primjer zadrtosti koja se prenosi s njih i priklanja se vanjskom. Za njih razlikovati ove dvije stvari i vidjeti razlike među njima znači okretanje od jasnih verskih svrha.).

Odgovor: Prigovor nije validan. Zato što kažemo: Ovaj prigovor je validan ako se zanemari prividna forma zapovednih i zabranjujućih raspoloženja i uzme u obzir značenje (mudrost i maslahat). U stvari, neki kažu sledeće o hadisu Poslanika: „U četrdeset ovaca je jedna ovca (zekat)[87]: „Značenje je vrednost ovce. Zato što je svrha zekata da zadovolji potrebe siromašnih; Ovo se postiže vrednošću." Kao rezultat ovakvog tumačenja, ono što postoji ne postoji i ono što ne postoji postaje prisutno, a ovaj rezultat navodi na zaključak da ovca nije obavezna (vađib). Ovo je suprotnost samom tekstu. Oblici suprotstavljanja koji nastaju kao rezultat istraživanja značenja i mudrosti, slični su ovome.

[87]. Tirmizi, Zekat, 4; Nesâî, Zekat, 5; Ibn Madže, 13.).

Značenja i mudrosti ne važe bezuslovno, već važe samo u smislu svrhe kojoj se teži iz kapaciteta teksta. Shodno tome, biće obavezno (vađib) pratiti kapacitete samih tekstova koji su suštinski.

Zato što je odnos kapaciteta prema značenju i mudrosti kao odnos originala prema njegovim dodacima. Kao što nije moguće ukinuti original i uzeti sporedni deo kao osnovu, isto tako ne bi valjalo zanemariti smisao i uzeti u obzir mudrost (savet). Ono što smo do sada spomenuli dovoljno je da ukaže na superiornost ovog stila.

2. Druga tačka gledišta: Procena u smislu šerijatske namere, do koje se dolazi kao rezultat uzimanja u obzir pretpostavki radnji i reči koje se nalaze zajedno sa klauzulama naredbe i zabrane i koje ukazuju na koristi svojstvene stvarima koje su naređeni i štetnost u stvarima koje su zabranjene. Ono što se podrazumeva iz ajete „Obavljaj namaz“ jeste da se namaz sačuva i nastavi. Ono što se podrazumeva pod naredbom „Preuzmite onoliko dela koliko možete sebi da priuštite“[88] jeste da pokažete saosećanje prema mukelifinu iz straha da će biti doveden u nevolju ili eventualno da će biti potpuno odsečen od ibadeta; U suprotnom, svrha nije da se smanji samo ibadet ili da se napusti obraćanje Allah-u Teâlâ.

[88] Buhârî, Savm, 49; Muslim, Iman, 199.

Ista situacija je i sa naredbom: "Požuri u sećanje na Allaha Teâlâ..."a svrha ove naredbe je da se osigura da se klanjanju namaza petkom pridaje značaj i da u tom pogledu nema opuštenosti. Inače, svrha ove naredbe nije samo da žuri ka njoj. Naredba koja sledi, „Prestanite sa kupovinom“[89],

[89] Sura Džuma (Petak) 62/9.)

potvrđuje prvu zapovest zabranom ponašanja koja sprečavaju čoveka da žuri u namazu petkom; Inače, svrha je prodaja garara (Garar - الغرر - Pojam fikha, koji se odnosi na zaključenje ugovora u meri u kojoj dovodi do nepoštene dobiti.), prodaje kamatom itd. To ne znači da je u to vreme apsolutno zabranjeno sklapanje ugovora o kupovini, kao što su zabranjeni ugovori poput ovih. Isto tako, kada se kaže: "Nemojte postiti na dan Kurban-bajrama (nahr)"[90], iz ovoga se podrazumeva da Šerijat posebno znači napuštanje posta tog dana. Kada se kaže:„Ne preplićuj postove (nemoj postiti post) [91] ili „Ne postiti Dehir (to jest, tokom cele godine)“ [92], svrha ovoga je da pokaže saosećanje prema mukellifunu da ne potpada pod obavezu koju ne može da računa i ne može da nastavi. Zato je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) postio preko visala, a ponekad je postio uzastopno. Nekad bi toliko postio da se govorilo da nikada nije postio, a nekada ne bi toliko postio da se govorilo da uopšte ne posti. Imao je post visalu, a i njegovi prethodnici su postili visalu, iako su znali za postojanje zabrane. Zato što veruju da osnova zabrane leži u saosećanju i milosrđu prema slugama; Znali su da nije cilj post ili smanjenje posta. Potpuno ista situacija je i sa drugim naredbama i zabranama koje imaju ovo osnovno značenje. Sa druge strane, podrazumeva se da osnova naredbi i zabrana leži u nameri dobročinstva[93]. Iako imperativno ili prohibitivno (» prohibitivan • pridev. Koji zabranjuje, koji sprečava; prohibitoran.) raspoloženje to ne zahteva u smislu njihovog stvarnog konteksta, pretpostavke ukazuju da je to slučaj.

[89]. Džuma 62./9.

[90]. Muslim, Sijam, 141.

[91]. Buhari, Savm, 48.

[92]. Dehr post, odnosno post cele godine, nije tražen, ali je kao zamena preporučen Davudov post (jedan dan post, a drugi dan prekid posta) (vidi Muslim, Siyam, 190 i dalje).

[93]. Spomenuli su šesnaest figurativnih značenja za imperativni kapacitet i izjavili da značenje ibâha* ili drugog značenja mora biti poznato na drugi način osim kapaciteta. Stoga će se ove informacije koristiti kao pretpostavka da se pod naredbom podrazumeva nešto drugo osim zahteva. (Mâide 5/2.).

(Ibâha*. Tjs. Mubaha - المباح - To je termin koji se koristi za označavanje radnji koje mukellifin (Odrasla, svesna osoba) može ili ne čini u fikhu, i predmet ili rezultat nekih ovlašćenja i dozvola koji se u fikhu nazivaju ibâha.

U rečniku to znači “biti otvoren; mubâh (mubâh), što je sinonim za ibâha izveden iz korena bevh što znači “otkriti”, znači “oslobođen, dopušten, zabranjen” (Lisânu'l-ʿArab, “bvḥ” čl.). Kao termin iz jurisprudencije, to znači "delo koje šerijat ostavlja mukellifinu slobodu da učini ili ne učini". Zbog razmimoilaženja u definiranju odredbe, u pojedinim predloženim odredbama šerijatsko obraćanje i njegov fikhski rezultat mogu biti izraženi različitim terminima (npr. u haram, “tahrîm” i “hurmet”, dok u mubahu se za oboje koristi reč ibâha.).

Na primer, kao u naredbama: „Kad skineš ihrame, lovi.“[94]

„Kada se klanja namaz, raziđite se po zemlji.“[95]

Definitivno je poznato da šerijatska svrha u ovim ajetima nije da traži od njih da love kada izađu iz ihrama ili da ih rastera na zemlju odmah na kraju namaza.

[94]. El-Maide 5/2. 89.).

[95]. Džuma 62/10.).

Njegova svrha u ovim naredbama je samo da obavesti da su stvari koje su izazvale njihovu zabranu - naime, kraj pravila ihrama u jednom slučaju i završetak namaza u drugom slučaju - završene. Šerijatska stabilnost takođe podržava ovu tačku gledišta. Dati su neki relevantni primeri. Zatim se dokazima dokazuje da su verski interesi validni, a da se zapovesti i zabrane ne smatraju korisnim. U ovom slučaju, ako ne uzmemo u obzir interese u apsolutnom smislu, onda ćemo se suprotstaviti nameri Šerija uprkos našoj nameri da pristanemo.

Jer, ono što se smatra farzom jeste da je ovaj nalog dat za ovu korist. U ovom slučaju, ako ne uzmemo u obzir taj interes u pogledu neophodnosti naredbe i farza, zanemarićemo ono što je Šerijat uzeo u obzir u smislu stupanja pod komandu naredbe, te bi time u ovom slučaju mogli u bilo kojem trenutku upasti u suprotnost sa njom u nekim oblastima primene te naredbe.[96]

[96]. Jer, ako zanemarimo interese koji su došli da ispune naredbu ili zabranu, ovakav nas stav može učiniti nedoslednima u određivanju granica naredbe ili zabrane. Jer, u toj situaciji, mi nemamo vodiča osim sposobnosti naredbe ili zabrane koji će nas dovesti do svrhe Šerijata. Siga (ideja, misao) možda neće uvek biti dovoljna za određivanje svrhe.

To je sledeće: Zabranjeni su visalni post i uzastopni post svaki dan. Uprkos tome, kada je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zabranio ovaj post, as'habi nisu odustajali, pa je on delio svoj post sa jednim drugima (te je time hteo da ih disciplinuje).

U ovom slučaju, ako se držimo očigledne granice zabrane, naići ćemo na dve prepreke:

1). Iako im je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) to zabranio, oni nisu odustali od ovog posta poštujući zabranu. Da je svrha zabrane bila očigledna, tad bi as'habi zauzeli tvrdoglav stav tako što bi se otvoreno suprotstavili Hz.Poslanikovoj (s.a.v.s.) zabrani te bi ga suočili sa otvorenom pobunom. Prihvatanje tako nečega ima izuzetno opasne posledice.

2). Kada se nisu pridržavali zabrane, sam Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je počeo da im saopštava ono što je zabranio, odnosno da međusobno dele svoj post. Kada bi svrha zabrane bila očigledna, tada bi ovaj stav Hz.Poslanika (s.a.v.s.) bio kontradiktoran[97].

Hâšâ, za Hz.Poslanika (s.a.v.s.) takva situacija ne dolazi u obzir. Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) zabrana bila je samo rezultat saosećanja i milosti koju je ukazivao prema njima.

[97]. Zato što je prihvatio da je zabranjeni visal oblik ibadeta i odobrio njihov stav. Međutim, ako bi se zabrana doslovno svatila, ovaj post bi sam po sebi bio greh. Ovde se ne spominje ukidanje; jer se prva odredba nastavlja u izvornom obliku.).

Kada oni sebi nisu obezbedili ovu pogodnost i toleranciju, i očekivali nagradu za podnošenje poteškoća da bi dobili Allah-ovu Teâlâ saglasnost, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je želeo da im zapravo objasni zašto je uveo ovu zabranu i da ih nauči teškoćama u takvom ibadetu.Tako bi svatili da je ova Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) zabrana bila čista milost prema njima te da je to bio najprikladniji način za slabe ljude koji nisu mogli imati strplenja i izdržljivosti da izdrže teškoće i nevolje kako bi dobili pristanak njihovog Gospodara Teâlâ. Isto tako, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je neke stvari zabranio, a neke naredio.

On je u ovim naredbama i zabranama koristio apsolutne izraze te je time želeo da mukellifin krene srednjim putem i prema sebi i prema drugima, a nije zahtevao apsolutnost koju zahtevaju naredbe i zabrane. Dobri moralni principi i druge dobre stvari se nalažu u apsolutnoj izjavi; Loše navike i loša dela su takođe strogo zabranjeni. Kao što je već pomenuto, na takvim mestima mukellifin je morao da pravi iđtihad i procenjuje u skladu sa situacijom i situacijama u kojima se nalazi. Kada bi se uzele u obzir samo reči naredbi i zabrana, bez obzira na značenje i mudrost koje nose, tako nešto ne bi bilo moguće. Na primer, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je zabranio prodaju garar (Garar- الغرر - Izraz fikha koji se odnosi na to da je ugovor toliko neproziran (mračan) da vodi do nepravedne dobiti.), te je pomenuo neke od njih po imenu[98] Prodaju ploda pre sazrevanja, prodaju fetusa, prodaju tako što se roba identifikuje bacanjem kamenčića [99], itd.

[98]. Garar prodaja: To je prodaja stvari čije postojanje (ili svojstvo) nije poznato. Ima različite oblike kao što su mulâmese, muzabene. Njegove definicije su dane ranije.).

[99]. Kao prodaja na sajmovima, koja je oblik kockanja. (C).).

Ako se držimo očiglednog značenja ovog teksta koji zabranjuje garar, onda neće biti moguće prodati mnoge stvari koje je dozvoljeno kupiti. Na primer, orasi, bademi, kesteni itd. prodaja stvari poput; stub čiji je kraj zakopan u zemlju itd. prodaja stvari poput; Prodaja svih proizvoda kao što su dinje, lubenice i krastavci; Štaviše, u prodaju bi bile uključene kuće sa podzemnim temeljima, sve što sadrži delove koji se okom ne vide, kao što su prodavnice, ruševine i slično, i bezbroj drugih stvari za koje ne postoji tekst koji ukazuje da je njihova prodaja dozvoljena od garara, koji je zabranjen za prodaju, a njihova prodaja ne bi bila moguća. Takav zaključak nikada nije tačan.[100]

Zato što se garar, koji je zabranjen, pripisuje situacijama koje uključuju i nepoznato, koje razumni ljudi mogu svatiti kao postojeće ili nepostojeće.[101] Ono što zahteva da se zabrana svati na ovaj način je njeno značenje maslahe (koristi) (tj. mesâlih-i mursele – Maslahat - المصلحة - Izraz fikha i usul al-fikha, koji označava koristi sadržane u šerijatskim odredbama ili određene razumom i iskustvom, ali u skladu sa njima.)[102] i koja nije vezana za formulaciju izolovano. Postoji još jedna tačka: Kada se naredbe i zabrane posmatraju u smislu njihovih reči, one su jednake u pogledu onoga što ukazuju. Među njima, naredba za farz je veća od naredbe za mendub; Nije moguće razdvojiti zabranu za ono što je haram od onoga što je za ono što je mekruh, kroz same tekstove. Na ovaj način, čak i ako se nešto od toga može znati, većina se ne može znati.

Razlika između njih se pojavila za 'nas' kao rezultat praćenja samo smisla (mânâ) i mudrosti (hikmet) kao i razmatranja interesa (maslaha). Isto tako, nivo na kojem se nalaze (tj. da li su iz nužde, potrebe ili tahsîniyyâtta*) će se otkriti samo uzimajući u obzir interese i duhovnu stabilnost, (Tahsîniyyât - التحسينيّات - Pojam metodologije fikha, koji se odnosi na propise koji se ne uzdižu do nivoa nužnosti i potrebe, i koristi koje one pružaju, sa ciljem da ulepšaju život i podstaknu ljude na traženje savršenstva. Tjs. Makāsıdu'ş-şer'iyye - مقاصد الشريعة - Izraz koji označava svrhu religije uopšte, a verske odredbe u oblasti ibadeta i zakona posebno.) će se otkriti samo uzimajući u obzir interese i duhovnu stabilnost. Da bismo naučili ova pitanja, ne gledamo apstraktne naredbe ili zabrane. Da nije tako, onda bi zapovedni kapaciteti u šerijatu (kao što je vucûb) uvek trebalo da budu na istom nivou; nedostajali su razni delovi. Ista situacija bi bila i sa klauzulom o zabrani.

[100] Komentatori hadisa kažu da će dve stvari biti isključene iz prodaje garara:

I). Oni koji subordinacijom ulaze u stvar prodaje.

b). Neki od primera koji spadaju u ove pomenute su: temelji zgrade, mleko u vimenu, fetus u stomaku životinje, pamuk vezan u haljinu itd.).

[101] Zdravim ljudima stvari poput oraha i badema su nepoznate u pogledu njihovog postojanja ili nepostojanja. Sa tim u vezi, ono što treba uzeti u obzir u vezi sa ovim pitanjem treba da bude princip da se stvari koje navode komentatori hadisa generalno tolerišu zbog poteškoća.).

[102] Tokom zakonodavnog perioda nije bilo dokaza, verbalnih, stvarnih ili izmišljenih, o dozvoljenosti prodaje kuća sa temeljima pod zemljom, stvari koje rastu postepeno, poput dinja, i stvari kao što su orasi i bademi, čiji ukus može biti samo svaćeni razbijanjem njihovih školjki, a njihova dozvoljenost je garnizonirana kroz mesalih-i murselah. Mogućnost da je to rezultat izdvajanja teksta je zaista mala. Štaviše, može se reći i na sledeći način: Kako o ovim stvarima možete govoriti na smišljen način? Jer, tekst zabrane uključuje i ove.

Međutim, ovde se može dati objašnjenje kao što je „Ne, namera autora je istihsân, međutim, onda se vraćamo i pitamo: zar se dinja nije otvoreno prodavala i kupovala na pijacama u vreme Hz.Poslanika (s.av.s.)? U Zadu'l-Meadu se prenosi da je Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, pojeo dinju (bıttih) sa svežim urmama (rutab) i rekao: "Vrelina ovoga će ukloniti hladnoću".).

Čak kažemo: Da bi se došlo do pravog značenja apsolutno izgovorene arapske reči, mora se uzeti u obzir značenje reči i uzeti u obzir nameravana značenja u vezi sa indikacijama kapaciteta. U suprotnom, izjava postaje podsmeh i ruganje. Na primer, kažu: „Tako i takav je lav“ ili „Tako i takav je magarac[103] „Tako i taj ima mnogo pepela“ ili „Njegov pas je kukavica[104] „Mesto gde je pala ta i takva ženina minđuša je daleko“ [105] Ovakvih (aluzija) reči je bezbroj, i kada bi se samo te reči uzele u obzir, a značenje nije uzeto u obzir, one ne bi imale razumno značenje. U tom slučaju, da li mislite da će situacija biti drugačija u vezi sa rečima Allaha Teâlâ i Njegovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.)?! Polazeći od ove tačke i uzimajući u obzir značenje i mudrost kao i formulaciju, postaće jasno da li je moguće razlikovati mokrenje direktno u stajaću vodu i mokrenje u posudu i potom izlivanje u vodu. Imamu'l-Haremejn citira Ibn Surejđa: Raspravljao je sa Ebû Bekir b.Dâvûd el-Isbahânîem o pridržavanju očiglednog značenja tekstova. Ibn Sureje mu je rekao:

"Vi se držite očiglednih značenja tekstova. Pa, Allah Svemogući kaže:

"Ko god čini čak i atom dobra, videt će to." [106]

„Pa šta kažeš za one koji čine i dva zrna dobra“? On odgovara:

„Dve čestice znače čestica i čestice“. Ibn Sura je rekao:

"Šta ako jedno i po zrno radi"? Upita on. Nakon toga okleva i napušta debatu. Kadija Iyaz izveštava od nekih učenjaka da je „ovaj Davidov mezheb jeres koja se pojavila nakon dve stotine godina po hiđri“. Iako je ovo preterivanje u odbacivanju prividnog čina, odbacivanje značenja i mudrosti i postupanje samo sa prividnim tekstom tekstova takođe bi predstavljalo ekstremizam i udaljavanje od svrhe šerijata.

[103] Oni se koriste za hrabrost i veličanje u suosećanju.. (C)

[104] Ovo dvoje se koristi da znače da ima mnogo gostiju i da je velikodušan i ljubazan. (C).

[105] Pod ovom rečju podrazumevaju da ima dug vrat i graciozan oblik poput gazele. (C).

[106] Sura ez-Zilzâl 99/7.

Sa druge strane, zanemarivanje spoljašnjih aspekata tekstova je rasipanje i višak. U stvari, ovo pitanje je pomenuto na kraju odeljka o makasidima*. Nadam se da će to biti ponovo razmotreno kasnije.

(مقاصد) i. (Ar. oblik množine od maḳṣad, meḳāṣid) Svrhe, namere: “Makāsıd-ı hayriyye.” U Ukudu je ugled za svrhu i smisao, a ne za svrhu i smisao (Dževdet-paša). Može se reći da je Engleska iskoristila suspenziju Nemačke kao svrhu (Cenap Şahâbeddin).).

Poglavlje:

Kada se ovo ustanovi i osoba koja postupa u skladu sa zahtevima svaćenim iz naredbe i zabrane, tada će ta osoba ići sigurnim putem i postupiti u skladu sa namerama Zakonadavca (Šerija) u svakom pogledu, kako unutar tako i vani. Zato su se pravedni prethodnici (selef-i sâlih) posvetili ibadetu, istražujući velike stvari i postupajući po njima, satrivši svoje duše u nevoljama i uznemiravanju zarad služenja Allahu Teâlâ. Zato što kažu da naređenja i zabrane dolaze sa aspekta naređivanja i zabrane, i da su „Da pogledate kako radite [107] „Da testirate ko će od vas učiniti bolja dela [108]; Međutim, pošto je odgovorni slab telom, slab voljom, a nedovoljan u strpljenju, Uzvišeni Allah, koji zna da je takav i stvorio ga je na taj način, oprostio je svog slugu i sažalio se na njega zbog njegove slabosti i pružio mu sredstva da čini dobra dela.

[107]. Junus 10/14.

[108] Vlasništvo 67/2.

U tom smislu, On Teâlâ je ljubav prema poslušnosti stavio u njegovo srce i ojačao ga, pratio ga kada je bio strpljiv u suočavanju sa nekim uznemirujućim i šokantnim situacijama i zbunjujućim mislima, i učinio ga mestom gde se teškoće i nevolje mogu otkloniti u slučaju poteškoća, kao ispoljavanje Njegove Teâlâ milosti prema njemu, napravio je pripremni period tako što je na prvom startu olakšao posao i na taj način je želeo da se suoči sa bremenom kontinuiteta, i kao rezultat toga, imao je za cilj da obezbediti da mu kontinuitet ne bi bio previše težak. Ako se čovek zanese da čini dobra dela i vrata teškoća mu budu lakša, od sada će mu ono što je teško početi da mu se čini lakim a Uzvišeni Allah će to prihvatiti.

„Ostavite sve ostalo i obratite se samo Njemu“[109]

On se posvećuje ispunjavanju naredbe apsolutnog ropstva, što je izraženo u ajetima kao što su:

„Ja sam stvorio džine i ljude samo da mi služe“[110].

[109] Muzej 73/8.

[110] Zarijat 51/56.

Kao da teškoća i njena suprotnost, lahkoća, nisu stvarne već sasvim relativne stvari. U stvari, ovo pitanje je pomenuto u temi dozvole. Sada je naredba upućena i svako je sam sebi sudija pred naredbom. Pošto je milost i uteha prema slugama namenjena preko naredbi i zabrana, dozvole su sa njima sjedinjene u tome što imaju istu nameru. U ovom slučaju, naređenja i zabrane u vezi sa opasnostima postaju stvari koje se generalno nameravaju poštovati; Što se tiče rıfk*, oni su usmereni ka slugi: Ako sluga u ovoj situaciji izabere pravac ljubaznosti i lahkoće, to će biti kao dozvola, (rıfk* - الرفق - To je moralni izraz koji označava nežnost i ljubaznost.

Rečnik to definiše kao „biti nežan i uslužan; Reč rıfk, što znači „pomagati“, bukvalno znači „dobrodušan, harmoničan, prijatan i ljubazan, ponašajući se mehko“. Ako izabere suprotnu stranu, onda zapovest „Ostavi sve i okreni se samo Njemu“[111] itd. On deluje sa potrebnom odlučnošću.

[111] Muzammil 73/8

Poglavlje:

Što se tiče neeksplicitnih naredbi i zabrana, one se sastoje iz nekoliko delova:

1). Izraz odredbe dolazi u obliku novinske rečenice. Primeri: „Post vam je propisan[112]-(Bekare 2/183.) „Majke će dojiti svoju decu pune dve godine[113]-(el-Bekare 2/233)“Allah nikada neće dati priliku nevernicima protiv vernika[114]-(Nisa 4/141) „Njegovo iskupljenje je da nahrani deset siromaha[115] –(el-Maide 5/89). Ovi i slični sadrže značenje naredbe, ali su vesti. Tekstovi koji dolaze u obliku rečenice (inşâî, ne indikativni) su ovog tipa. Odredbe ovog odeljka su jasne i tretiraju se kao izričite naredbe i zabrane.

2). Pohvaljivanje dela ili osobe koja je to delo izvršila; ili okrivljavanje dela ili osobe koja je to delo izvršila; Navedeno je da će lice koje izvrši delo u vezi sa naredbama biti nagrađeno, a u pogledu zabrana lice koje izvrši delo bit će kažnjeno; ili, navodeći da će Allah Teâlâ voleti onoga ko čini delo u vezi sa naredbama, i da će Allah Teâlâ mrzeti i da neće voleti ili neće voleti onoga ko čini delo u pogledu naredbi. Primeri ovog dela su takođe jasni.

Na primer:

وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ

وَنُورُهُمْ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١٩﴾

19. Oni koji u Allaha i poslanike Njegove budu vjerovali imaće u Gospodara svoga stepen pravednika i mučenika i dobiće nagradu kao i oni i svjetlo kao i oni; a oni koji ne budu vjerovali i dokaze Naše budu poricali biće stanovnici u vatri. (Hadîd 57/19), (Korkut)[116],

قَالُواْ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمْ ۚ أَئِن ذُكِّرْتُم ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿١٩﴾

19. "Uzrok vaše nesreće je s vama!" - rekoše oni. "Zar zato što ste opomenuti? Ta vi ste narod koji svaku granicu zla prelazi". (Yâsîn 36/19), (Korkut)[117],

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ

وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٧﴾

17. Nije grijeh slijepom, ni hromom, ni bolesnom!* Onoga koji se pokorava Allahu i Poslaniku Njegovu On će u džennetske bašče, kroz koje teku rijeke uvesti, a onoga ko leđa okrene, patnjom nesnosnom će kazniti. (Feth 48/17), (Korkut). [118]

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾

41. A šta će, tek, biti kada dovedemo svjedoka iz svakoga naroda, a tebe dovedemo kao svjedoka protiv ovih? (en-Nisa 4/41), (Korkut),[119]

ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ

ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾

134. za one koji, i kad su u obilju i kad su u oskudici, udjeljuju, koji srdžbu savlađuju i ljudima praštaju - a Allah voli one koji dobra djela čine: (Âl-i îmran 3/134), (Korkut),[120]

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ
وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَـٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ
حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾

141. On je taj koji stvara vinograde, poduprte i nepoduprte, i palme i usjeve različita okusa, i masline i šipke, slične i različite - jedite plodove njihove kad plod dadu, i podajte na dan žetve i berbe ono na šta drugi pravo imaju, i ne rasipajte, jer On ne voli rasipnike, (el-En'am 6/141), (Korkut),[121]

إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ
لَكُمْ ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ
تَعْمَلُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٧﴾

7. Ako vi budete nezahvalni - pa, Allah od vas ne zavisi, ali On nije zadovoljan, ako su robovi Njegovi nezahvalni, a zadovoljan je vama ako budete zahvalni. A nijedan grješnik neće nositi grijehe drugoga! Poslije ćete se Gospodaru svome vratiti, pa će vas On o onom šta ste radili obavijestiti, jer On dobro zna svačije misli. (ez-Zumer 39/7), (Korkut),[122] itd.

Rekli smo da su i ovi očigledni, jer ovi izrazi nesumnjivo sadrže implicitni zahtev da se ta radnja izvrši u stvarima hvale vrednim, a da se odustane od toga u predmetima koji su osuđivani.

3). Stvari koje su predmet potražnje su stvari čije ostvarenje zavisi od njih: „Da li je obavezno i nešto što se može ispuniti samo po sebi?[123] „Da li zapovedati nečemu znači zabraniti njegovu suprotnost?“[124] Prema el-Ka'bî'nevom stavu [125], "Da li je nešto što je dozvoljeno znači da je naređeno?" i druge slične stvari koje zapravo nisu namenjene ali moraju biti prisutne da bi se preradile ili napustile stvari koje su predmet potražnje takođe čine ovaj deo. Učenjaci se ne slažu oko ovih pitanja da li ih treba uzeti u obzir. Ove teme su obrađene u knjigama usula.

[123]. Na primer, potrebno je oprati dio glave da bi se potpuno opralo lice. Jer tradicionalno je potpuno pranje lica moguće samo pranjem dela glave. E sad, da li je obaveza pranje ovog dela glave, sa obzirom na pravilo pranja lica? Ili neće? Ili, iako je neophodno po običaju, nije li farz po Šerijatu? Ako mukellifin to ne učini, postaje li grešnik samo zato što ne opere lice? Ili bi bio grešnik jer nije oprao svoje lice i nije oprao taj deo sebe? Prema preferiranom stavu po ovom pitanju – kako je rekao Ibn Hadžib – stvari koje moraju biti prisutne za ispunjenje vadžiba nisu obavezne u šerijatu – osim ako postoji šeratski uslov.

Duševni ili obični (uobičajeni) uslovi nisu obavezni (farz), ovisno o mišlenju poglavara. Postoji samo farz pranja lica. Prema jednom stavu se kaže da su svi ovi uslovi farz, a prema drugima da oni nisu svi farz. Ta se neslaganja ne tiču uzroka. Zabeleženo je da postoji konsenzus o nužnosti uzroka.).

[124]. Prema preferiranom gledištu, naredba ne zabranjuje svoju suprotnost, niti je uključuje.).

[125]. Njegovo mišlenje je spomenuto u prvom tomu o temi dopuštenosti. (C).).

Međutim, ako kažemo da ih treba uzeti u obzir, to bi se zasnivalo na sporednoj (sekundarnoj) nameri, a ne na primarnoj. U stvari, oni će biti slabiji po stepenu od eksplicitnih naredbi i zabrana koje su podređene, kao što je:

„Prestanite da kupujete“ [126]

Zato što rang eksplicitne naredbe koju treba uzeti u obzir nikada nije kao rang implicitne.

[126]. Stoga se raspravljalo jesu li to verske naredbe ili zabrane, za razliku od izričitih naredbi i zabrana koje su podređene.).

Kao što je pomenuto u odeljku o makâsıdima (svrhe), verske svrhe su podelene na dva dela:

a). primarne svrhe i

b) podređene svrhe.

Iz te podele proizilazi i ovaj odeljak o naredbama i zabranama koje se ovde pominju. Između ove dve stvari postoje velike pravne suptilnosti.[127] Zato treba da otvorimo poglavlje i objasnimo ga pominjanjem nekog pitanja [128] da bismo to pitanje razjasnili i na kraju došli do kriterijuma po kome na njihovo mesto, uz dozvolu Allaha Teâlâ, možete postaviti druge slične.

[127]. Drugim rečima, mnoge studije šerijatskog fikha izgrađene su na principu razlikovanja primarnih svrha od sekundarnih.).

[128]. Drugim rečima, posebno ćemo spomenuti pitanja koje se odnose na primarne i sekundarne svrhe koje će biti u skladu sa našom temom ovde, odnosno predmet primarnih i sekundarnih naredbi i zabrana, i kao rezultat ćemo imati kriterij za donošenje odluke o drugim sličnim pitanjima koja se tiču primarnih i sekundarnih naloga i zabrana.).

Poglavlje:

Prema učenjacima, "uzurpacija" znači pretnju protiv rivala. „Teaddî“ je izraz specifičan za kršenje interesa, a ne konkurencija. Ako uzurpator namerava da poseduje rakabu* uzurpirane stvari, to mu je zabranjeno te je time on grešan za ono što radi zbog svoje namere.[129] U ovom slučaju, osoba namerava samo rakabu. U tom smislu, zabrana je prvenstveno usmerena na uspostavlanje vlasništva nad rakabom.

(Rakabe - الرقبة - Pojam fikha koji označava samo materijalno postojanje imovine koja je predmet svojine. Reč rakabe, izvedena iz korena rakb, što znači "čekati, čuvati, štititi" u rečniku, znači "vrat". Kao fikhski termin, on se odnosi samo na materijalno postojanje (ajn) imovine koja je predmet vlasništva; Imovina se u ovom smislu naziva „konkurentska imovina, zasebna imovina, gola imovina“.).

Što se tiče sukoba interesa, ovde nije namera da se takmiči, već da se izvuče korist. Zbog ove namere mu je zabranjeno da se okoristi tom stvari. U ovom slučaju, on ima nameru samo za svoje interese. Međutim, obe situacije zahtevaju prisustvo drugog kroz pravilo subordinacije – ne sa prvom (primarnom) namerom već sa drugom (podređenom) namerom.

[129]. I sudac mora sam sebe kazniti onom kaznom kakvu smatra prikladnom.).

[130] Jer ako se rekabe uzurpira, koristi će neizbežno biti zaplenjene i mogućnost vlasnika da se okoristi od njih bit će eliminirana. Da bi postojao sukob interesa, potrebno je zapleniti nekretninu i intervenirati između vlasnika i te imovine. U tom smislu, postoji praktična korelacija između ova dva (postojanje jednog zahteva naspram postojanja drugog). U ovom slučaju, samo nameravana namera može razlikovati uzurpaciju od krađe. Što god jedno od njih primarno znači, drugo će biti podložno tome. Naravno, ovisno o tome imat će različite odredbe.).

Psihički ili obični (uobičajeni) uslovi nisu farz, u zavisnosti od mišlenja starešine. Postoji samo farz umivanja lica. Po jednom se stavu kaže da su svi ovi uslovi farz, a po drugom nisu svi farz. Ova neslaganja se ne tiču uzroka. Primećuje se da postoji konsenzus o neophodnosti uzroka. Prema jasnijem viđenju, nadoknada za beneficije ne bi trebalo da bude potrebna po gubitku rakabe; jer, ovo takođe spada u opšti obim hadisa "el-Harâcu bi'd-damân" (= Cereme za koga je plod za njega.[131] koji daje opšte pravilo.[132] Razlog za to je, kao što je pomenuto, zabrana upotrebe uzurpirane stvari nije svrha sama po sebi; Naprotiv, podleže zabrani uzurpacije. Na ovaj način je slična situacija sa kupovinom u petak.

[131]. Ebû Dâvûd, Sihr, 71; Tirmizi, Sihr, 53; Nesâî, Čarolija, 15; Ibn Mâce, Ticârât, 43; Ahmed, 6/49.).

[132]. Drugim rečima, uzurpirana stvar je od trenutka uzurpacije postala pod farzom naknade uzurpatora; Stoga, u zamenu za ovu odgovornost, njezini plodovi trebaju pripadati njemu od sada i nadalje.).

Iako je kupovina u ovom trenutku jasno zabranjena – pošto svrha zabrane nije zabrana same kupovine – ona je važeća prema nekim učenjacima, ali ako je zabranjena implicitnom zabranom, prvo mora da važi.[133] Ova opklada je "Da li je nešto farz samo sa čime se farz zadatak može izvršiti?" Isto važi i za pitanje. Ako kažemo da nije potrebno, onda neće biti problema. Ako kažemo da nije farz, onda neće biti farz samo po sebi. Na isti način, situacija je ista sa pitanjima "Da li je zapovedati nečim što je zabranilo suprotno?" i "Da li je zapovedati nečim što je zapovedalo jednom od njenih suprotnosti?" Ako tako kažemo, onda to neće biti svrha sama po sebi, i u ovom slučaju neće postojati definitivna odredba za naredbu i zabranu; Ono može biti izvesno samo ako je namenjeno primarnom namerom; Međutim, to nije slučaj. Ako je uzastopna (a ne uzurpacija), onda će odgovornost za kompenzaciju biti u obliku uzastopne naknade[134], a ne uzurpacije; jer je u ovom slučaju predmet konkurencije. Kada je to slučaj, zabrana oduzimanja konkurencije podleže zabrani oduzimanja interesa. Dakle, on će nadoknaditi apsolutno u najvišoj vrednosti[135] i bit će dužan da nadoknadi sve što je manje ili više. U slučaju eaddîa, naknada za rakabu je moguća samo u slučaju uništenja imovine[136].

[133]. Drugim rečima, iako kupovina petkom nije bila izričito zabranjena, bilo bi potpuno isto da je bila izražena samo kroz pokornost uz naredbu:

"Požurite na spominjanje Allaha Teâlâ".

U tom slučaju zabrana se neće odnositi na zabranu korištenja pogodnosti podložnu zabrani oduzimanja natjecanja – kao što je slučaj sa zabranom kupovine petkom. Stoga vrednost beneficija neće biti uzeta u obzir i one neće biti nadoknađene. Jer, zabrana po ovom pitanju nije primarna nego podređena. Kao što smo videli u zabrani kupovine petkom, budući da podređene zabrane nemaju pravo na odluku, čak i ako su jasne, ovde neće imati nikakvog učinka.).

[134]. Rekli su da postoje sledeće razlike između naknade za uzurpaciju i naknade za krivotvorenje:

1. Ako Rakabe propadnu zbog nebeske katastrofe, postoji naknada u uzurpaciji; U teaddi toga nema.

2. Dok se kod iznude promena cene ne uzimaju u obzir, kod zamene se uzimaju u obzir te se kompenzacija vrši u maksimalnoj vrednosti. Pravilo za krađu je isto kao i za uzurpaciju.

3. Usled neznatnog kvarenja što ga je uzurpator prouzročio u uzurpiranoj stvari, vlasniku ako želi, pripada samo vrednost uzurpirane stvari; U slučaju zamene, također pokriva razliku između nedostatka i same robe sa nedostatkom.

4. U slučaju uzurpacije, ako oduzeta imovina sama po sebi postane manjkava, vlasnik ima izbor ili prihvatiti je takvu kakva jest, sa nedostatkom stanja, ili primiti njezinu vrednost na dan uzurpacije, a ako odluči da uzme natrag nekretninu, ne može podneti nikakva potraživanja za nastali nedostatak.

Korišćenje iznajmljene životinje od strane najmoprimca preko propisane udaljenosti, vremena ili količine tereta bez suglasnosti i dopuštenja vlasnika nedvojbeno je jedan od oblika zlostavljanja. Budući da je glavna svrha u njima sticanje koristi; Rakabe je u podređenom položaju.).

[135]. Jer, jedna od koristi robe je njena vrednost. Stoga je njegova najveća vrednost uključena u njegove interese. Stoga će mu on sigurno nadoknaditi štetu; Nema razlike je li cena prvo najviša pa pojeftini ili prvo pojeftini pa raste. Isto tako, nema razlike je li osoba koja preti pridonela povećanju vrednosti ili ne; sa druge strane, osoba koja preti mora nadoknaditi bilo koji proizvod koji je proizvela, više ili manje.).

[136]. To jest, u slučaju smrti kao rezultat krivnje osobe koja se obavezuje. Jer ako osoba umre svojom krivnjom, nema razlike između uzurpacije i krađe.).

Da su isti, onda ni imam Malik ni drugi ne bi pravili razliku između njih. Imam Malik je o uzurpatoru i lopovu (sariku) rekao sledeće: „Ako ukradeno ili ukradenu stvar zadrže sa tržišta i koristi, a zatim je vrate kako je bila, vlasnik nema pravo na odštetu.[137] „Ako ga je uzeo (musteîr) ili iznajmio (mutekârî) (i dao ponudu[138], onda će nadoknaditi njegovu vrednost.“ Ovaj zaključak je zasnovan na mišlenju koje je poznato u mezhebu imama Malika i njegovih sledbenika. U suprotnom, autoritet mišlenja će biti drugačiji. Osnova na kojoj je ovde izgrađena je fiksirana.[139] Ljudi koji ne vide nikakvu razliku između ova dva odeljka[140] zasnivaju svoje stavove na sledećim pristupima:

1). Sledeće pravilo koje pominju sledbenici mezheba: "Da li je nastavak kao ibtidâ (početak)?" Ako kažemo da nastavak nije polazište, to važi i za uzurpaciju, prema čuvenom gledištu. U ovom slučaju, nadoknada će biti potrebna na dan uzurpacije. Interesi su podložni promenama.

Ako kažemo da je nastavak kao početak, u ovom slučaju, uzurpator će biti kao da svakog trenutka ponovo počinje uzurpaciju, a u ovom slučaju će u svakom trenutku biti pod odgovornošću nove naknade, a u ovom slučaju morat će da nadoknadi stvar koju je uzurpirao najvišom vrednošću.[141] U stvari, Ibn Vehb, Ešheb i Abdulmalik su ovog mišlenja. İbn Ṣa'bân je ovo objasnio na sledeći način: „Pošto mu to svakog trenutka treba vratiti, a za svaki trenutak kada ga ne vrati, on odmah ponovo postaje uzurpator te imovine.

2).Postoji još jedno pravilo: „Samo Tvorac Teâlâ može istinski da poseduje stvari; za sluge su u pitanju samo njihovi interesi“. Kada je to slučaj, da li se namera prema rivalu pretvara u cilj sticanja njegovih interesa ili ne? Ako kažemo da se transformiše – Jer stvari rikaba nemaju mesec dana. Zbog svoje prirode, oni sami po sebi nemaju nikakvog interesa te ih ljudi žele - poželjni su jer sadrže verovane prednosti - Onda bi to bio stav onih koji ne prave razliku između uzurpacije i teaddîa* da bi nadoknadili korist. Ako kažemo da nije tako, onda je biće neophodno napraviti razliku između ta dva dela.

(Teaddî – Reč teaddî, koja ima važno mesto u klasičnoj hanefijskoj pravnoj terminologiji, danas se generalno svata i prenosi kao nezakonitost.).

3).Kada uzurpator želi da poseduje imovinu stvari koju je uzurpirao svojim činom uzurpacije, da li se može smatrati vlasnikom te stvari u zamenu za obavezu da mu nadoknadi štetu kao rezultat ove namere? Drugim rečima, "Da li sumnja u vlasništvo nastaje kao rezultat uzurpacije?" Ako na ovo pitanje odgovorimo potvrdno – baš kao i u slučaju da muslimanska imovina padne u ruke nevernika – tada to pitanje potpada pod hadis Hz.Poslanika (s.a.v.s.) (= Cereme* kime semere onald [142] - Kome je Cerem dao plod?).

(Cereme* - Plaćanje štete prouzrokovane od strane nekog drugog ili kao posledica nesreće.).

U ovom slučaju, proizvod tog dobra, njegova rastuća ili opadajuća vrednost, ili bilo koja promena koja se desi pripašće uzurpatoru i on će biti odgovoran za nadoknadu. Baš kao u primerima iznude i rasipničke kupovine. Ako na ovo pitanje odgovorimo ne i kažemo da ne postoji sumnja u vlasništvo i da uzurpirana imovina i nakon uzurpacije ostaje vlasništvo svog prvobitnog vlasnika, onda će svaki proizvod i korist od te imovine pripasti vlasniku a uzurpator će morati da ih nadoknadi. Jer, on ih uzurpira kao što uzurpira i nekretnine. Što se tiče nedostatka koji je nastao, ako je nastao kao posledica krivice i povrede, uzurpator će morati i to da snosi; jer iscrpljivanje uzurpirane imovine; To znači izbaciti neke od njegovih konkurenata.

Dakle, on će nadoknaditi na isti način kao i onaj koji traži beneficije. Jer, postojanje rakabe se nastavlja kao što jeste, zbog svojih interesa. Moguće je da bi to mogla biti osnova na kojoj se može zasnivati tekući spor.

4). Može se reći sledeće: Ako bi uzurpirana stvar bila vraćena vlasniku tačno onakva kakva je bila, da li bi to dobro bilo prihvaćeno kao zamenjeno dobro? Jer, izgled je u oba slučaja isti, i ako uzurpator vrati ono što je uzurpirao, njegova namera nema efekta; Jer, prema pravilu kojega je postavio imam Malik, zasluge se pripisuju akcijama, a ne ciljevima, a sredstva se ukidaju. Ili se to ne računa kao takvo? Ako pogledamo ovde znak izjave imama Malika, postoji trag kaste. Prema očiglednom značenju Ibnu'l-Kasimove izjave [162]-(Buharı, Magija, 90, Müsâkât, 17; Muvatta, Čarolija, 9.), ne postoji delo namere. Zato imam Malik o uzurpatoru i kradljivcu kaže:„Ako zatvore stvar uzetu sa pijace pa je vrate kako jeste, vlasnik nema pravo na obeštećenje“.Ako ste kupili (musteîr) ili iznajmili (mutekârî) (i ako je dao obećanje) onda će nadoknaditi vrednost imovine. İbnu'l-Kâsım je rekao: "Da Malik ovo nije rekao, opteretio bih lopova odgovornošću koju je doneo zakupcu". Ovi pristupi mogu biti objašnjenje neslaganja koje postoji u sektama imama Malika i drugih, i kao takvi, „Naredbe i zabrane koje dolaze sa prvobitnom namerom su konačne; to nije slučaj sa naredbama i zabranama koje dolaze sa prirodnom (sporednom) namerom", mogu ostati netaknute u svom prvobitnom stanju. Kada se ovi pristupi uzmu zajedno sa ovim pomenutim pravilom, svatit će se pravac sukoba.

Možda neke stvari koje su u vezi sa istihsanom možda su nastali iz ovoga[143], ni ovi ne krše glavno pravilo, Allah'u a'lem! Znajte da kada se pitanje namaza izvršeno na uzurpiranom mestu dotakne na osnovu toga, biće otkrivena istina mišlenja većine ulame, koji veruju da namaz nije nevaljan, kao i objašnjenje pristupa imama Ahmada ibn Hanbala, Esbaga i drugih, koji drže stav da namaz nije nevaljan.[144] Ovo pitanje nas podseća na još jedno pitanje koje vodi do ove tačke[145], a to je: [146]

[137] Dakle, ni njegova najviša cena ni njegove koristi.

[138] Drugim rečima, ako pokuša da izvuče više od uslova koje je postavio prilikom kupovine ili iznajmljivanja lizinga, tada postaje višestruk i nadoknađuje svoju vrednost.

[139] Ovaj princip je da naredbe i zabrane u podređenoj državi nisu konačne. Utvrđen je princip koji je siguran sa prvobitnom namerom. Onaj ko se protivi poznatom gledištu ne zasniva svoje mišljenje na osnovu nespojivo sa ovim principom; Naprotiv, zasniva se na drugim pristupima (pravilima) koji neće štetiti ovom principu, a autor ih je naveo četiri. Da ova pravila nisu uspostavljena i da je poredak podređenih siguran, ove nesuglasice ne bi imale osnova.

[140] Kao Šafije.

[141] Drugim rečima, u ovom slučaju, promena cene će biti uzeta u obzir i lice će biti odgovorno za nadoknadu ove vrednosti pošto ju je eliminisalo.

[142] Abu Davud, Sihr, 71; Tirmizi, Sihr, 53; Nesai, Magija, 15; Ibn Mace, Ticarat, 43; Ahmed, 6/49.

[143] Autor vodi računa da obezbedi osnovu koju je ovde postavio, i želi reći da princip neće biti oštećen ako mu neka sporedna pitanja budu u suprotnosti. Jer on kaže da je ova opozicija mogla nastati usled praćenja drugog verskog dokaza – a to je istihsan.

[144] Zato što obavljanje molitve na uzurpiranom mestu znači zgrabiti neke od blagodeti tog mesta. Dakle, relevantna zabrana podleže zabrani uzimanja zemaljskih rekata. U ovom slučaju, sve navedene reči – zajedno sa četiri pristupa koji su u osnovi polemike o valjanosti i nevaljanosti – odnose se i na ovu temu.

[145]. Drugim rečima, ova dva pitanja dolaze do iste tačke u smislu činjenice da poštovani nije subjekat već onaj kome se potčinjava, i to je jedina dodirna tačka između dva pitanja. Osim toga, oba izdanja se međusobno razlikuju po sadržaju. Drugačija je i reputacija medija. U sledećem broju prirodno pravo se ukida i potpuno diskredituje; jer je njegovo uzimanje u obzir nespojivo sa uzimanjem teksta u razmatranje. U navedenom pitanju samo njegova presuda nije konačna i može se uzeti u obzir ako postoje okolnosti koje to potvrđuju, a činjenica da je uzeta u obzir ne umanjuje razmatranje teksta. Dok u novom broju nije bilo naredbe ili zabrane u vezi sa temom, u prethodnom broju je bilo naredbe ili zabrane u vezi sa temom, ali to nije bilo na određeni način.

[146] Satıbi, el-Muvafakat, Iz Iaiıncılık: 3/138-157.).

Osmo izdanje:

Ako bi se zapovest i zabrana odnosile na dve stvari koje su u suprotnosti jedna sa drugom (postojanje jedne od njih je neophodno za drugu), i ako bi se posmatrale odvojeno, jedna od njih je naređena[147] i drugi je taj da je zabranjen bio, a jedan od njih je podložan bio drugom u postojanju i nepostojanju, to će u ovom slučaju[148] biti uzet u obzir aspekt subjekta. Ona koja je usmerena ka prirodnom aspektu biće ukinuta i diskreditovana.

[147] Mubah je takođe uključen u ovaj odeljak.

[148] Pa ako se ovo dvoje spoji.

Dokaz:

1)-Pitanja pokrenuta u prethodnom broju.[149] Iako tamo navedene naredbe i zabrane nisu jasne, a one koje se ovde pominju su jasne, nema razlike između njih kada se utvrđuje odredba o nacionalnosti. Zato kažemo da oni koji kažu da je kupovina izvršena u petak lažna, nisu svoje mišlenje zasnovali na principu da je nahi (zabranjujući, ometajući) predmet,[150] već su presudu Butlana* zaključili samo iz principa da je to maksimum, (Butlana* - Ako su elementi pravnog posla potpuni, ali nedostaju uslovi važenja, odnos uspostavljen tom transakcijom je ili mrtav ili onemogućen. Mrtvorođenost pravnog odnosa znači apsolutnu ništavost pravnog posla. Ovo se takođe naziva butlan (nullite).).

[149] Drugim rečima, razlika između primarne i sekundarne namere i pitanje razmatranja prve nad drugom. Objašnjenje za to je dato na osnovu uzurpacije i krađe. Iako pomenuta zapovest ili zabrana nije jasna, nema razlike između njih ako se uspostavi subordinacija. U stvari, ovaj dokaz je uvodne prirode i ne može sam po sebi biti dokaz u procesnoj stvari. Štaviše, o ovom pitanju postoji i kontroverza. Ostali dokazi su validni.

[150] Drugim rečima, iako je zabrana jasna, on nije pohvalio njenu jasnoću u određivanju odluke i nije doneo odluku o nevaljanosti molitve u vezi sa tim. Naprotiv, njegov stav je zasnovan na principu da je odustajanje od kupovine isto što i žuriti na molitvu, sa prvobitnom namerom.).

2). Ako se zapovest i zabrana zasnivaju na dve stvari koje su u sprezi jedna sa drugom, jedna od sledećih mogućnosti će svakako postojati:

a). Oboje će zajedno naići na njih. (Tako da će svaki od ova dva zahteva naći svoje mesto na svom mestu i jedan će biti naložen, a drugi zabranjen.).

b). Ili oboje neće doći.

c). Ili će jedan od njih doći, a drugi neće doći.

Prva mogućnost nije validna; Zato što smo izneli pitanje o dve stvari koje su u suprotnosti jedna sa drugom. Dakle, pošto će zapovesti i zabrane postojati zajedno, neće biti moguće da osoba ispuni ono što želi pridržavajući se i jednog i drugog. Ako posluša naredbu i drži se akcionog aspekta, naići će na zabranu koja zabranjuje istu stvar. Ako se pridržava zabrane i odustane od nje, bit će suočen sa naredbom u kojoj se to od njega traži. U ovom slučaju bit će neophodno da mukellifin iznese naredbe i zabrane (o istom predmetu i u isto vreme) bilo da postupa ili odustaje od toga.

Ovo je obaveza iznad snage (teklîfu mâ lâ yutak - U islamskoj misli, posebno u literaturi o fikhu i kelamu, to se odnosi na nuđenje stvari koje se ne mogu priuštiti ljudima.) i takva obaveza ne nastaje.[151] Dakle, sve što bi dovelo do takvog zaključka ne može biti validno.

[151]. Drugim rečima, naš predmet nije samo racionalno i hipotetsko pitanje; Naprotiv, istina je kao u tim primerima.).

Druga mogućnost je ista. Jer, očigledno je da su oba zahteva usmerena i da nije moguće da nestanu zajedno.

Ostaje samo treća mogućnost. To je kada se jedan od njih orijentiše, a drugi ne. Pretpostavili smo da je jedan od njih bio subjekt (što je primarna svrha), a drugi podređen (što je sekundarna svrha). U tom slučaju će se utvrditi da će se kao osnova uzeti naredba ili zabrana koja se odnosi na subjekt, a ne na predmet. Suprotno ne može biti istina; jer je u suprotnosti sa racionalnim principima.

3). Stabilizacija šerijata.

Na primer, sklapanje ugovora o korenima i stablima sa njihovim beneficijama[152] i njihovim proizvodima, te sklapanje ugovora o rakabi sa njihovim beneficijama i prihodima.Svaki od njih je namenjen za sebe. Čovek može da poseduje rivale, a iz tog vlasništva nad rivalima proističu njihovi interesi. Isto tako, lice može lično da ima ove interese, a u ovom slučaju, da bi koristio te interese, interesi koji su predmet interesa moraju mu biti stavljeni na raspolaganje, a za svaki od njih se može napraviti namera, tj.,i za konkurente i za interese, nezavisno. Na takvim mestima postoje načini da se bez polemike odredi pravac subordinacije. Dozvoljeno je bez ikakvog spora sklapati ugovor o kupovini kuća, plugova, bašta, robova, životinja, odeće i sličnih stvari. Reč je o ugovorima koji se sklapaju na osnovu rakabe, a ne na osnovu interesa koji su mu predmet. Jer, beneficije su retke i često ne postoje u vreme sklapanja ugovora. Ako se ne pronađe, bit će nemoguće sklopiti ugovor o tome. Jer su nepoznati na svaki način i iz svakog ugla; Ne mogu se znati ni njihove količine, ni kvaliteta, ni trajanje, ni druge stvari. Ne zna se ni da li će se naći u zemlji ili ne. U ovom slučaju, ako se posmatraju odvojeno, ne bi bilo valjano sklapati ugovor samo o njima. [152]. Ovi interesi ne moraju postojati u trenutku sklapanja ugovora, a čak i zbog prirodnih karakteristika interesa, često ne postoje u trenutku sklapanja ugovora. Ovo je, kada se samo po sebi uzme u obzir, značajka koja koči ugovor. Međutim, budući da podleže izvornoj svrsi, prihvaćeno je da je dopušteno sklopiti ugovor sa osobom, a aspekt zabrane se ne uzima u obzir. Ovde spomenuti aspekt zabrane je neizvesnost i garar (to jest, mogućnost postojanja ili nepostojanja) ovih dobrobiti.).Zato što je zabranjena prodaja nepoznatih stvari i prodaja garara*, (Garar - الغرر - Izraz fikha koji se odnosi na to da je ugovor toliko neproziran (mraćan) da vodi do nepravedne dobiti.). Štaviše, dozvoljeno je sklapanje ugovora o polnom(im) organu(ima)[153] u korist; Ali ako je ugovor sklopljen isključivo u njihovu korist, ako je u formi polnog odnosa, biće apsolutno ništavan.[154] Ugovori zasnovani na interesima koji se ne odnose na seksualni odnos takođe će biti nemogući osim ako ne postoji mera koja ih izvlači iz opskurnosti (prikrivenosti): kao što su ugovori koji se sklapaju isključivo u korist rivala, kao što su usluga, umetnost i slično. Inače, situacija je ista.[155] Na primer, interesi slobodnih ljudi. Ako postoji mera za otklanjanje neizvesnosti, jednoglasno je dozvoljeno sklopiti ugovor o njegovim/njenim interesima putem iđare* uopšte. Ponovo, nije dozvoljeno sklapanje ugovora sa njegovim/njenim rivalom savezom[156], međutim, ugovor sklopljen u njegovom/njenom interesu rezultiraće ugovorom i sa njegovim/njenim rivalom.

Jer, slobodno lice je i pod ograničenjem zbog konkurencije tokom trajanja ugovora da bi pružilo uslugu koju je po ugovoru dužno da izvrši. Ovo je rezultat činjenice da je rakabe takođe predmet ugovora; Međutim, to što je predmet ugovora ima drugu svrhu, a ne prvu. Ovo značenje je toliko jasno da mu nije potreban nikakav dokaz.

[153]. Zapravo, apsolutni ugovor sklopljen na robu je za njegovu korist; Kao i s ostalom imovinom vlasnika, on nema moć raspolaganja nad samim sobom.).

[154]. Ugovor sklopljen o osobi i suparništvu roba dopušta gospodaru spolni odnos sa njim i druge interese roba. Međutim, to podleže ovoj osobi. Kad bi se ugovor sklopio isključivo na temelju tih interesa, kao što je spolni odnos, to bi bilo apsolutno nemoguće.).

[155]. Drugim rečima, valjano je sklopiti ugovor utemeljen na suparništvu roba, a taj ugovor također uključuje dobrobiti roba, što uključuje i spolnu korist. Ali ako bi se ugovor sklopio samo na temelju tih interesa, to ne bi bilo dopušteno. Ugovor se također može sklopiti u korist slobodne osobe, a taj ugovor također zahteva predaju njegovog suparnika osobi koja kupuje uslugu. Međutim, nikakav ugovor se ne može sklopiti na pojedinačnu osobu slobodne osobe. U prvom primeru seksualno iskorištavanje podleže konkurenciji u drugom primeru. Stoga se predmetni dokazi o zabrani ne uzimaju kao temelj ako su sami predmet ugovora.).

[156]. Jer ugovor o rakabeu znači vlasništvo nad istim. Ako je slobodan, neće biti podložan imetku.).

Uopšteno govoreći, ovo nam daje ideju da se nikakva naredba ili zabrana neće primeniti na podanike koji su sa svojim sledbenicima – u smislu da su podložni. Naredbe i zabrane mogu se odnositi na njih samo ako prema njima postoji namera od početka. U tom slučaju oni više neće biti predmet nego će postati subjekti,

(iđare* - U islamskom pravu, koncept "džara" je bio naziv posebnog ugovora u klasičnoj literaturi o fikhu koji se odnosi na vrste ugovora koji uključuju ustupanje i raspodelu beneficija i rada u zamenu za naknadu i na period od vreme. Uslovi važećeg ugovora o idžari su sledeći:

Cena ugovora mora biti poznata u meri koja ne izaziva sporove.

Sa druge strane, mora se odrediti trajanje ugovora.).

Prigovor: Ovo izgleda teško na neki način:

1). Učenjaci, učenjaci rekaba, pa čak i uopštenije, izjavili su da niko osim Allaha Teâlâ ne može imati vlasništvo nad stvarima. Svrha sticanja svojine po šerijatu je da ima koristi od stvari.[157] Jer, ono što dolazi od stvari u korist ljudi su samo njihovi interesi, a ne njihova ličnost. Na primer, zemlja, kuća, odeća ili novac nemaju ni koristi ni štete za ljudska bića – pošto su oni entiteti. Svrha koja se od njih traži može se postići samo, na primer, obrađivanjem zemlje, životom u kući, nošenjem odeće i korišćenjem novca da se kupi nešto što će njime koristiti.[158] To je, kako su naveli, vrlo jasno pitanje. Ako je to slučaj, ne bi li ugovor bio sklopljen na osnovu koristi iznad svega? Jer, rakabe ne dolaze u vlasništvo. Dakle, ni subjekt ni objekat ne ostaju u centru. Budući da se postojanje podređenog ili subjektivnog ne može zamisliti u gore navedenim primerima i drugim sličnim pitanjima, onda će (princip na kome se pitanje zasniva) biti potpuno uništen i svi primeri koji su navedeni za predstavljanje pitanja prestat će da budu primeri principa koji se pokušava dokazati. Zatim, pre svega, potrebno je dokazati postojanje tako nečega u šerijatu, a zatim, kao drugo, pokušati to dokazati.[159]

[157] Iako su dobrobiti zaista u Allah-ovom Teâlâ vlasništvu, samo Uzvišeni Allah ima za cilj da ih dodeli slugama na način koji njima odgovara.).

[158] Isto vredi i za stvari za jelo i piće. A svrha pijenja je da im pomogne, kao što je dobivanje hrane i krvi. Oni se ne mogu jesti ili piti sami za sebe. No, autor je radije dao primere koji bi jasno ukazali da namera nije bila za osobu, već za njezinu korist; Izbegavao je navoditi primere stvari koje se ne mogu razumeti na prvi pogled, poput jela i pića.

Naravno, njegova glavna svrha ovde je ojačati problem. Zato je birao primere koji će najbrže postići njegov cilj. Neka mu se Allah Teâlâ smiluje, naš autor je izuzetno vešt u borbi.).

[159] Drugim rečima, sva pitanja koja je spomenuo kako bi dokazao ovo načelo temelje se na načelu da osobe mogu biti subjekti vlasništva i da su subjekti toga u svojim interesima. Kada nestane vlasništvo nad osobama, ostat će samo interesno vlasništvo. Zatim, prvo morate otkriti postojanje dviju stvari koje su u sprezi jedna sa drugom u svetu postojanja, od kojih je jedna nadređena, a druga podređena; Nakon toga trebate pokušati doneti dokaze koji će dokazati valjanost presude koju tvrdite. Ono što radite nije ništa drugo nego prouzrokovanje pretpostavki na temelju pretpostavki, daleko od istine. Tako nešto nema nikakve veze sa naukom, jer se spominje i u Uvodima u prvom svesku.).

2). Recimo da su predmet ugovora lica[160], a u ovom slučaju će primarni cilj ipak biti interesi. Jer, kao što je upravo rečeno, bića nemaju ni koristi ni štete u smislu da budu entiteti. Dakle, prva svrha će biti za njihove interese. Kada se koristi nisu mogle postići same, a postojala je potreba da se steknu ljudi da bi se do njih došlo, mudri ljudi su počeli žuriti da ih steknu. Dakle, lica koja su predmet umišljaja su; Biće interesovanja za situaciju. U ovom slučaju – kao uslov pravila koje ste spomenuli da će se kao osnova uzeti ono što se postigne sa prvom namerom – lica zajedno sa interesima moraju biti ništavna. Ovaj rezultat je nevažeći. Jer, sopstvo slobodnog čoveka ne podleže njegovim interesima konsenzusom. Zapravo, ni najamnina ni izvršenje ni u kojem predmetu ne određuju interes koji je predmet ugovora prirodi te stvari.

[160]. Drugim rečima, meta treba da budu ljudi bez sticanja imovine. Ovde se na prvom mestu odriče onoga što je odbacio u prvom prigovoru. Međutim, ne pominje se da li su žrtve bile protiv ljudi ili ne. Ono što se tamo kaže jeste da se pojedinci ne mogu direktno prisvojiti. Ovo je izraženo ovde: Namera da se stekne vlasništvo za nas je prihvaćena! Čak i ako to uradimo, to neće biti sa prvobitnom namerom; jer će to biti samo da ostvare svoje interese.).

Na primer, iznajmljivanje kuće samo prenosi njegov interes i ovaj interes ga ne određuje suparničkom vlasništvu nad kućom. Isto tako, ista je situacija i sa zakupljenim zemljištem, životinjama ili bilo kojom drugom robom. Dakle, ako se princip koji ste spomenuli zasniva na ovim pitanjima, bit će potpuno uništen[161]

[161] Zato što je njegova ideja da će pojedinci biti predmet interesovanja u svakoj stvari. Ovo dovodi do pogrešnog zaključka. Ovu tačku prigovora moguće je sažeti kao kontradikciju sažetka. Sledeći prigovor nastoji da se utvrdi da su lice i interes odvojeni jedno od drugog i da između njih ne postoji odnos subordinacije.).

3). Vidimo da je sam Šari dao suprotnu izjavu. Jer je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „Ko proda nakalemljenu palmu, njen plod pripada prodavcu, osim ako mušterija to ne odredi. „Ko proda roba, a rob ima imovinu, njegova imovina pripada njegovom gospodaru; „Osim ako kupac ne navede uslov[162] da ti interesi pripadaju kupcu zbog samog ugovora, kao i interesi druge robe , u oba hadisa, datumi i roba koji su predmet toga su napravljeni da pripadaju prodavcu. Ovo je moguće samo ako se plod razlikuje od originala u smislu rasuđivanja.

[162]. Buharı, Magija, 90, Musâkât, 17; Muvatta, Čarolija, 9.).

4). Prednosti su neosporni ciljevi za ljude razuma i običaja. Ako se pretpostavi da je to zapravo svrha, onda se otkriva da su obe svrha. Zato cena raste prema višestrukosti interesa; Od cene se odbija u zavisnosti od oskudice interesovanja. Pošto je ovo ustanovljeno, kako se može reći da su kamate ukinute? Međutim, postoji i deo cene zauzvrat i to se uzima u obzir prilikom sklapanja ugovora; To je svrha. Ova situacija zahteva istovremeno prisustvo i odsustvo namere da se koristi, što je nemoguće. Objašnjenje tipa "Namera prema tome je prirodna; odsustvo namere je legalno. Dakle, oni su razdvojeni i ne može biti govora o sukobu". Jer činjenica da Šeri nije imao nikakvu nameru protiv njega, temelji se na toj činjenici da takva namera ne postoji po običaju i tradiciji. Budući da je jedno od općih načela koje se poštuje u zakonodavstvu da su odredbe izrađene u skladu sa običajima. [164]

[164]. Deo Makasida je spomenut u Četvrtom Nevu, petnaesto izdanje.).

Isto tako, jedan od ovih principa je uzimanje u obzir interesa i namera mukellifina u vezi sa njima.[165] Mislim na odredbe koje su van obaveza koje su čisto ibadet. Pošto su interesi prvobitnih ljudi [166] njihovi interesi, i pošto su interesi običaja i tradicije prihvaćeni od inteligentnih ljudi, vladavina šerijata treba da bude u tom pravcu.[167] Međutim, kažete da će šeriatski interesi biti ukinuti kada se uzmu zajedno sa glavnicom. Po vašem pravilu mora se ukinuti i u običajima zdravih ljudi; Međutim, razumni ljudi znaju da su svrsis'hodni. Dakle, postoji neizbežna kontradikcija.

[165]. Uzimanje u obzir interesa zahtevalo bi uzimanje u obzir običaje.).

[166]. Drugim rečima, ovo su svrhe koje su uobičajene za inteligentne ljude.).

[167]. Zato što Šerijeva namera mora biti u skladu sa svrhama i običajima razumnih ljudi. Stoga, kao zahtev ovoga, oni moraju biti maksûd prema šerijatu, a ne smiju biti maksûd prema pravilu. Ovo je kontradikcija.).

Odgovor: Hajde da se prvo pozabavimo prvom tačkom prigovora: Pravilo uleme[168] izneseno tokom prigovora je tačno i nije ovde u suprotnosti sa našom svrhom. Na isti način, glagoli zaista ne pripadaju slugi [169] Međutim, oni ih poseduju na sličan način kao i vlasništvo koje se nalazi u atributima i licima. U ovom slučaju, kao što se radnje mogu pripisati ljudima, njima se mogu pripisati i atributi i ličnosti, a među njima nema razlike. Međutim, iako su neke od radnji u našem delokrugu, u našem delokrugu nema ništa što se tiče atributa i osoba. Dela koja nam se pripisuju nisu ništa drugo do uzroci pripremljeni za uzroke, koji nisu ništa više od koristi, štete ili sredstva koja do njih vode, a mi smo smatrani odgovornim za te uzroke putem naredbi ili zabrana u vezi sa uzrocima.[170] Ali što se tiče samih uzroka – u smislu da su uzroci – oni su Božja tvorevina. U stvari, ovo pitanje je objašnjeno u odeljku Odredbe. Kao što nam je dozvoljeno odnositi korist i štetu, iako to nije u našoj moći, takođe će biti dozvoljeno da se te osobe odnose prema nama na odgovarajući način.

Dozvoljeno je preduzimanje radnji na određene vrste u cilju njihovog uništenja ili modifikacije:Na primer, klanje i ubijanje životinja za hranu, konzumiranje hrane, pića i odeće jelom, pićem i oblačenjem itd. Isto tako, dato nam je ovlašćenje da uništimo neke stvari koje se ne mogu koristiti a da nisu neophodan ili komplementaran element neophodne koristi, bilo da nam nanose štetu ili ne.[171] Na primer, sečenje drveta koje blokira sunce itd., kao nad samim stvarima, uništavajući ih, menjajući ih itd. Dozvoljenost raspolaganja sredstvima je dokaz da postoji vlasništvo nad njima.

[168] Drugim rečima, pravilo da „bića mogu biti vlasništvo samo Allaha, jer je On njihov tvorac i održavatelj njihovog postojanja, ali ne mogu biti vlasništvo ljudi“.

[169] To jest, prema sekti Ash'ari. Jer sluga nije tvorac nijednog dela koje mu se pripisuje.

[170] Na primer, voda za piće je uzrok prevare, što znači korist, a sejanje zemlje je uzrok ploda. Završetak zapravo nije korist sam po sebi, već put koji vodi do neposrednih ili daljih koristi. Dela koja nam se slabo pripisuju zbog Kesbe nisu interesi, već putevi koji do njih vode, bliski ili daleki. Onda se sve svodi na ovo: nema razlike između interesa i ličnosti u tome što oni nisu u našoj moći. Naše vlasništvo nad njima nije ni stvarno ni apsolutno.

Vi prihvatate proporcionalnost koristi za nas. Onda morate da prihvatite odnos između nas i onih koji su u istoj situaciji kao i oni i među njima nema razlike – na način koji nama odgovara u oba slučaja.

[171] Ovu odredbu je doneo iz sledećeg razloga: Da je to bila nužda ili dopuna nuždi, tada bi čin ubistva postao neophodan i ne bi bio dozvoljen, iu tom slučaju odluka o ubistvu ne bi bila uslovna da je u posedu krivca i ne bi bio dokaz njegove tvrdnje Kada je potrebno sanirati proboj u zidu za koji se strahuje da će naneti štetu stanovništvu, potrebno je srušiti tuđi zid i sanirati taj proboj. njeni ostaci.). U ovom slučaju neće biti nikakve razlike između nas i onih koji kažu: „ samo Allah Teâlâ poseduje bića“, osim neslaganja u terminologiji.

U pravom smislu, postoji harmonija. Pošto je vlasništvo nad osobama fiksno i interesi proizilaze iz njih, ispravno je da im interesi budu podložni i značenje pravila se može zamisliti (u stvarnosti) (dakle, bilo bi prikladno pokušati da se izvedu dokazi da otkrije njegovu valjanost).

Odgovor na drugi prigovor:

Odgovor na drugi prigovor: Iako se ovaj prigovor uopšteno može prihvatiti, nije prihvatljiv kada su u pitanju detalji. Već kažemo isto o svrsi interesa. Međutim, interesi nisu obostrani, i ne postoji ništa drugo na osnovu čega bismo mogli da ih utvrdimo, osim lica iz kojih proizilaze. Naime, iako se stvari konačno mogu nabrojati, njihovi interesi su previše brojni i raznoliki da bi se mogli ubrojati u broj. Jer, na primer, ljudsko biće je, zbog svog prvobitnog stvaranja, opremljeno za sve vrste namena koje su ljudima potrebne, kao što su služba, profesija, umetnost, nauka i služenje. Svaka od ovih pet stvari je rod i sadrži skoro bezbroj tipova.Ispod svake vrste ima bezbroj delova.Iako osoba nema mogućnost da radi sve ovo, njegovo uključivanje u rod ili neke klase tog roda bilo bi dovoljno da ograniči nebrojena interesovanja. Toliko da, kao rezultat ovog opredeljenja, važi da svako lice zadrži neko drugi za platu od koje će imati koristi tokom svog života, u skladu sa tom utvrđenom klasom beneficija. Isto tako, iznajmljivanje svakog dela imovine ili stvari u svrhu sticanja koristi od toga je takođe isto. U ovom slučaju, uzimanje pojedinaca u obzir znači pozivanje na univerzalne interese. Ali ako pogledamo direktno interese, ne možemo ih ograničiti na jednom mestu.

Samo neki od njih mogu biti ograničeni i namera prema njima usmerena prema vremenu, situaciji i mogućnosti. U ovom slučaju, namera je delimična, a ne univerzalna. Interesi se međusobno ne isključuju kada se posmatraju u smislu namere; Oni nisu sigurni ni u pogledu njihovog nastanka, ni u pogledu zaključenja kanonskog ugovora; jer o njima postoji neizvesnost. Iako se nešto od toga može donekle utvrditi i postati nešto poznato;

Međutim, sve ovo je parcijalno, a ne univerzalno. U ovom slučaju, samo razmatranje samih interesa je procena njihovih parcijalnih aspekata. Po pravilu, univerzalno je prioritet i u prirodi i u umu. Stoga će ono (tj. univerzalno) – kao što je ranije pomenuto[172] – takođe biti izneto po šerijatu. Iz ovog objašnjenja sledi da su, uprkos prihvatanju koristi kao željenog cilja, suštine pre svega maksûd* i metbû*, a koristi su podređene. Kao rezultat toga, šerijat dozvoljava vlasništvo nad rekabom za beneficije – iako su nepoznate i nisu ograničene; Mudrost da se ne dopusti imovina od pukog interesa[173] svatit će se, već da se to dozvoli uz uslove kao što je njegovo utvrđivanje, učiniti ga obaveznim i imati dovoljno informacija o njemu u meri u kojoj je to moguće. Zato što sama rakaba može da bude kolektivna mera (memorandum) za utvrđivanje svih interesa, te time ona postaje poznata u smislu ovog postojećeg korpusa. To nije slučaj ako se sami interesi posmatraju odvojeno. Jer, oni sami po sebi nisu ograničeni, poznati, ni po trajanju, ni po granici, ni po ceni ni po vrednosti. U ovoj situaciji, kada se mere po kriterijumu koji im odgovara, svi ovi aspekti neizvesnosti nestaju, tada postaje moguće sklopiti ugovor o njima, te s'hodno tome, imati nameru prema njima. Ugovor koji se sklapa o koristi koja je dostigla ovo stanje je dozvoljena ako ga Šarije smatraju dozvoljenim[174]; inače ne bi bilo moguće. Jedno od pitanja pomenutih u pitanju je bilo: „Kada su interesi glavna svrha kojoj se teži, nalogodavci su u podređenom položaju. Jer, oni su sredstva za postizanje cilja.“ Sada, ako prigovarač ovom izjavom želi da kaže da su rivali apsolutno podložni interesima, to bi bilo neprikladno u skladu sa datim objašnjenjima[175]. Naprotiv, ako on znači neku vrstu podređenosti, onda je to prihvatljivo te nema potrebe za bilo čim zamerljivim jer u nekim slučajevima, univerzalne stvari mogu biti podložne svojim pojedinostima na bilo koji način, a iz toga ne sledi nužno da su univerzalije apsolutno podložne. Na primer, vera[176] čini suštinu i osnovu religije. Onda vidite da se – kako su ispravno naveli – traži kao sredstvo i uslov ispravnosti bogosluženja. Uslov je jedan od sledbenika ustava.

[172]. Voditelj odela za dokaze.).

[173]. To jest, imati samu korist, bez prisustva rekabeta.).

[174]. Drugim rečima, uz dovoljno potrebnih informacija, ostali potrebni uvjeti također su u potpunosti prisutni.).

[175]. Drugim rečima, on misli na objašnjenje da je pogled prema osobama univerzalno vrednovanje, a univerzalno je prioritetno i po svojoj prirodi, racionalno i religijski.

[176]. Ovo je religiozni primer, iako je irelevantan za našu temu, ovde je uključen jer ukazuje da se original može prilagoditi svojim sledbenicima na bilo koji način.).

Ako prihvatimo poentu iznesenu u pitanju, onda dela moraju biti primarna, a vera podređena. Zar se ne vidi da se vera povećava sa povećanjem dela i smanjuje se sa smanjenjem dela, i to je jedan od faktora koji jača njenu poslušnost. Međutim, ovaj rezultat je pogrešan. Podređenost – ako se pojavljuje u suštini – mora biti delimična, a ne univerzalna. Mi kažemo isto i kažemo: Ako se ugovor sklapa samo na osnovu interesa, interesi su podložni suparnicima / nalogodavcima.

Jer, samo od njih se može dobiti korist. Stoga će biti neizbežno da originali budu ostavljeni u rukama onih koji će od njih imati koristi i da se njihovi vlasnici spreče da od njih imaju koristi. Baš kao u ugovoru o rakabesima/poreklu. Jer, ovaj ugovor znači neku vrstu svojine; Međutim, ovo vlasništvo je isključivo u interesu na koji je ugovor sklopljen i prestaje kada prestane interes koji je predmet ugovora. To se ni u šerijatu ni u običajima ne naziva vlasništvom – iako je tako po značenju.Jer, prema sadašnjoj tradiciji i običaja po šerijatu, vlasništvo nad rakabama je apsolutno i prestaje samo smrću ili kada ga vlasnik konzumira ili otuđi za određenu cenu. Imam Malik je smatrao da je mekruh da musliman zaposli nemuslimana za platu.

Jer, kada poseduje korist muslimana, kao da poseduje i svoju konkurenciju. Takođe nije dozvoljeno kupiti nešto pod uslovom koji uključuje ograničenja: pod uslovom sticanja Ummu veleda, ili pod uslovom da se robinja ne proda ili pokloni, itd.

Jer, kada mu se uslovom oduzme neka od blagodeti rakabe, kao da kupac nije u potpunosti posedovao svoju rakabu. Nema ni partnerstva; jer bi partnerstvo bilo 'šayi' a ovo nije tako. O ovoj temi, videti Muvettu[177] šta učiniti u slučaju prodaje deteta. Kao rezultat toga, ispostavlja se da je ovaj princip o kome su izvedeni dokazi pogodan za osnov i da nije oštećen. Hvala Allahu Teâlâ!

[177] videti Muwatta, Magija, 5 (2/616).

Odgovor na treću primedbu:

U navedenom postoje i elementi koji ukazuju na istinitost stvari. To je sledeće: Kada se plod drveta pojavio na deblu, pojavio se dok je bio na imanju prodavca. Dakle, osoba koja ima pravo na plod je ona koja je ranije posedovala deblo drveta, a sa ovom superiornošću, prodavac poseduje plodove na osnovu pravila da im nikada ne bude podložan.

Kada se deblo drveta prenese na kupca i nema uslova, plodovi se takođe pokazuju i poprimaju drugačiju osobinu od drveta, pa se ne prenose kada se original prenese na kupca. Jer, to su već odredili kao korist prodavca kome pripada original. Da smo rekli da će plodovi pripasti kupcu po principu subordinacije, onda bi sam ovaj proces bio eliminisanje i zanemarivanje principa subordinacije u odnosu na prodavca. Međutim, ona ima prioritet u pogledu prava na praćenje. Tako je ustanovljeno da on dolazi pre kupca. Isto se može reći i za robovu imovinu. Kada se bogatstvo pojavi u njegovoj ruci i ne napusti ga kada ga uzme iz ruke svog gospodara, ono liči na plod u odnosu na stablo drveta. Dakle, prvo gospodarsko pravo na tu svojinu kroz subordinaciju nastaje pre drugog gospodarskog prava. Ako kupac to odredi, nema problema.Dopuštenost potvrđivanja ovog uslova je zbog činjenice da se podložnost i dalje nastavlja, iako je uz nju priložena klauzula o zabrani jer uključuje garar i nejasnost. Zato što je voću potrebno deblo pre nego što sazre, a korist od njega je moguća samo ako je zajedno sa drvetom. Dakle, voće postaje jedan od kvaliteta drveta. Dozvoljeno je i nametanje uslova robovom imanju, iako ga nije dozvoljeno samostalno kupovati. Jer je robova svojina i pod njegovom kontrolom. Gospodar ga može posedovati samo tako što ga oduzme iz ruke – kao u slučaju čupanja nezrelog ploda.Ukratko, subordinacija je apsolutno fiksirana[178] Međutim, u pitanjima spasavanja ploda i pronalaženja imovine roba sukobljavaju se dva aspekta subordinacije: aspekt prodavca i aspekt kupca. U ovom slučaju, prodavac ima više prava; jer mu je prvi put pravo pripalo. Međutim, ako mušterija odredi da voće ili roba pripada njemu, u ovom slučaju će se preneti podređenost. Ova situacija je krajnje jasna.

[178]. Drugim rečima, postoji podređenost između svih izvora i njihovih proširenja.).

Odgovor na četvrti prigovor:

Generalno, nema problema sa namerom da se koristi. Međutim, ako se uporedi sa principom, nameće se sledeće: da li se interesi žele postići nezavisno od njih samih? Ili su oni u krajnjoj liniji svrsis'hodni jer se smatraju atributom suštine? Ako kažete da su oni pojedinačno svrsis'hodni, to ne bi bilo tačno. Zato što se mogu nameniti interesi koji još ne postoje i o njima se sklopiti ugovor zajedno sa nalogodavcem. Međutim, njihova svrha je samo u pogledu njihove suštine. U ovom slučaju, namera nikada nije usmerena ka rezultatu. Ove i druge koristi su im namenjene kada se drvo kupi, ili kada se sužnji još nije izučio službi ili zanatu i stekao imanje, ili kada se njiva ne ore i ne sadi, a druge stvari se kupe; Međutim, to je u smislu dobara i konkurencije, a ne u smislu interesa.

Pošto beneficije još ne postoje,[179]stoga, one neće biti nezavisno namenjene. Oni nisu cilj; Na to se misli kada kažemo da je jedino što je namerno istina. Prednosti su kao kvaliteti (pridevi) koji zaista postoje. Na primer, kupovina roba pisara radi pisanja, učenjačkog roba da bi imao koristi od njegovog znanja,[180] ili roba da bi imao koristi od atributa koji se ne može posedovati sam po sebi. Zato što se atributi ličnosti ne mogu pronaći samostalno bez prisustva ličnosti, a cena se povećava za njih. Dakle, postoji deo cene zauzvrat. Ovo nije u smislu njegove nezavisnosti; Naprotiv, to je u smislu konkurencije. Kao što je već pomenuto, konkursi su obezbedili univerzalno određivanje interesa. Kada se utvrdi da se interesi međusobno isključuju, kontradikcija nestaje i postavljeno načelo postaje važeće. Hvala Allahu Teâlâ! Da rezimiramo ukratko, kažemo sledeće: U stvarnosti ne postoje dva odvojena zahteva (jedan je naređenje, a drugi je zabrana, na originalu i na podređenom). Naprotiv, zahtev se upućuje samo prema originalu (metbua). (Ovo je značenje izreke „Zahtev upućen subjektu uzima se i ne uzima u obzir. Drugim rečima, zahtev upućen prema njemu dok je samostalan ne upućuje se ako se utvrdi da je podređen, tako da se ni taj zahtev ne uzima u obzir.).

[179]. Međutim, zbog tog nepostojećeg interesa, cena raste i postaje manjkav. Ako obratite pozornost, stablo za koje se zna da općenito daje plod vredi više od sličnog stabla za koje se zna da ne daje plod, čak i ako trenutno ne daje plod. U ovom slučaju koristi su namerne čak i ako ih zapravo nema, cena originala raste ili pada zbog koristi.).

[180]. Iako interesi u ova dva primera nisu nezavisni – jer, ovo su pridevi za osobu - ali u oba primera, postoji preliminarna priprema za iskorišćavanje znanosti i pisanja. Stoga su ova dva primera iz trećeg dela, o kojem će biti reči u sledećem poglavlju. Tema je bila o prvom delu. Iako tome nema zapreke; jer ćete uvideti da su odredbe prvog i trećeg dela općenito iste. Autorova je svrha dokazati da, iako interesi ne postoje neovisno o nalogodavcu, postoji namera prema njima. To je jasno u oba primera. Jer, u oba slučaja, korist je atribut za osobu. Da je kao primer naveo stablo koje smo spomenuli, a koje inače daje plodove, onda bi to bilo primerenije temi.).

Poglavlje:

Ovde ostaje da se izvrši podela u skladu sa gornjim objašnjenjima: Interesi rikaba – koji su interesi koji su podložni rikabima uopšte – podeljeni su na tri dela:

1). U stvari, deo koji postoji u sili (potencijalnom) stanju, ali ne stupa u akciju ni dekretom ni u smislu postojanja: Plod drveta koji se još ne vidi; potomstvo životinje pre začeća, služenje roba bez potrebne prethodne pripreme, polni odnos itd., nema spora da interesi koji proizilaze iz ovog odeljka nisu nezavisni od nalogodavca u smislu rasuđivanja. Jer, takvi interesi još nisu ni nastali, a kamoli da se posmatraju nezavisno od njihovog porekla.

Dakle, u ovom odeljku nema prave namere prema njima. Pravilo ovog dela je potčinjenost. Dakle, uzimajući u obzir samo rekabe, koristi od ovog dela takođe dolaze u delokrug rekaba kroz subordinaciju.[181]

[181]. Drugim rečima, nema razlike između reći "Prodao sam ti ovo stablo sa njegovim budućim prednostima" i reći "Prodao sam ti to stablo" bez spominjanja koristi uopće. U trećem delu uzimaju se u obzir kamate kao nešto potpuno odvojeno od glavnice i za svaki do postoje posebne odredbe.).

2). Odredba nezavisnosti od originala su interesi koji nastaju u planu postojanja i dekretom – koji mogu biti običajni ili kanonski. Plod u svom stanju nakon što je potpuno sazreo, beba kojoj majka više nije potrebna, imovina roba nakon oduzimanja itd, nema spora da je klauzula subordinacije interesa koji proizilaze iz ovog odeljka ukinuta i oni će se tretirati nezavisno od originala. Njihovi sudovi u odnosu na njihove originale su kao sudovi o dve stvari koje nemaju paralele između sebe ako se spoje. Stoga će u ovom slučaju biti neophodno uzeti u obzir i jedno i drugo u smislu prvobitne namere.

3. Deo koji se nalazi između dva dela i koji je sličan svakom od njih: Jasno je da su interesi iz ovog dela odvojeni od prvobitnih, ali još nisu stekli svoju nezavisnost. Dakle, koristi od ovog dela ne spadaju u potpunosti ni u prvi ni u drugi deo. Ovaj odeljak je podeljen u dve grupe:

a). Prednosti u kojima se ova osobina može konkretno sagledati (preko čula): Plod pre nego što napusti deblo[182] drveta i čija potreba za njim još nije prestala, rob koji već ima bogatstvo, štene životinja čija potreba za majkom još nije prestala itd.

[182]. To jest, plod u svom stanju pre nego što sazre i prestane da mu treba drvo.).

b). Usluge u kojima se ova dobra realizuju. Kao što su koristi od imovine, životinja i imovine za koje je prethodno izvršena priprema za efikasno raspolaganje kroz nošenje, jahanje, seksualni odnos, služenje, bavljenje umetnošću, poljoprivredu, stanovanje itd. Svaka od ove dve grupe je slična dvema prethodnim grupama u jednom aspektu i drugačija od njih u drugom aspektu. Međutim, pravilo je isto za obe grupe. Dve strane (tj. prvi i drugi deo) pokušavaju da odmere jedna drugu u svakoj stvari koja potpada pod ovaj deo i da svoj sud podnese pod svoju. Međutim, pošto je odredba podređenosti fiksirana, doduše djelimično, situacija da oba zahtjeva vezana za ovaj dio (u obliku naredbi i zabrana) nestaje i, kao što je već pomenuto, reputacija postaje naredba ili zabrana vezana za glavni (metbû) aspekt.[183].

[183]. Drugim rečima, kao što je navedeno u glavnoj stvari, kao što nije bilo naredbe ili zabrane za oboje u isto vreme u pogledu dvije stvari koje su bile u suprotnosti jedna sa drugom, a prestiž je dat onaj u izvornom stanju, ovdje je ista situacija. Međutim, postoji još jedna stvar u vezi sa situacijom u kojoj dvije strane odmeravaju jedna drugu: To su pitanja kao što su neznanje i teret navodnjavanja, čija su rešenja različita ovisno o različitim zaključcima postignutim kao rezultat procjene i idžtihada. Autor će se dotaknuti ove tačke svojim naknadnim objašnjenjima.).

Drugim rečima, kao što je navedeno u glavnoj stvari, kao što nije bilo naredbe ili zabrane za oboje u isto vreme u pogledu dvije stvari koje su bile u suprotnosti jedna s drugom, a prestiž je dat onaj u izvornom stanju, ovdje je ista situacija. Međutim, postoji još jedna stvar u vezi sa situacijom u kojoj dvije strane odmeravaju jedna drugu: To su pitanja kao što su neznanje i teret navodnjavanja, čija su rješenja različita ovisno o različitim zaključcima postignutim kao rezultat procjene i idžtihada. Autor će se dotaknuti ove tačke svojim naknadnim objašnjenjima.).

Kada se pristupi iz drugog ugla, kaže se na sledeći način: Kada se subjekt pojavi i postane spreman za neku svrhu, postaje prirodno za svrhu da se ona dobije, bilo da se radi o plaćenim ugovorima ili drugim načinima ostvarivanja koristi, i kao odgovor na povećanje ili smanjenje cene i nema razloga da se raspravljamo o tome. Jer, da je drvo koje rodi bilo od vrste koja nije rodilo, ne bi imalo svoju sadašnju cenu. Isto tako, vrednost roba koji raspolaže imovinom ne bi bila tolika da mu ta imovina nije na raspolaganju. Vrednost roba koji poznaje veštinu činovništva neće biti ista kao vrednost roba koji ne zna. Kada se posmatra iz ove perspektive, ovaj deo se pojavljuje kao mesto idžtihada i evaluacije. Budući da su ove vrste interesa slične obema gore navedenim kategorijama.

Zatim, intenzitet sukoba između prvog i drugog dela oko ovog trećeg dela i njihova nastojanja da ga uključe na svoju stranu nije uvek isti. Naprotiv, ovisno o situaciji, ponekad se povećava sklonost jednom, a ponekad drugom. Kao što je poznato, sud i sud o plodu dok je još u cvatu i namera usmerena prema njemu, nisu isto što i njegovo stanje i sud prije nego što se pojavi ali još nije sazreo. Isto tako, njegovo nezrelo stanje i stanje nakon zrenja prije sušenja nije isto. Njihove odredbe i namere prema njima su različite. Jer, ako su voćke još u cvatu i prodaju se prije kalemljenja, pripadaju kupcu. Nakon cepljenja, prema učenjacima, većina pripada prodavaču - osim ako kupac to ne uvjetuje. Ako je ugovoreno, u većini slučajeva pripada kupcu. Kako sazreva, njegova potreba za stablima se smanjuje i postupno izlazi iz podređenosti, a plodove u tom stanju dopušteno je prodavati pojedinačno. Međutim, oni koji razmišlaju o neovisnosti kažu sledeće: Plodovi koji se prodaju u ovoj državi smatraju se sabranima - kao da su sazreli i postigli svoju konzistenciju na stablu. U tom smislu, ne postoji situacija (caiha) da se cena smanjuje tom stopom u slučaju prirodnih katastrofa. Oni koji smatraju da nezavisnosti još nema i vladavina podređenosti se nastavlja, kažu: Vladavina plodova u ovoj situaciji je podređenost. Jer, namera za original stabla i dalje postoji. Takođe izražavaju potrebu smanjenju cene u tom omeru (caiha) u slučaju elementarnih nepogoda. Budući da plodovi u ovom stanju još uvek trebaju izvorno stablo, smatrat će se njegovim delom. U tom stanju smatrat će se kao da su vlasništvo prodavatelja koji poseduje deblo stabla. Budući da se pojavio aspekt mogućnosti izvlačenja koristi od njih na uobičajeni način, smatraju se neovisnima. Stoga, u slučaju manjeg iznosa katastrofe, ova cena neće biti odbijena. Jer, malo je među mnogima u podređenom položaju.

Na temelju ove tačke također su se razišli oko zalijevanja stabla nakon što plodovi počnu sazrevati: Da li ova dužnost pripada prodavaču ili kupcu? Ako voće dobije svoj normalan okus i treba mu samo komplementarni aspekt, kao što je održavanje sjaja i neispuštanje vode, a da to nije nužno za deblo stabla, hoće li odredba o smanjenju cena (caiha) u slučaju katastrofe nastaviti ili ne? Bilo je neslaganja oko toga. Osnova spora je pitanje jesu li se plodovi potpuno osamostalili i definitivno napustili vladavinu podređenosti. Ako dostigne svoju normalnu postojanost i sjaj, svi učenjaci se slažu da je podređenost prestala i da će pravilo neovisnosti biti važeće. Isto će se primeniti na ostala pitanja koja spadaju pod ovaj naslov.

Poglavlje:

Na osnovu toga proizilaze neke beneficije. Moguće ih je navesti na sledeći način:

1).Stvari koje imaju odnos međusobne podređenosti obrađuju se u skladu sa odredbom dogovorenom između pojedinca i podređenog[184]. Naravno, to je slučaj kada nema sukoba sa drugim principom[185]. Primeri: Ugovor o ezanu i džamijskoj službi kao i imam (icare) [186], iznajmljivanje vile sa drvećem, davanje bašte sa malom količinom praznog prostora ortačkom društvu (musakat)[187] Ako neko od njih [je] nije dovoljan, iznos se troši[188], kao što je koegzistencija kupoprodajnog ugovora[189] i druga slična pitanja, gde postoji nerazdvojivost (telâzum) između njih u smislu osećanja, namere ili značenja, jedno od koji je više ili manje od drugog. Jer, postoji pravilo subordinacije za malobrojne ako se nađu zajedno sa mnogima. Ovo pitanje je fiksirano u mnogim verskim pitanjima, iako među njima nema kontradiktornosti u pogledu postojanja. Međutim, po sadašnjem običaju, kada se ono što je manje doda onome što je više, to biva ukinuto u smislu namere. Prema tome, kao da je ukinut u smislu odredbe.Naveli smo da će biti poskupljenja za svaki subjekt protiv koga se nameće. Pitam se da li ovaj eksces, koji je namenjen pratiocu, nije u detaljima već u opštem smislu? Ili je to zamišljeno i generalno i detaljno? U skladu sa odredbom o subordinaciji, svrha ovog ekscesa treba da bude u opštem smislu, a ne u detaljima. Jer, ako bi to bilo detaljno, onda bi bilo podvrgnuto pravilu nezavisnosti te bi postojale zabrane o tome. Dakle, ne bi bilo moguće sklopiti ugovor o tome. Situacija bi ista bila kada bi se pretpostavilo da ovaj mišić postoji. [184]. Ovo je prvi deo u prethodnom poglavlju. Ako neko iznajmi dvorac ili zemljište, a tamo se nalazi drvo, čiji se plod još nije oporavio (od stanja cveta), a vrednost ploda je jedna trećina ukupne cene ili manje, a period zakupa je do određenog vremenskog perioda kada će plod biti i nije u obliku meseca, a svrha je da se osigura da niko osim zakupca ne uđe u dvorac ili zemlju tako što će tamo ući za drvo, U ovom slučaju, biće dozvoljeno uvesti voćku u izvršenje. Jer kada je njegova vrednost jedna trećina ili manje, onda je podložna prvobitnom, a to je dvorac ili zemlja, i stoga je dozvoljeno. Iako nije dozvoljeno prodavati samo voće, koje još nije oslobođeno svog cvetanja, potrebno je da se obezbedi dozvoljenost u skladu sa odredbom o podređenosti. U ovom slučaju, dozvoljeno je kupiti voće koje još nije sačuvano, u skladu sa originalom, i dozvoljeno je iznajmiti ga.

[185]. Kao što je Sedd-i Zarâi, uklanjanje mefsedeta, princip solidarnosti.

[186]. Mekruh je zaposliti osobu za poziciju imama od strane onih koji se mole. Smatra se da ga drži fondacija sa voljom. Ibn Arfa je rekao da će farz namaze za imama biti dozvoljene ako se obavljaju podvrgavajući ih ezanu za namaz. Slična odredba će biti fiksirana po pitanju služenja mesdžida kao prioriteta. Zato što je teret gledanja usluga mesdžida teži od tereta imamata, te je dozvoljen kada se obavlja podvrgavanjem nečemu što je dozvoljeno. Dobro je poznata činjenica ta da je dozvoljeno sklopiti ugovor o idžārah u zamenu za izgovaranje ezana za namaz i služenje mesdžida. U stvari, hazreti Umer je plaćao plate za ezan na namaz.

Međutim, Ibn Hadžib je rekao da im je Umer dao kao atiyya (platu) od bejtu'l-mala, kao što je to učinio za druge emire i kadije. Nije dozvoljeno da kadija i slični naplaćuju naknadu od onih čijim slučajevima se bave.

[187]. Odnosno, ako zakupnina dela bez stabala iznosi jednu trećinu ili manje celokupne zakupnine, uključujući i plodove drveća, to će biti dozvoljeno. Naravno, postoje uslovi da seme proizvede vlasnik rada i da rad u potpunosti pripada njemu. Isto tako, deo površine bez drveća koji on dodeli sebi moraće da bude u proporciji drveća koju je sam sebi odredio na konkursu. Ako je tamo odredio jednu trećinu, jednu trećinu i ovde; Ako je predviđena jedna četvrtina, i ovde će biti četiri-jedan. Tako će deo bez drveća postati zavisan od drveća. Ista situacija važi i ako na njivi ima stabala u ortačkom društvu ugovorenom setvom useva. Ako je vrednost ovih stabala jedna trećina ili manja, ona će takođe biti uključena u ugovor o musakata, u zavisnosti od useva. U ovim slučajevima, presuda će pripadati subjektu i ova presuda će se takođe proširiti na subjekta. Iako je odredba drugačija kada se uzme sama – jer su partnerstva useva i partnerstva drveća različita u smislu odredbe – prvobitno pravilo će dobiti kroz podređenost.

[188]. Prodaja novca (zlata i srebra) u zamenu za novac. Postoje posebni uslovi pored uslova koji se traže u normalnim kupoprodajnim ugovorima, kao što su obe cene u gotovini, a obe strane jednake ako se prodaju u svojoj vrsti, vidi. Hidaie, 3/81 ff. (C).

[189]. Haram je imati bega, odnosno kupoprodajni ugovor i ugovor o potrošnji zajedno. Zato što su to u krajnjoj liniji nespojive stvari.

1. Dok su stvari kao što su davanje kredita i davanje diskrecije dozvoljene u kupoprodajnom ugovoru, one nisu dozvoljene u ugovoru o potrošnji. Međutim, ako je jedan od njih manji, dozvoljeno je sklapanje ugovora o potrošnji i prodaji zajedno. Kao da je to urađeno jednim dinarom. Na primer, ako čovek kupi ovcu i pet dirhama za jedan dinar, to je dozvoljeno.

Isto tako, dozvoljeno je kupiti deset odeće i deset dirhama za jedanaest dinara – ako je jedan dinar dvadeset dirhama. U ovom slučaju, kupac je predmet (prodajnog) ugovora i sa ovom odredbom o subordinaciji, on dobija dozvoljeno rešenje u vezi sa kupoprodajnim ugovorom.).

U tom se smislu misli u opštem smislu. Ako je namera u opštem smislu, to će biti dozvoljeno zbog pravila subordinacije. Kada se uspostavi pravilo subordinacije, sada imamo dva aspekta:

a) Pravac povećanja cene zbog sebe.

b) Aspekt da nema detaljne namere prema njemu.

U ovom slučaju, ako predmetni predmet nestane, da li će se od druge strane tražiti da plati njegovu vrednost? Ili je to nepoželjno? Po ovom pitanju je bilo spora. Iz tog razloga, postoje neslaganja oko sekundarnih pitanja koja potpadaju pod ovo pravilo. Na primer, kada se rob čija je imovina uništena vrati po sopstvenom nahođenju, da li kupac zahteva punu cenu od prodavca? Ili ne bi bilo tako?[190] Plod drveta, ovčija vuna itd. Ista situacija je i u drugim stvarima.

[190]. Ako prihvatimo da je cena viška za robu detaljno, onda prodavac traži drugu cenu od vrednosti robe. Ako prihvatimo da ne postoji namera za robu u pojedinostima, onda kupac zahteva punu cenu utvrđenu od prodavca i neće biti naknade za predmetnu robu.).

3. Još jedna prednost je princip "el-Harâcu bi'd-damân" (za koga dolaze blagoslovi). Plodnost joj nikada nije podložna. Ako je vlasništvo osnovano po šerijatu, interesi te stvari će biti podložni tome. Nije bitno da li će nastati situacija sa dodacima ili ne. Ako kasnije dođe do situacije prava, to se od tog trenutka smatra prenosom vlasništva.[191].

[191]. Ako razmislite o aktuelnim sporovima oko toga da li treba tražiti ili ne retroaktivne proizvode, posebno u vezi sa pitanjima prava, videćete da se oni uvek odvijaju u skladu sa ovim principom.

4. Kakva će biti presuda o stvarima koje su predmet narudžbine, u pogledu naknade zanatlija? Pitam se da li će zanatlija i njima nadoknaditi štetu? Ili neće? Na primer, stvari kao što su korice mača, snop odeće, tanjir hleba, primerak knjige koju treba prepisati, posuda sa žitom itd. Hoće li ih nadoknaditi, kao što je nadoknadio prvobitne, jer su njegovi podanici? Ili neće biti obeštećeni jer je poverenje ostavljeno zanatliji?

5. Kakva će biti presuda ako su mačevi, mushafi i slični predmeti o kojima se govori u temi potrošnog materijala ukrašeni zlatom ili srebrom i ako se prodaju zlatom ili srebrom? Presuda će se menjati u zavisnosti od toga da li su prihvaćene ili ne u podređenom stanju.[192]Ukratko, postoji mnogo zlih slučajeva koji će potpasti pod ovaj princip.[193]

[192]. Ako je ovaj ukras dozvoljene vrste, kao što je mač ili ukras za mushaf, onda je dozvoljeno kupiti takav predmet zlatom ili srebrom. Naravno, to zavisi od sledećih uslova: Ako se ornament ukloni, doći će do štete ili obeštećenja, na štetu žrtve. Neophodno je imati ove uslove. Nije bitno da li je ornament podređen ili se ukrasni metal prodaje u sopstvenom obliku ili u drugom obliku valute. Ako se prodaje za novac iste vrste, dodaje se još jedan uslov: ukras mora biti trećina ili manje od prodate stvari i mora biti podređen. Ovako misli autor.

[193]. Na primer, možemo se setiti sledećeg primera: Ako osoba bez abdesta nosi mushaf, dozvoljeno je ako mushaf podleže stvarima koje nosi. Ima i drugih primera.

Poglavlje:

Jedna od prednosti u vezi sa tim je sledeća: Ne važi da stvari koje nemaju interes u njima budu predmet ugovora u plaćenim ugovorima[194]

[194] Jedan od uslova koji se zahteva protiv makuda je da se može koristiti sa samim Šaranom. Ovim uslovom navode da stvari poput životinja koje je zabranjeno jesti ne mogu biti predmet ugovora. Ovo pitanje je zapravo otvoreno. Ali kakve to veze ima sa prethodnim brojem? Ono što je rekao u trećem delu izgleda kao uvod i preliminarna priprema za ono što će ovde ispričati.).

u sledeća tri dela:

1. Stvari od kojih je potpuno zabranjeno imati koristi. Nema problema da takve stvari ne bi bile od koristi.

2. Stvari koje su potpuno halal. Nema sumnje da bi bilo valjano sklapati ugovor o takvim stvarima. Iako je moguće zamisliti ova dva dela u umu, veoma je daleko od toga da zaista postoje u svetu postojanja. Jer ne postoji ništa u svetu egzistencije što se može iskoristiti i odložiti, a da nema koristan aspekt i štetan aspekt; ovo nije moguće. Ovo pitanje je dotaknuto u odeljku o Makasidima.[195]

[195] Prvi tip je u petom broju. Kao što je tamo rečeno, ništa što postoji na zemlji nije čista šteta ili čista korist. Svakako, jedno doprinosi drugom. Ko god od njih pobedi dobija presudu te strane i ta stvar postaje korist ili šteta.).

Stoga, postoji potreba da se ovo pitanje uzme u obzir. Ovo je popravljeno stabilnošću. U ovom slučaju, ova dva dela će se na kraju pretvoriti u treći deo.

3. Situacija da su im neki interesi halal, a neki haram. Ova tačka čini okosnicu problema i treba je naglasiti:

Prvo, ovaj odeljak je podeljen u dve grupe:

a). Jedna od dve stranke se smatra uobičajenom i plemenitom; Druga strana nije uobičajena i u podređenom je položaju; Namera upućena njemu mora biti na poseban način i suprotna običaju. U vezi sa ovom grupom nema problema što presuda pripada onom ko je prvobitno i uobičajeno nameravan, dok će druga strana biti nevažeća. Jer ako bismo uzeli za osnovu prirodnu situaciju i dali vjeru takvim stvarima, onda ne bi bilo moguće da posjedujemo bilo šta niti da sklapamo ugovor o bilo čemu u svoju korist. Jer će u toj stvari svakako biti zabranjene koristi.[196] Ovo je dokaz koji pokazuje da podređeni interesi više nisu predmet potražnje. Ovo pitanje je objašnjeno u prethodnom broju i navedeno je da je aktuelni zahtev koji treba uzeti u obzir ukinut kada se razmatra nezavisno od predmeta. I ovde je situacija ista.[197]

[196] Jer, kao što je ranije rečeno, ne postoji ništa što bi bilo čisto korisno. Svako dobro, čak i ako je podređeno, na neki način sadrži štetu. Ako se uzme u obzir prirodni aspekt, onda ne bi bilo moguće posedovati bilo šta na zemlji ili sklopiti bilo kakav ugovor u vezi sa tim.).

[197] Jer ako se ovaj aspekt podređenosti uzme u obzir, nastaće velike teškoće i nevolje. U stvari, ponekad će razmena biti na nivou nužnosti i rezultiraće rezultatom kao što je kršenje principa nužnosti.).

Međutim, presuda je drugačija ako strana ugovornica ima konkretnu nameru da izvuče korist iz ove haram situacije. Jer, u ovom slučaju postoje dve mogućnosti:

1). Čak i ako je namena, treba ukinuti podređenu i voditi računa o prvobitnoj. U ovom slučaju, pitanje spada u prvu grupu.

2). Uzimajući u obzir značenje koje se pojavilo kasnije (el-kasdu't-târi l). Pošto osoba ima svrhu posebno za njega, ovo je postala već postojeća namera ili nešto slično. Sve osim toga je kao predmet. Dakle, presuda će pripasti njemu (tj. posebno određenoj kasti).

Primeri beneficija koje su namenjene posebno za situaciju koja se kasnije pojavila, iako je prvobitna svrha halal: kupovina konkubine da bi se prostitucijom i na taj način zaradio novac[198], kupovina roba da bi je koristila u grešnim delima (kao što je sodomija), i dobijanje vina kao što je kupovina grožđa za hranu, kupovina oružja da bi se blokirali putevi, kupovina stvari da bi se prevarili ljudi (tedlis). Primeri interesa koji su u suštini haram (i za koje postoji posebna svrha u izvršenju dela koje ga čini halalnim): Kupovina pasa za lov, stočarstvo ili poljoprivredu[199] – naravno, to je po mišljenju onih koji misle da je kupovati pse zabranjeno -, koristiti kao đubrivo za kupovinu životinjske balege[200], kupiti vino za pravljenje sirćeta, kupiti loj od nečistih životinja za podmazivanje dasaka na brodu ili za prosvetljenje ljudi, itd. Od ova dva dela, prvi je obavezan (munzabit) i postoji mnogo svedoka (şevâhid) koji ga podržavaju.

Jer, uzimanje u obzir šta se podrazumeva pod plemenitošću i običajima je pitanje koje je već uzeo u obzir sam Šerijat, čineći ga haram ili halal.

[198]. Kupovina konkubine, na primer, da bi je koristili za službu ili kao konkubinu, je nešto što se želi sa originalnom namerom običaja i tradicije. Međutim, svrha kupovine konkubine za prostituciju nije primarna namera kupovine konkubina, već se pojavila kasnije. Za interese koji su u suštini haram može se reći suprotno: jer, na primer, glavna svrha kupovine vina je da se pije na haram način. Svrha pravljenja sirćeta nije primarna namera u trenutku kupovine, već dolazi kasnije.).

[199]. Iako postoji dogovor da je dozvoljeno držati lovačkog psa ili psa čuvara, oni se ne slažu oko njegove prodaje. Neki su to dozvolili i zabranu u hadisu pripisali ceni psa koji nije ni za lov ni za čuvanje. Sa obzirom na interese koje je sadržavao, kasta koja se kasnije pojavila se smatrala podređenom, a druga kasta podređenom. Neki su generalizovali zabranu u hadisu i apsolutno zabranili prodaju pasa. Oni pobednika smatraju svojim gospodarom i poštuju ga. Prilikom kupovine psa preovlađujuća namera je da nema namere čuvanja ili lova.).

[200]. Po ovom pitanju postoje tri neslaganja: a) Dozvoljeno je, b) Apsolutno nije dozvoljeno, v) Dozvoljeno je zbog neophodnosti melioracije.).

Jer, kupovina konkubina za konkubine ako su blagog i visokog ranga, ili za službu ako su visokog i niskog ranga, kupovina vina za piće, kupovina nečistih životinja, krvi i svinja za hranu su tradicijonalno i uobičajeno u arapskoj naciji kojoj je objavljen Kur'an. Zato, u ajetima koji donose odluku o tome šta je haram ili halal, nema potrebe da se pominje stvar o kojoj se odluka donosi.

Na primer, kaže se sledeće: „Vaše majke su vam zabranjene.... Sve drugo osim njih vam je učinjeno halal“[201]-(Nisa 4/23.).U ovom ajetu, ono što je učinjeno halal i haram pripisuje se licu od pomenutih (nije upotrebljen izraz kao što je „Ženiti se sa svojim majkama, na primer“). Zato što je svrha svaćena. Isto tako je situacija i u ajetima kao što su:

وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ

ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

188. Ne jedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne parničite se zbog nje pred sudijama da biste na grješan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli!

(el-Bekare 2/188),(Korkut).[202]

“Oni koji nepravedno troše imovinu siročadi“[203] - (el-Bekare 2/188).itd. Iako su i druge nepoštene prakse haram pored jela, posebna pažnja je skrenuta na ishranu. Jer, prva i najvažnija svrha dobara je namera da se jede. Druge pogodnosti osim ove, koje same po sebi nisu namenjene, već se mogu ostvariti samo kroz podređenost, ne predviđaju. Kada su slične stvari, koje su po istoj proceni kao i nečista životinja, bile zabranjene, rekli su Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) o masti nečiste životinje: „Njome se podmazuju daske brodova i ljudi se njome prosvetljuju“. Uprkos tome, Hz.Poslanik [s.a.v.s.] je izjavio da je njegova prodaja zabranjena i da ponekad nije uzeo u obzir njihove potrebe za tim. Zato što je njegova glavna svrha, a to je jelo, haram. Sa tim u vezi, on je rekao: „Neka Allah Teâlâ prokle Jevreje! Mast im je zabranjena bila. Ali im je dosadilo te su je prodali i pojeli novac“.[204]-([1/289] također je usvojen.). Što se tiče vina [187 , rekao je: "Ono što je haram piti, haram je i prodati.

[205]-(Muslim, Musâkât, 68; Nesâî, Čarolija, 90; Muvatta, Esribe, 12.). (Na drugom mestu) Kada Allah učini nešto haram, On takođe čini haram njegovu cenu."[206].

[206]. Ovaj dio hadisa bilježe Ebu Davud (3/280) i Ahmed kao nastavak hadisa u kojem stoji da je loj haram.).

Jer svrha onoga što je tradicionalno haram jeste stvar na koju je usmerena vladavina harama (ovde je to jelo i piće). Ostali interesi su podložni ovome i nemaju efekta. Na osnovu ovoga, dozvolili su osobi koja se zaklela da će se oženiti svojom ženom samo da bi ispunila svoju zakletvu, bez namere trajnog snošaja. Jer, ovo je jedan od elemenata koji podležu braku a zapravo nije svrha braka. Dakle, nije u poziciji da bude uzeta u obzir samostalno [207] već se uzima u obzir samo u smislu da je podređena.

[207]. O ovoj temi, vidi poglavlje na kraju trinaestog izdanja odjeljka Uzroci.).

Iako pobednik u ovom pogledu varira u zavisnosti od zemlje i njihovih običaja, evo ga na primer; jer je u njemu glavno, po običaju i prvobitnoj nameri, haram; ali primalac namerava drugu nameru koja se pojavljuje kasnije, čineći tu nameru nečim što već postoji ili nečim sličnim. Ova situacija zahteva da od suštinski haram pređe na halal. U ovom slučaju, autor je trebalo da kaže „ovo je onima koji misle da je ilegalno kupiti psa“ umesto „-naravno, ovo je onima koji misle da je nelegalno kupiti psa“. Jer ako se ponašamo u skladu sa mišljenjem onih koji zabranjuju prodaju lovačkih pasa, onda ćemo, naravno, ukinuti – čak i ako postoji namera da to učinimo na poseban način – i u ovom slučaju se vraćamo na prvu grupu . Sa ovakvim shvatanjem nećemo uzeti u obzir nameru koja se kasnije pojavila, a koja je naš predmet. Kada bi se utvrdilo da su stvari koje su u podređenom položaju u šeraatu svrsishodne i kao rezultat toga zahtev upućen na njih, onda mnogi ugovori ne bi bili dozvoljeni, pa čak ni brak ne bi bio dozvoljen, zbog nepoznavanje nameravanih interesa. Jer kada muškarac potpiše bračni ugovor, dužan je da pored miraza koji daje, doprinosi ženi i da podmiri njene druge potrebe. Sve je to kao cena za njegovu korist od ženstvenosti svoje žene. Ovo je nepoznata cena (semena). U tom smislu, interesi koji su predmet konkurencije i na osnovu kojih se sklapa ugovor, ili interesi kojima je tradicionalno namenjena primarna svrha, su interesi koji se moraju uzeti u obzir, a ne predviđaju se drugi interesi u podređenu situaciju. Međutim, ako postoji određena namera prema tome, onda je neophodno usredsrediti se na to pitanje. Čini se da, na prvi pogled, kako se svata iz šerijata, to ne bi trebalo da bude odredba koja ima za cilj dobrobit subjekta. Zbog toga što opšti obim gore navedenih dokaza (koji ukazuju da se u slučaju suprotstavljanja vladavini gospodara neće poštovati pravilo subjekta) i konkretna naznaka hadisa data kao odgovor na pitanje o loju nečiste životinje, da se njime podmazuju brodske daske te ga ljudi koriste za prosvetlenje, to zahteva. Obe ove situacije u kojima se koristi loj su među stvarima koje su opšte prihvatljive za upotrebu sa njim. Međutim, ova konkretna namera nije takve prirode koja bi bila u suprotnosti sa opštom namerom.[208] Ako je predmet u nameri ispred uobičajenog a ponekad važećeg običaja, pa usled toga namera koja je prvo trebalo da bude izostavljena i nepostojeća, onda je presuda obrnuta. Ne mislim da se može naći apsolutno na ovaj način, ali ako bi se pretpostavilo da se može naći, onda bi presuda bila poništena. Uprkos tome, pravilo je fiksirano – kako je postavljeno u šerijatu. Ovo je tačno čak i ako običaj ne znači da se reč 'podređeni' u nameri pretvara u 'metbûa*'. Međutim, postoji mnogo [189] namera prema subjektu.

[208]. Dakle, presuda će ostati kao halal ili haram.).

Glavno je uzeti u obzir stvari koje se podrazumevaju pod običajem. Zbog obe mogućnosti, ovo pitanje je generalno kontroverzno pitanje. Princip Zerâi* takođe se zasniva na činjenici da je namera za ono što je zabranjeno prvo[209] i da je spajanje dva ugovora[210] veoma uobičajeno. Oni koji ne poštuju Zerâiovo pravilo zasnivaju svoje stavove na principu poštovanja prvobitne namere u pogledu razdvajanja dva ugovora jedan od drugog, i kažu da je prvobitna namera suprotna njoj.[211]

[209]. Temelji se na načelu da je izolirana namjera usmjerena prema onome što je zabranjeno, bez obzira na to podliježe li tome.).

[210] Drugim rečima, to je dodatak jednog ugovora drugom ugovoru u okviru jednog ugovora. Na primer, ugovor koji će rezultirati begom (prodajom) i selefom (ovo sam ti prodao za ovu cenu pod uslovom da mi pozajmiš ovoliko itd.). Halil i prosvetitelji su rekli sledeće: „Prema ovom Maliku, prolivena li'z-zeria (preprečiti put nečemu zabranjenom) je zabranjena zbog sumnje. Zato što postoji sumnja da postoji namera prema nečemu zabranjenom od strane Šaratom, ljudi često nameravaju da dobiju ribu, što je zabranjeno". Na primer, prodajte nekretninu na kredit i otkupite je za pet dolara u gotovini. Prema Maliku, ovo se odnosi na takve implicitne prakse begova i selefa. Inače, nema neslaganja oko zabrane otvorenog obožavanja Zaliva i Selefa.).

[211] U ovom slučaju se kao osnova uzima da je to suprotno primarnoj svrsi, a ne uzima se u obzir da li je podređena svrha brojna ili ne. Glavna stvar u vezi sa dva ugovora je da su odvojeni jedan od drugog. Međutim, argument se može dati kada se spoje dva ugovora.).

(Metbûa* - Uzrok pominjanjem rezultata.).

(Zerâi* - Sedd-i zerâi znači zabranu puteva koji vode u zlo. Zerâî je množina od “zerîâ”, što znači “vesîle”, “put”. Zatvaranje puteva zlu naziva se “seddü‟z-zerâi”, a otvaranje puteva ka dobroti naziva se “fethu‟z-zerâi”.).

Drugi deo:

U običajnoj nameri, jedna od dve strane nije podređena drugoj, naprotiv, svaka od njih je u poziciji da se poželi prvobitnom namerom. Kao što su nakit i pribor koji je haram. Ovo je slučaj ako su zlato ili srebro i njihova obrada za ukrase uobičajeno dozvoljeni. Ili činjenica da se svaki od njih obično nađe kada se uzme sam. U ovom slučaju – kao zahtev prethodnog pravila – nije moguće doneti odluku da će zapovesti i zabrane koegzistirati po tom pitanju. Zato što će stvari na koje se odnose postojati u stanju kontradikcije jedna sa drugom (postojanje jednog zahteva postojanje drugog). U ovom slučaju, jedan od njih će morati da se podrazumevano odvoji, a drugi će morati da bude izbačen. Kao što je ranije pomenuto, ako se uzme u obzir nacionalni status, potražnja za subjektom će se smanjiti. Ako se podložnost ne uzme u obzir, predmet će biti u okviru amnestije.[212] U ovom slučaju, subjekt će morati da se utvrdi[213] U ovom slučaju, subjekt je lokalitet idžtihada i stoji pred nama kao problem. Primeri ove vrste su retki u šerijatu. El-Mâzir, u svom poglavlju o magiji, kaže ovo o takvim stvarima: „Ako se prepozna da se takva situacija dogodila, svako će ostati pri mišljenju do kojeg je došao u nastavku svog idžtihada: „Prikladno je da se ovaj deo uvrsti među zabranjene stvari. Jer, namera zabranjene prednosti zahteva da on ima učešće u ceni. Što se tiče ugovora, on je jedinstven i zasnovan je na jednoj stvari, ne, nije ga moguće podeliti na delove. Haram je primati nadoknadu za nešto što je haram.

[212] Drugim rečima, u ovom slučaju uz njega neće biti ni potraživanja, a kamoli njegovog pada.).

[213]. Drugim rečima, prerada zlata i srebra za osobu koja je u podređenom položaju i čija upotreba nije halal; Je li prava stvar vlasništvo zlata i srebra? Ili je suprotno? Prema prvoj situaciji kupoprodaja je dopuštena. Prema drugom, nije dopušteno.).

Pošto neće biti moguće odvojiti deo harama, sve će to na kraju postati haram. Ponovo, u ovom slučaju, cena ostalih dozvoljenih beneficija postaje nepoznata – čak i ako se pretpostavi da se one smatraju samostalnim ugovorom.[214] „Ovo je rekao i ovo je prihvatljiva izjava“. Slično, princip sedd-i zerâi* takođe podržava ovo. Jer je dokazana namera da se uradi nešto zabranjeno.

[214]. Drugim rečima, neizvesnost oko cijene dobrobiti osim onih koje su zabranjene bit će neizbježna. Ovo bi bio treći aspekt koji pokazuje njegovu zabranu.

Isto tako, ovde važi i princip odbijanja zla u cilju promovisanja interesa. Jer odbrana zla je na prvom mestu. Ponovo, pravilo saradnje[215] ovde kaže da bi takav tretman predstavljao saradnju nad zlom i ekscesom. Zbog toga je jednoglasno zabranjeno kupovati grožđe sa namerom da se pravi vino, kupovati oružje sa namerom da blokiraju putevi, kupovati robove u zle svrhe, kao što je sodomija i druge slična pitanja, jednoglasno su zabranjena - iako ta namera nije originalna nego je naknadna.U ovom slučaju je prioritet da postoji sporazum o zabrani predmeta o kome govorimo.[216]Međutim,[217]ovo je kao zatvaranje puta zlu. Aktuelni sporovi po ovom pitanju nastali su samo u vezi sa mestom gde je presuda doneta i da li bi bilo uzaludno dobijanje naknade.[218]Ovo pitanje je dovoljno diskutovano u temi Mâkâsıda.[219] , (sedd-i zerâi* - što znači "zatvaranje puteva koji vode ka zlu", usvojile su islamske pravne škole i primenile ga u mnogim predmetima. Malikije i Hanbalije su među vodećim mezhebima koji prihvataju ovaj princip kao dokaz i primenjuju ga na svoje presude.).

[215]. Drugim rečima, pomaganje jedni drugima u nečemu što je dozvoljeno za nešto što je zabranjeno, što je šerijatski zabranjeno. Drugim rečima, budući da su postojala mnoga druga načela koja su bila u sukobu s načelom subordinacije, pitanje uzimanja u obzir aspekta subordinacije je ukinuto. Zapravo, autor je to istaknuo na početku drugog poglavlja kao "osim ako nije u sukobu s drugim načelom".).

[216]. Zato što nijedna strana nije podređena drugoj. Naprotiv, kao i u cenjenoj situaciji, namera je prema svakom od njih. To nije slučaj kod kupovine grožđa i sličnih situacija.

[217]. Možda bi tekst trebao glasiti "Jer..."

[218]. Ovo je odgovor na sudbonosno pitanje: Pitanje je sljedeće: Prema zahtevu ovih pravila procedure, učenjaci su se trebali složiti oko zabrane ove grupe. Međutim, nisu se složili? Na ovo pitanje autor odgovara: „Naprotiv, dogovorili su se oko njegove zabrane i harama; jedino se ne slaže oko toga da li je primanje naknade štetno ili valjano“. Kao što je poznato, reći da je nešto haram ne zahteva da se to smatra pokvarenim. Šafije i malikije kažu da kada nema dokaza koji ukazuju na njegovu autentičnost, on postaje nevažeći, bez obzira da li su dokazi susjedni ili odvojeni. Prema hanefijama, postoji neslaganje na tu temu u vezi sa nekim od njegovih verzija.

[219] Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz Yayıncılık: 3/157-183.).

Deveti broj:

Ako postoji zapovest i zabrana dve stvari, a svaka od ovih stvari nije podređena drugoj, te između njih nema telâzuma (uzajamne nužnosti) u smislu običaja, koji ne postoji i ne važi, ali mukellifin namerava da ih spoji u jednom činu i sa jednom namerom, kao da spoji haram i halal u jednom ugovoru, onda (kakva je odluka)? - Ovo zovemo „zamena zapovesti za ibâhau“. Jer, presuda je ista za oboje. Jer, red ponekad može biti i radi oproštaja. Na primer, to je slučaj u sledećem ajetu:

"Kada namaz obavlite, raširite se po zemlji i tražite (svoj udeo) Allahove milosti".[220]-(Džuma 62/10.).

Značenje se može razumeti iz crno-belog.— Kao što je poznato, svaki od njih ne podleže apsolutnoj nameri te ih nije moguće prihvatiti u njihovim pojedinačnim uslovima. Jer, to nije kompatibilno sa ovom namerom. Zato što se u štednji vodi računa o nameni. Ponovo, određenje doneto po šerijatskom modelu to otkriva; Što se tiče presuda, prisustvo dve stvari zajedno ima efekte koji ne postoje ako postoje same.[221] U tom pogledu, nema razlike između nečega naređenog i nečeg zabranjenog, ili između dve naređene stvari, ili između dve stvari kojima je zabranjeno da se spoje. Hz.Poslanik Muhammed (s.a.v.s.) i njegovi prethodnici su to zabranili.[222] Međutim, svakom od njih je dozvoljeno kada se uzima samostalno. Svemogući Allah je zabranio dvema sestrama da budu udate u istom braku. Međutim, dozvoljeno je sklapanje ugovora o svakom od njih, pod uslovom da se sklapaju jedan po jedan. U hadisu je zabranjeno da žena bude udata zajedno sa tetkom i halom.[223]

[221]. Ista situacija se primenjuje kada se supstance pronađu zajedno. Na primer, dvije tekućine koje ne štete kada se uzimaju odvojeno mogu postati smrtonosni otrovi kada se pomešaju. (C).).

[222]. Prethodno usvojeno [1/276].).

[223]. Buhari, Nikah, 27; Muslim, Nikah, 33.).

Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je ovu zabranu istakao kao opravdanje sledećom izjavom:

„Ako ovo uradiš, onda ćeš prekinuti rodbinske veze“,

ovo pitanje je u smislu značenja uključeno u našu temu; jer se ovde presuda u formi sabiranja razlikuje od njihovih odredaba jedna po jedna. Dakle, biti zajedno utiče na odluku i to je dokaz. Efekat ovakvih brakova je presecanje rodbinskih veza i ukidanje ovog jedinstva. Ovo je takođe dokaz da zajedničko druženje ima efekta.

Ponovo, u hadisu, post je zabranjen samo u petak[224] –(Ahmed 1/288.) te se traži se da se posti dan pre ili dan posle. Isto tako, zabranjeno je postiti jedan ili dva dana pre meseca Ramazana.[225]-(Buhari, Savm, 5, 14; Muslim, Sijam, 21.). Isto je i post na dan Ramazanskog bajrama.[226]- (Hz. Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je rekao: "Ne možete postiti dva dana: dan Kurban-bajrama i dan Kurban-bajrama" (Muslim, Siyam, 140.).Takođe je zabranjeno spajanje odvojenih sredstava zekata i razdvajanje kombinovanih kako bi se izbegla obaveza zekata.[227]-(Prethodno usvojeno [1/275].). Sve ovo zahteva da stanje bivanja zajedno (içtimâ) ima efekte koji ne pripadaju stanju bivanja sami (infirâd). Činjenica da postoji drugačija presuda za infirâd stanje objašnjava da postoji drugačija presuda za infirâd stanje od infirâd stanje za infirâd stanje - Čak i ako svojstvo vraćanja u stanje infirâda nestane[228] u stanju intimnosti.

Ponovo, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je zabranio mešanje dve različite stvari (kao što su grožđe i urme) kada su u pitanju pića.[229]

Zato što njihovo mešanje ima ubrzani efekat na osobinu intoksikacije. Zabranio je razdvajanje (prodane) majke robinje i njenog deteta. Ovaj hadis se nalazi u Sahihu.[230] Isto tako, zabranio je razdvajanje između dva brata.[231]

[228]. Međutim, gubitak njegovih svojstava kada se kombinuje ne uzrokuje da delovi izgube svoja svojstva. Činjenica da je ova karakteristika eliminisana ne znači da se delovi ne razmatraju odvojeno i da im se ne daje odgovarajući sud.).

[229]. (Džâtıbi, el-Muvâfakât, İz Yayıncılık: 3/157-183.).

[230]. (Ebu Ejub kaže: Čuo sam Hz.Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, kako kaže: "Ko se rastavi između majke i njenog deteta, Allah Teâlâ će na Sudnjem danu odvojiti nju i njene voljene" (Tirmizi, Magic, 53; Ibn Madže, Ticarat, 46).).

[231]. Hz. Poslanik (a.s.) Hz. Aliju (ra) - kada je prodao jedno od dvoje bratske dece robova koje mu je poklonio: "Vrati ga! Vrati ga!" rekli su. (Tirmizi, Magija, 52; Darimi, Magija, 40; Ahmed, 6/400).).

Ovo je takođe dobar hadis. U šerijatu ima mnogo primera ove vrste. Stanje razdvajanja (iftirâk - klevete) također ima učinak na drugi način: Postoje neke značajke za stanje razdvajanja, kao i neke značajke koje nisu u stanju razdvajanja, a stanje zajedništva ih ne eliminira. Zatim, kada mu se pristupi u opštijem smislu[232] u smislu predstavljanja dokaza koegzistencije (içtimâ), dokazi za njegovo delimično razmatranje bit će još brojniji. Na primer, zapovedano je biti u jedinstvu, a biti u odvojenosti je zabranjen.

Zato što u zajedničkom druženju postoje osobine koje se ne nalaze u tome da budete sami: na primer, solidarnost i saradnja, pokazivanje moći i moći islama i okončanje dominacije neverovanja. Počevši od ove tačke, đemaâti, petak i praznici su ustanovljeni kao verski događaji; Uspostavljene su veze između rodbine, posebno i svih ostalih muslimana uopšte, tražena je komunikacija među njima. Biti zajedno je pohvalno, razdvojenost se osuđuje. Nalaže se da ljudi treba da budu u miru jedni sa drugima, a osuđuju se bilo koje radnje koje su suprotne ovome i sve aktivnosti koje će na kraju dovesti do razdvajanja. Isto tako, teoretski pristup zaključuje da postoje karakteristike stanja zajedništva koje nisu prisutne u stanju odvojenosti. Na primer, hadis koji zabranjuje da bey' (prodaja) i selef (karz)* budu zajedno, propisuje da postoje određene karakteristike svakog od njih kada se nađu sami, i da one neće nestati ako se nađu zajedno. Ova karakteristika je uslov da svaki od njih ima koristi, a to ne nestaje kada su zajedno. Međutim, kao rezultat ove kombinacije, među njima se pojavljuje dodatna osobina, zbog čega je i došlo do zabrane. Ova dodatna karakteristika koja se javlja kada su zajedno ne eliminiše u potpunosti postojeće karakteristike kada su zajedno. Ista je situacija u stvarima kao što su udaja dve sestre zajedno u isto vreme[233] i drugim sličnim pitanjima koja se pominju prilikom pominjanja dokaza.

(231) Hazreti Poslanik (a.s.) - kada je prodao jedno od dvoje djece brata roba koje mu je poklonio: "Vratite ga! Vratite ga!" (Tirmizi, Sihr, 52; Darimi, Sihr, 40; Ahmed, 6/400).

[232] Odnosno, bez uzimanja u obzir prethodno navedenih uslova, kao što je spajanje dve naručene stvari ili naručene stvari i zabranjene stvari, jer se ne može reći da je komanda koja želi jedinstvo među muslimanima jedan od pomenutih delova.).

[233] Drugim rečima, ako su obe sestre udate zajedno, koristi koje treba tražiti u ženi su prisutne u obe. Međutim, zabrana je usledila zbog dodatnog razloga koji je nastao u trenutku spajanja, a to je raskid porodičnih veza.).

(selef (karz))* - Reč zajam na turskom se koristi u širokom opsegu i uključuje ugovor âriyet kao i karz, iako je 'karz' pozajmica potrošnje, dok âriyet je pozajmica upotrebe. U literaturi o fikhu vidi se da se termin karz ukršta sa terminima selef (čin prodaje) i deyn a ponekad se koristi naizmenično, (İbn Hazm, VIII, 462; Şîrâzî, I, 302, 304; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, I, 230). Međutim, u upotrebi većine, selef ima opštije značenje od karza te se karz smatra vrstom selefa, (Ibn Kudame, IV, 235). Iz tog razloga, u nekoj literaturi, karz se povezuje sa selefom i o njemu se govori pod okriljem satım ili selefa.

Ovakva je i Karzdejnova veza. Pošto je deyn opšti naziv dugova koji se fiksiraju u proneveri lica, dug koji proizilazi iz karza ostaje kao dejn u proneveri primaoca karza dok se ne isplati. Iz tog razloga, deyn je sveobuhvatniji od karza. Deyn - الدين - Fikh izraz koji označava fiksni dug koji se duguje osobi. Deyn, kao infinitiv u rečniku, znači „posuditi, pozajmiti, zapovedati i poslušati, odgovoriti kaznom ili nagradom", a kao imenica znači „pozajmiti, cenu prodate robe (semena) i nečega koji nije lako dostupan". Kao termin, to se odnosi na fiksne dugove osobe.). Zatim, kao što su postojale neke karakteristike koje nisu postojale kada su bili odvojeni, postoje i neke osobine koje su bile prisutne kada su bile odvojene, ali nisu nestale kada su bili zajedno. Jer, kada bi zbog okuplanja nestale postojeće karakteristike svakog od onih koji se okupljaju, onda bi nestale karakteristike stanja zajednice. Baš kao i odnos čoveka i organa. Zbir ovih organa čini ljudsko biće. Međutim, ako bi se ovi organi ujedinili u jednom pravcu ili bi se kombinovali da bi otkrili jednu osobinu, onda se ljudi ne bi pojavili.[234] Glava ukazuje osobinu koju ruka nema; Ruka pruža prednosti koje noga nema.

[234] Drugim rečima, ako bi ruka izgubila osobinu da bude ruka, a glava bi izgubila osobinu da bude glava i svi organi bi se ujedinili pokazujući osobinu da su jedna glava ili jedna ruka, tada bi kolektivni sklop zvani ljudski ne bi se pojavili.).

Ista situacija je i sa drugim organima koji su slični jedni drugima, kao što su kosti, nervi i krvni sudovi. Oni imaju različite karakteristike i ne gube te karakteristike u trenutku sjedinjenja, a ljudsko biće se formira iz zbira svega toga. Ako se svati ova tačka koju smo primenili na ljude i organe, svatit će se da je ista situacija i u drugim slučajevima sjedinjenja. U ovom slučaju, naredba koja zahteva jedinstvo i zabrana koja zabranjuje razdvajanje ne eliminišu dobrobit delova kada su na društvenom okupljanju[235]. Kao što se korist javlja kroz stanje društvene interakcije, koristi takođe proizilaze iz razmatranja delova odvojeno dok su u stanju socijalne interakcije. Zatim, u slučajevima kada dve stvari koegzistiraju (društveno), moguće je da se svaka od njih rešava nezavisno presudom koja će važiti iz te perspektive, ili mogu biti u sukobu jedna sa drugom u situacijama kao što je naše pitanje, te u tom slučaju, potrebno je fokusirati se na to pitanje. U ovom slučaju, uzimanje u obzir samo stanja udruženosti nije važnije od uzimanja u obzir stanja infirada (izolacije).[236] Svaki od njih ima objašnjenja i osnove koje će privući perspektive muđtehida. U tom slučaju, ako se obe situacije isprepletu u smislu svrhe, one postaju dve stvari koje su u odnosu jedna na drugu u pogledu postojanja i nepostojanja u smislu prosuđivanja i čije su presude poput vladanja jedne stvari.

U ovom slučaju nije moguće da naredba i zabrana dođu na njih zajedno (društveno), kao što je slučaj sa stvarima koje su međusobno povezane u pogledu postojanja i nepostojanja. U ovom slučaju, da li će nužno postojati odredba koja se odnosi na oboje, bilo naredbom ili zabranom? Ili neće biti potrebno? Neki od učenjaka primenjuju uredbu o raspuštanje i nezavisnosti nad njima te uzimaju u obzir običaj i zloupotrebu. Naravno, to je moguće samo kada je moguće razmotriti svaki od njih odvojeno od svojih kolega. Razlika u mišljenju među učenjacima se nastavlja po pitanju "ugovora koji uključuje halal i haram" te su se pojavila objašnjenja stavova obe strane.

[235] Naprotiv, svaka ljudska individua uključena u ovo stanje društvenog okupljanja čuva karakteristike pesnika u ovom stanju. U stvari, ova situacija je sasvim jasna.

[236] Dakle, da li treba da posmatramo efekat društvene situacije? Ili je pravilo da će se efekat infracrvenog stanja nastaviti? Postoje dva pristupa za ljude koji moraju da donose idžtihad i prosuđuju po ovom pitanju: Prvi od njih je zasnovan na efektu stanja idžtihada. Drugi se zasniva na principu da delovi zadržavaju svoja svojstva kada su zajedno.

Prigovor:

Mišlenje potkrepljeno dokazima je prvo. Jer, pošto je utvrđeno da zajedničko bivstvovanje ima dejstvo te da o njemu sama vlada drugačija vladavina od stanja bivstvovanja, onda svaka od te dve stvari postaje podređena u odnosu na celinu, u odnosu na prvobitnu. Jer, svako od njih je deo celine. Deo celine podleže toj celini. Jedan od dokaza koji ovo potkrepljuju [198] je da je, pomenuto u Pravilima, nešto dozvoljeno u svom delu, prikladno u svom delu, ili zabranjeno u svom delu, i obavezno u svom delu. Slično tome, u drugim odredbama su se pojavile različite odredbe kada se posmatraju kao deo, a različite odredbe kada se posmatraju kao celina. U ovom slučaju, nezamislivo je da su zapovest i zabrana došle u isto vreme. Kada posmatramo celinu, vidimo da je ono što je zabranjeno prisutno u celini. U ovom slučaju, zabrana će biti usmerena na stvar na koju se odnosi u okviru te stvari. Ova situacija nalazi svoje objašnjenje u Mâziŕ'evoj priči i u stvarima koje se pominju kod njega.

Odgovor:

Prigovor nije opravdan. Ako se svaki od delova koji čine celinu prihvati kao podložan gospodaru, onda zabranjeni deo koji je gospodar neće biti bolji od toga da mu bude podređen.[237] Tačna je tačka iznesena u delu odredbe, ali tu postoji primedba, a to je, kao što je već pomenuto, razmatranje pojedinaca. Mazirijevo objašnjenje[238] je kontroverzno pitanje i nije među pitanjima koja postoje i oko kojih se slažu u mezhebu imama Malika ili bilo kog drugog imama.[239] Stoga će ovo pitanje ostati pitanje koje muđtehid može ili ne mora prihvatiti kao rezultat svoje procjene. [240]

[237] Zapravo, nije navedeno da je ono što je u predmetnom stanju dio koji je haram. Naprotiv, ono što iziskuje zlo je prikupljanje zabranjenog dijela i drugog. Zabrana se temelji na neistini.

[238] Stranica [3/190].

[239] Ostaje mu samo da odgovori na zla koja je spomenuo, protiv načela obrane, obrane i solidarnosti. Na osnovu analogije odnosa između ljudskog tijela i organa, mudžtehidu nije lako zanemariti ova tri važna proceduralna pravila, suočen s učinkom stanja infirada, koje samo po sebi nije konstantno, i pravilo da se svojstva dijelova nastavljaju čak i kada se spoje.

[240] Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz izdavaštvo: 3/183-188.

Deseti broj:

Ako postoje dve zapovesti u pogledu dve stvari, od kojih jedna ne podleže drugoj, ako mukellifin namerno namerava da te dve stvari naplati jednim činom i jednim prigovorom, nastupa učinak dodatka, kako je navedeno u čl. prethodnog broj.[199] Postoji značenje (osobina) u stanju inkorporacije koje nije prisutno u stanju infirada. Sa druge strane, karakteristike koje postoje pojedinačno ne nestaju kada se kombinuju. Međutim, postoji situacija poput ove: Da li je svako od njih u situaciji koja je nespojiva (munâfî) sa odredbama drugog u smislu njegovih odredbi? Ili nije? Ako je tako, onda će to pitanje biti uključeno u pitanje naredbe i zabrane dve stvari koje su zajedno u smislu namere, a to je uslov prethodnog broja. Značenje ovoga je sledeće: Kada nešto ima svoje verske odredbe, ove odredbe su vezane za tu stvar zbog koristi koje sadrži. Isto važi i za svaki akt mukellifina. Nije bitno da li je ovaj čin običaj ili ibadet. Ako se dva akta spoje i odredbe jednog od njih nisu u skladu sa odredbama drugog, to se dešava na sledeći način: Ove dve stvari su postale jedno u smislu namere, i kao prirodan rezultat toga, odredbe koje su donete radi interesa ali su bili nespojivi jedni sa drugima, u ovom slučaju, pravci interesa će biti nekompatibilni i bit će u međusobnom sukobu. Ako nema kompatibilnosti jedni sa drugima, neće ostati nikakve koristi, kao u slučaju infirada. U ovom slučaju, situacija će biti rešena kao kombinacija onoga što je naređeno i onoga što je zabranjeno. Oni su međusobno ravnopravni u pogledu neusklađenosti odredbi. Jer, zabrana je zasnovana na zlu, a poredak na interesima.

Njihovo okupljanje dovodi do nemogućnosti (mumtenî), kao što je već pomenuto. Dakle, nešto slično bi bilo nemoguće. Osnova ovog pitanja je Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) "zabrana bey' (prodaje) i selefa (karza)". Jer, dok se pitanje prodaje zasniva na povećanju obostrane koristi; Selef (karz, pozajmica) zahteva velikodušnost, ljubaznost i toleranciju. Kada se ovo nađe zajedno, inherentna značenja kupoprodajnom ugovoru ulaze u selef (čin prodaje) i kao rezultat, selef gubi svoje prvobitno stanje. Zato što je selef (karz) ozakonjen kao izuzetak od zabrane prodaje srebra za srebro ili zlata za zlato po terminskoj osnovi. Prodajom će se prethodni ugovor vratiti u prvobitno stanje iz kojeg je isključen. Original je 'sarf'*[241]. Suština ovoga je prodati što više drugoj strani za više i ostvariti veći profit. U Karzu su ove svrhe zabranjene, (Sarf – Potrošnja. potrošiti, koristiti nešto.).

[241] Ispravno je bey' (prodaja).

Kada se prethodnik vrati u prvobitno stanje zbog činjenice da je sačinjen zajedno sa kupoprodajnim ugovorom (nastali prihod), to nije dozvoljeno na dva načina:

1. Zrelost koja postoji u selefu (činu prodaje)

2. Potraga za profitom. Dodavanjem karz ugovora kupoprodajnom ugovoru, pomenuto značenje je uključeno u nameru spajanja ova dva ugovora.

Situacija kada mukelifin dodaje druge svrhe ibadetu za koje mu je zapoveđeno, bilo da su vadžib, mandup ili mubah (dozvoljeni)[242], je u istom pravcu – ako jedan nije podređen drugom[243] ta ako su njihove odredbe nespojive jedna sa drugom. Na primer, za vreme namaza je zabranjeno jelo, piće, klanje nečega što nije u skladu sa njegovim pravilima, razgovor itd., kao da rade zajedno glagole. Namera da se farz i dobrovoljni namaz zajedno obavljaju u namazu i drugim ibadetima kako bi se farz i mendub zajedno ispunili [244];

Kombinovanje dva podne namaza ili dva popodnevna namaza u jednom činu, ili kombinovanje jednog podne i popodnevnog namaza[245], kombinovanje ramazanskog posta sa namerom klanjanja i obavljanja kaza (naknadno) i slični primeri. Zbog toga imam Malik (r.a.h.) nije smatrao da je dozvoljeno da se međusobno kombinuju ugovori.

[242]. Ovde je atribucija dozvoljenog, obaveznog i preporučenog samo u skladu sa terminologijom navedenom na početku broja.

[243]. Na primer, kod abdesta i gusla, pored namjere uklanjanja hade, svrha je da se rashlade, pročiste i stimulišu osjetila; Pored ispunjenja obaveze tokom posta, i uzdržavanje; Kao što je slučaj i sa ostalim stvarima koje su predmet ibadeta u cilju zdravlja tokom hodočašća i sličnih namera. Postoji razlika u mišlenju između Ibn el-Arabija i el-Gazalija u vezi s tim da li se ibadet može podići sa nivoa iskrenosti u takvim slučajevima. Prema Ibnu'l-Arabiju, moguće je razmotriti obje kaste odvojeno jedna od druge. Prema Gazaliju, iako je moguće tretirati obe kaste odvojeno, uzima se u obzir njihova apstraktna koegzistencija u smislu postojanja. O ovoj temi, vidi Šesto pitanje četvrte klase poglavlja o Makasidima.Kao što je upravo pomenuto, da je jedan od njih podložan drugom, čak i ako su njegove odredbe međusobno nespojive – kao u kombinaciji kupoprodajnih i potrošačkih ugovora u jednom dinaru – ova situacija ne bi prouzročila nikakvu štetu jer bi predmet bio ukinut. Ako se autorova izjava o predmetu zasniva na ovom pomenutom obliku prodaje i potrošnje, onda će izjava postati jasna i neće biti u suprotnosti sa pitanjima kao što je držanje sa namjerom hlađenja prilikom uzimanja abdesta i sličnim pitanjima koja su spomenuta. prije i uskoro će uslijediti i oko čega postoje kontroverze. U ovom slučaju, riječi autora ovdje, "ako nije u prirodnom stanju", tumačiće se kao da se odnose na pitanja slična gore navedenoj slici, čak i ako je riječ o transakcijama. Tema je o stvarima koje se događaju u džematu kroz ibadet.).

[244]. Na primer, osoba koja želi da ponovi svoj namaz sa džematlijama je ovim namazom učinila namjeru i obavezne i nafile namaza. Ovom akcijom ova osoba spaja dvije stvari koje su nespojive u smislu svojih odredbi. Zato što su odredbe farza i nafile veoma različite. Na primjer, osoba koja odustane od obaveznih radnji postaje grešnik, ali osoba koja napusti nadredovne radnje ne postaje grešnik; Sunnet je klanjati farz namaz u džematu, ali to nije slučaj za nafilu; Ikamet se klanja za farz namaze, ali ne i za nafile namaze; Obavezno stajati na obaveznom namazu za onoga ko to može, ali nije neophodno za nafilu namaz... Isto tako, klanjanje na obaveznom podne namazu i namjera da se klanja prvi ili posljednji sunnet podne namaz sa istim namazom je isti. Jer u ovom slučaju postoji jasna nespojivost u pogledu toga da li taj namaz treba smatrati prethodnim namazom, sljedećim namazom ili onom između. Zato niko nikada nije smatrao da je ovakva molitva dozvoljena. Međutim, ako namjerava klanjati podne namaz, a u međuvremenu i tahijja-tu'l-mesdžid (pozdrav džamiji) namaz, učenjaci su rekli da će biti nagrađen ovom namjerom i da će zahtjev za tahijom od njega biti eliminisan. Rekli su da će se tahija smanjiti, ako ne namjerava, ali neće dobiti nikakvu nagradu.

Rekli su da osoba koja je nadoknadila ramazanski post također može napraviti namjeru da obavi natpromotivni postove kao što su postovi Ašure, ayyam-i biz (dani punog mjeseca) i dan Arafe.U stvari, nafila je više fleksibilna nego obavezna u pogledu svojih uslova i onoga što se od nje traži. Stoga je moguće da oni koegzistiraju sa fardom bez ikakve nekompatibilnosti među njima. Naravno, to će biti slučaj kada ne postoji druga prepreka koja bi izazvala nekompatibilnost, kao u dva slučaja koja smo spomenuli. Nisam vidio nikakav spor da neko može imati namjeru klanjati i tahiyyatu'l-mesjid zajedno sa farzom.).

[245]. Zato što su ova dva ibadeta međusobno nespojiva jer jedan od njih ima određeno vreme, a drugi različito vreme.).

Ukoliko postoji razlika u mišlenju o nekima od njih, stav da je to dozvoljeno zasniva se na oceni da ne postoji neusklađenost između odredaba kao rezultat razmatranja situacije infirada čak ni u slučaju konsenzusa[246]. Na osnovu ove tačke, imam Malik navodi da se potrošnja i prodaja vrše zajedno; Zabranjivao je brak i prodaju ⟶ (kırâz) ⟶ (mudârabe) i prodaju, musâkât i prodaju, društvo i prodaju, Đul[247] i prodaju. U pogledu spajanja sa gore navedenim ugovorima, iđarah je sličan kupoprodajnom ugovoru. Isto tako, imam Malik je zabranio paušalni rad i merenje zajedno.[248] Učenjaci se nisu složili oko kombinacije ugovora o iđari sa ugovorom o prodaji. Sve se ovo dešava zbog koegzistencije ugovora koji sadrže različite, nespojive odredbe u okviru jednog ugovora. I to: Ugovor o potrošnji je ušteda čiji je obim izuzetno uzak i koji ima dodatne posebne uslove. U tom pogledu, svako oklevanje ili odlaganje[249] ili situacija kao što je napuštanje malog balansa, nikada nije dozvoljeno — potrebna je potpuna jednakost između strana u ovim stvarima.[250] Ugovor o prodaji nije ovakav.

[246]. Zapravo, As'hab je rekao da prodaja i trošenje zajedno neće biti haram, i nije prihvatio da imam Malik ima takav stav. U ovom mišljenju, Eshheb je razmatrao oba ugovora odvojeno i rekao da su dozvoljeni. Rekao je da ono što imam Malik zabranjuje je razmjena zlata za zlato ako svaki od njih ima drugu robu kod sebe. Ibn Arfe je rekao da je, iako je to objašnjenje suprotno popularnom, prikladnije.

[247]. Naknada za neodređeni rad. Na primjer, kao osoba koja kaže: "Daću ovoliku nagradu onome ko pronađe i vrati moju izgubljenu kamilu." (C).).

[248]. Ono što je zabranjeno specifično je za način na koji se, u okviru istog ugovora, dio žitarica meri, a drugi dio utvrđuje paušalnim metodom. Međutim, ako se, na primjer, žito prodaje ugovorom koji određuje žito po meri, a mjesto po paušalnom iznosu, u tome nema štete.).

[249]. Ugovor čiji su uslovi najograničeniji u smislu njegove sigurnosti je potrošni.).

[250].Ugovor o potrošnji; U stvarima kao što su pol, broj, težina itd., to nije moguće uz odobrenje jedne od stranaka, potrebno je lično realizovati.).

Postoji razlika u mišljenju između Ibn el-Arebija i el-Gazalija o tome da li se ibadet u takvim slučajevima uzdiže iznad nivoa iskrenosti. Prema Ibnu'l-Arabiju, moguće je posmatrati obe kaste odvojeno jedna od druge. Prema Gazaliju, iako je moguće tretirati obe kaste odvojeno, uzima se u obzir njihova apstraktna koegzistencija u smislu postojanja. O ovoj temi pogledajte šesto pitanje četvrtog razreda poglavlja o makasidima. Kao što je već pomenuto, ako jedan od njih podleže drugom, čak i ako su njegove odredbe međusobno nespojive – kao u kombinaciji ugovora o prodaji i potrošnji u jednom dinaru – ova situacija ne bi nanela štetu jer bi predmet bio ukinut. Ako se autorova izjava o tome zasniva na ovom navedenom obliku prodaje i potrošnje, onda će izjava postati jasna i neće biti u suprotnosti sa stvarima kao što je držanje sa namerom hlađenja prilikom uzimanja abdesta i sličnim stvarima koje su navedene. pre i koja će uskoro uslediti i oko kojih se vode polemike. U ovom slučaju, reči autora ovde, „ako nije u prirodnom stanju“, biće protumačene kao da se odnose na stvari slične gornjoj slici, čak i ako su transakcije. Tema je o stvarima koje se dešavaju u džematu kroz ibadet.

Bračni ugovor;

Zasnovan je na principima međusobnog poštovanja, tolerancije i velikodušnosti. Zato je Uzvišeni Allah imenovao miraz (mehr) koji se daje ženama kao nıhle. To znači poklon koji se daje bez cene. tef Vîze (transfer novca) je dozvoljen u vezi sa brakom. Međutim, drugačija je situacija u kupoprodajnom ugovoru. Kırâz i musâkât sporazumi su zasnovani na principu širine i tolerancije. Jer, i jedni i drugi se legitimišu kroz izuzetak iz obima neodređene iđare, koji je zabranjen u šerijatu, i koji se smatraju nekom vrstom dozvole. Kupoprodajni ugovor je, naprotiv, zasnovan na principu otklanjanja neizvesnosti u međusobnim cenama, ročnosti i drugim pitanjima. Stoga su odredbe u vezi sa kupoprodajnim ugovorom nespojive sa odredbama kırâz i musâkât. Kompanijski (partnerski) ugovor uključuje značenje saradnje i solidarnosti u obezbeđivanju egzistencije obe strane. Ugovor o prodaji je suprotan ovome. Đu'l se zasniva na principu nepoznatosti posla koji treba obaviti.

Osoba (agent) na drugoj strani koja će se kandidovati nije obavezna.[251] Ugovor o prodaji je nespojiv sa obe odredbe. Uzimanje merenja kao osnove u merljivim stavkama ima za cilj da tačno zna količinu stvari koju treba izmeriti. Paušalni metod se, pak, zasniva na principu lahkoće i tolerancije u poznavanju količine te se u ovoj metodi koristi procena koja nikada neće dovesti do tačne informacije o količini prodate stvari. Ugovor o iđaru je ugovor zasnovan na interesima koji već ne postoje. U ovom stanju je nepoznato.

[251]. Zato što nije obavezujući ugovorom. Kupoprodajni ugovor nije ovakav i obavezujući je kada se ne daje pravo izbora.).

Međutim, to je prihvaćeno kao dozvoljeno zbog velike potrebe i radi saradnje, kao u slučaju kompanije. Ovo nije slučaj sa kupoprodajnim ugovorom.[252] Učenjaci se takođe nisu složili oko uslova sigurnosti u vezi sa jednom od dve robe koje su predmet ugovora i diskrecionog prava u vezi sa drugom. Oni koji to ne dozvoljavaju, svoje stavove zasnivaju na principu da su konačnost ugovora i opcija nespojive.Kao rezultat neslaganja proisteklih iz ocena o tome da li su relevantne odredbe međusobno kompatibilne, učenjaci su se razišli oko okuplanja dve stvari koje se odnose na običaje u jednom činu, a nisu se složili i oko okupljanja ibadeta i običaja u drugom činu, kao što je poslovanje tokom hadža ili džihada.[253] To je mišić koji se hladi dok se uzima abdest, kao kada imate nameru da budete na uzdržavanju dok postite. Isto tako, oni su se razlikovali u prikupljanju dva ibadeta: kao što je čišćenje od nečistoće i zajedničko uzimanje abdesta za namaz petkom. Objašnjenje ovog pitanja dato je i ovde i u odeljku o Mâkâsıd#ima kada se govori o odnosu između primarnih i sekundarnih namena. Uspeh dolazi samo od Allaha Teâlâ.

[252]. Prema tome, nije dozvoljeno da oboje istovremeno postoje u ugovoru. Međutim, ono što se zna u sekti jeste da presuda nije takva. Halil je jasno rekao da idžarat zaključen kupoprodajnim ugovorom nije ništav. Na isti način, komentatori su izjavili da, pošto nema neusklađenosti između ugovora o prodaji i odredbi idžarata, idžarat neće biti ništavan. Nisu videli nikakvu razliku da li je ijara vezana za robu (mebi) koja je bila predmet kupoprodajnog ugovora ili ne. Međutim, dok ne postoje uslovi za iznajmljivanje nekretnine osim nameštaja, oni postavljaju dodatne uslove u slučaju iznajmljivanja samog nameštaja.).

[253]. U samom Kur'anu postoji dozvola da je dozvoljeno baviti se trgovinom tokom hodočašća. „Nema greha u traženju blagostanja od svog Gospoda (tokom hodočašća).“ (2/198) Iako se Ebû Muslim nije složio po ovom pitanju i rekao da je trgovina zabranjena tokom hodočašća i rekao da je dozvoljena odredba u ajetu bila nakon završetka hodočašća, prihvatanje većine učenjaka je ispravnije i na ovo pitanje Postojeći autentični izveštaji otkrivaju da njegov stav nije tačan.).

Štaviše, razlog zašto je stih otkriven otkriva da je netačan. Ako su odredbe nespojive jedna sa drugom, onda se mora uzeti u obzir namera okupljanja. Dokazi za to su već viđeni. U ovom slučaju, situacija okupljanja će ili prouzrokovati situaciju koja zahteva zabranu ili neće: Ako dođe do takve situacije, onda će ta stvar biti zabranjena u celini i strana potražnje će biti ujedinjena. Zato što je stanje socijalizacije ukinulo potražnju za delovima, pa je kao rezultat cela ta stvar postala jedinstvena stvar ka kojoj je usmerena zapovest ili zabrana. Naravno, kao rezultat ovoga, ako postoji korist, bit će naredba, a ako postoji problem, bit će zabrana. Pošto se radi o celini koja ovde zahteva predviđenu smetnju, naravno da će relevantni zahtev biti zabrana. Na primer, venčanje dve sestre ili žene i njene tetke ili hale u isto vreme, post kombinovanjem prvog dana ramazana sa poslednjim danom šabana, poslednjeg dana ramazana sa prvim danom ševala, ispijanje dve mošnice mešajući ih zajedno, - prema mišlenju nekih u mezhebu imama Malika - kao da dva čoveka kombinuju svoju robu i prodadnu je. Jer, stanje kombinacije zahteva da se delovi ne uzimaju u obzir sa prvobitnom namerom. Ovo dovodi do nepoznate[254] cene u odnosu na svakog od dva prodavca. Iako nije univerzalna, ovakva kombinacija nije dozvoljena zbog ove neizvesnosti, koja je na kraju neizbežna, i nejasnoće koju izaziva. Osoba koja dozvoljava takav ugovor mora imati u vidu još nešto: Kada vlasnici imovine otkriju nameru da kombinuju svoju imovinu, osnivaju neku vrstu kompanije (partnerstvo); Drugim rečima, kao da su odlučili da sa ovom prodajom prvo sklope partnerski odnos, a zatim da je prodaju i udele u novcu. Kada ovi postanu dva ortaka, svaki od njih više ne vodi računa o ceni svoje imovine.

[254] Nepoznatost kvari ugovore, što izaziva razdor i razdor.

Jer, po odredbi ortakluka, ova dobra se smatraju delom jedne stvari (prodate robe) i namera prema njima postaje podređena primarnoj nameri prema celini. Ni takva namera nema efekta. Zatim se dobijena cena raspoređuje prema kapitalima koji čine (pravno) društvo, u slučaju podele između njih.[255] U ovome nema ništa nemoguće; jer ne sadrži neizvesnost. Kao rezultat, takva kombinacija ne zahteva pojavu korupcije.

Ako ne postoji situacija koja zahteva zabranu u slučaju kombinacije, onda je red usmeren. Jer, u zavisnosti od istaknute terminologije, postoji ili zapovest ili zabrana. [256]

[255] Njihov kapital se sastoji od novca koji daju za kupovinu svojih dobara.

[256] Satıbi, el-Muvafakat, Izdavačka kuća Iz: 3/193-196.).

Jedanaesto izdanje:

Neka postoje dve zapovesti[257] i obe se odnose na istu stvar sa dva aspekta; Ako je jedan od njih usmeren ka celini, a drugi ka nekim detaljima[258] ili osobinama[259] ili delovima[260] celine, dozvoljeno je da postoje zajedno. U stvari, one su ustanovljene u metodi (usulu). Jedna od ovde pomenutih zapovesti je podređena (tâbi), a druga metb (original). Glavni je onaj koji je usmeren ka celini, drugi je podređen. Jer, ono što je usmereno ka detaljima, kvalitetima ili delovima je po prirodi da upotpunjuje celinu. Potražnja za nečim u takvoj situaciji nije apsolutna, već će biti samo u tom pravcu; To je ono što se podrazumeva pod podvrgavanjem.

Zatim, ovaj zahtev ne postoji sam – bez neophodnosti poretka za celinu; Štaviše, kada je predviđeno odsustvo naredbe za celinu, nije moguće otkriti detalje, zato što se o detaljima može razgovarati samo na jednom osnovu. Da bi kvaliteti postojali, mora postojati ono što je opisano. Delimično se može zamisliti samo u terminima univerzalnog. U ovom slučaju, potražnja za njima će biti kroz podređenost zahtevu za celinom.

[257]. Reč komanda ovdje nije terminologija korištena u prethodna dva broja, već ima svoje pravo značenje.

[258] Svrha razrade je da se razbije na delove, kao što su kiraet i dhikr u namazu.).

[259] Kao produženje ruku'a i sedžde namaza i strah.).

[260] Uzimajući u obzir namaz u celini, kao što je podnevni namaz, teheđud namaz, vitr namaz itd.).

Postoje primeri za to: Na primer, postoji zahtev za obavlanje namaza; Takođe, što se tiče namaza, čišćenja od hadesa[261] i nečistoće[262], nošenja lepe i čiste odeće, poniznosti, dhikra, kiraeta, dova, okretanja prema kibli itd. Pored zahteva za davanjem zekata, postoje zahtevi u vezi sa pitanjima kao što su izbor najčistije zarade, davanje na vreme[263], određivanje vrsta dobara za davanje zekata i određivanje stopa zekata[264].

Pored naredbe o postu, postoje i zahtjevi za situacije kao što su odlaganje iftara, odlaganje sahura, napuštanje svih vrsta ružnih riječi i ponašanja i držanje podalje od situacija koje mogu ugroziti post[265]. Isto tako, isti je i redosled hodočašća, kao i potražnja za stvarima koje su u vidu svih njegovih detalja, delova i komplementarnih kvaliteta. Zahtev da se prema njima postupa pravedno u odmazdi i u znak odmazde, da se ne prekoračuju granice, da se traži paritet[267]; Potpuna usklađenost sa merama i tegovima pri kupovini, dobro izvršavanje zahteva za plaćanje i kredit, pošteno postupanje[268] itd. Tako je i sa zahtevima ovakvih tema. Potražnja ovih stvari zavisi od zahteva stvari koja je njihova suština. Njih nije moguće zamisliti kao nezavisne; One se traže samo u odnosu na stvari koje su u svom prvobitnom stanju i koje se razmatraju i traže kao celina. Ista situacija je i sa ostalim predmetima uzetim zajedno sa njihovim originalima. To nije slučaj kada se naredbe i zabrane odnose na podređenog i nadređenog (metbû) (načelnika – (asıl)).[269] To je kao stanje voćke pre nego što sazre. Jer, ovde zabrana dolazi samo ako se prodaja voća obavlja samostalno. Ako smatramo da plod nije odvojen od drveta, to znači da je plod podređen drvetu i postaje njegov deo. Ovo zahteva, delimično, nameru da se desi situacija društvenog okupljanja. To znači nameru da se sklopi ugovor i o stablu i o plodu. U ovom slučaju, zabrana je apsolutno ukinuta - kao što je gore navedeno. To proizilazi iz jedinstva poretka u tom trenutku. Dakle, u celini; Biva u dva reda, jedan u odnosu na svoj original, drugi u pogledu njegovih detalja ili kvaliteta ili delova. Odnos između Zarûriyyâta* i principa hâcî* i tahsînî*-ata odvija se ovim redosledom...

(Zarûriyyât - الضروريّات - Logički i filozofski termin koji se koristi za propozicije koje sadrže određeno znanje koje um prihvata kao neophodno.

[261] Čišćenje od Hada: Čišćenje od abdesta i nečistoće. (C)

[262] Prečišćavanje od nečistoće: Prečišćavanje od materijalnih nečistoća. (C)

[263] Ova dva su primeri potražnje za kvalifikacijama. Primeri specificiranja vrsta i proporcija su takođe primeri zahteva za delove celine.

[264] Kao što je određivanje da će se zekat dati od zlata i srebra, trgovačke robe, useva i životinja na ispaši. Isto tako, navodeći odnos kao jednu četrdesetu ili jednu desetinu. Sve su to zahtevi koji podležu opštoj zapovesti „Daj zekat“.

[265] Kao postač koji spava sa svojom ženom, grleći je, igrajući se s njom, i preterano pere usta i nos. Jer sve su to radnje koje mogu dovesti do prekida posta. Kao što se navodi u hadisu, ovo je situacija u kojoj se nalazi osoba koja vrši čašu i ona koja ga daje.

[266] Svi primeri se odnose na savršena svojstva posta.

[267] Kao što je traženje jednakosti u uslovima kao što su sloboda i islam. Na primer, slobodan čovek ne može biti ubijen za roba, a musliman ne može biti ubijen za nevernika. Traženje pravde i jednakosti su komplementarni elementi zahteva za odmazdom, što je neophodno.

[268] Primeri kompromisa su zahtevi komplementarne prirode. Međutim, može se reći sledeće: Kupovina je jedna od dozvoljenih ušteda; Ova četiri zahteva su između pravne obaveze i obaveze. U ovom slučaju, kako se to može povezati sa temom? Na ovaj prigovor se može odgovoriti na sledeći način: Kao što je ranije pomenuto, kupovina - kada se smatra pepelom - je zbog nužde ili baciiiata. U ovom slučaju, ona je vredna i po svojoj suštini i po svom odzivu, a prema njoj postoje naređenja. Štaviše, ono što je bilo dozvoljeno, iako je bilo delimično dozvoljeno, bilo je obavezno u celini.

[269] Dakle, u ovom slučaju, situacija je suprotna. U slučaju dva naloga, naređenje je moglo doći do predmeta samo iz naloga koji se odnosi na original. Toliko da postojanje tih naloga prema podanicima nije bilo predviđeno, bez obzira na original. Biće nalog za zekat tako da se može navesti naredba u kojoj se pominje njegov iznos. Dolazak naredbi i zabrana je drugačiji. Jer, na primer, zabrana je usmerena na subjekt samo ako se ne uzima u obzir original. U stvari, kada bi se i razmišljalo, zabrana bi bila ukinuta i ukinuta. Ovo je samo po sebi razumljivo. Međutim, raspravlja se o praktičnoj koristi ovog pitanja. Nema sumnje da je svrha jedinstva koje će uskoro pomenuti jedinstvo u pogledu toga odakle dolaze naređenja. U smislu da je zahtev za pojedinostima i kvalifikacijama usmeren ka celini u smislu uzimanja u obzir tih kvalifikacija. Ovo je tako, iako ne zahteva da nalog koji se odnosi na kvalifikacije nema dodatnog novog efekta na prvobitni nalog. U stvari, ponekad poredak koji proizilazi iz razmatranja podređenog elementa može biti jači od reda koji se odnosi na sam original. Na primer, tačno merenje i vaganje u poređenju sa kupovinom. Ponekad se dešava suprotno; kao u naredbi da se sahur odloži. Ponekad je možda dolazio do tvrdnje da je ova razrada neophodna za postojanje celine, kao suštinski deo ili uslov. Opširnije objašnjenje predmeta biće u trinaestom broju i tamo ćete videti veliku i praktičnu korist našeg broja. Autor samo vrlo kratko ukazuje na to u poslednjem pasusu. Drugim rečima, suštinski se posmatra kao celina; On je onaj koji je stvaran i onaj koji je subjekt. Pored toga, neophodne i detaljne stvari su detalji, od kojih neki potvrđuju, a neki nepotvrđuju.).

U racionalnim naukama kao što su logika, filozofija i teologija, termini el-mukaddimâtu'l-yakīniyye, yakīniyyât ve zarûriyyât se koriste za tvrdnje koje imaju vrednost sigurnosti na nivou sigurnosti – za razliku od zanniyyâtın. Prihvaćeno je da ovi stavovi čine vodeće principe nauke jer sadrže konačne i neophodne informacije, a da se dokaz, koji je jedini dokaz nauke, sastoji samo od suštinskih/određenih propozicija. Jer, znanje zasnovano na dokazima nikada nije u suprotnosti sa onim što je poznato. Pošto je Burhan* dokaz koji nosi neophodne informacije, njegove prostorije takođe moraju biti obavezne (Farabi, el-Burhan, str. 23; Ibn Sina, el-Burhan, str. 59-60, 64; Ibn Rushd, Telhisu Kitabi'l-Burhan , str. 58-59).).

(Burhan - البرهان - Konačan dokaz koji nema sumnje u njegovu tačnost i pruža bitne informacije; jedna od pet umetnosti logike.).

(hâcî - هاجی - (zadovoljava potrebu.).

(Tahsînî - (olakšava i ulepšava.).

... Jer, širenje i otklanjanje teškoća zahteva da postoji nešto u čemu se mogu naći uskost i teškoća. Naravno, ova neophodna stvar je nesumnjivo neophodna. Zarûriyyât su komplementarni i dodatni elementi; Stoga, oni moraju imati nešto da završe. Jer mora postojati predmet za pojmove kao što su ulepšavanje, dovršavanje i proširenje, a kada se ovi ne pominju, ta stvar nije lepa, nije potpuna, nije laka; Naprotiv, na primer, smatra se ružnim ili nepotpunim ili uskim ili teškim. U ovom slučaju moraju se zasnivati na nečem drugom što je predmet zahteva. Kao rezultat toga, ono što se želi ulepšati ili doneti prostranost i lakoću podleže onome što će biti ulepšano i prošireno u smislu potražnje.To je značenje prethodne potražnje za podređenošću i i članstvo (plemstvom). Kada se ova tačka iznese, pojavljuje se još jedna situacija u vezi sa temom: [270]

[270] Satıbi, el-Muvafakat, Iz Iaiıncılık: 3/193-196.).

Dvanaesti broj

Kažemo: Kada se nečemu izriču naredbe i zabrane, ako se jedna od njih zasniva na nekom od svojstava ili delova te stvari i sl, u prošlom broju je objašnjenjo bilo da je takva situacija dopuštena. Postoje dva oblika ovoga:

a). Naredba je usmerena ka celini, dok je zabrana usmerena ka kvalitetima celine. Ovi oblici su brojni. Na primer: namaz dok je hrana spremna, namaz kada ste u teškoj situaciji, namaz u vreme mekruha, post u dane Bajrama, obavlanje kupovine koja uključuje garar* i tajnost, preterano ubijanje (odmazdom) i prekoračenje ograničenja u poštovanje pravde, kupovina itd., kao što su varanje i obmanjivanje u ugovorima, (Garar - الغرر - Izraz fikha koji se odnosi na to da je ugovor toliko neproziran (mraćan) da vodi do nepravedne dobiti.).

b). Zabrana je vezana za celinu, dok je zapovest vezana za kvalitete. I za to ima primera: Na primer, kada se čini greh, zapoveda se da se čini tajno. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je u svojim hadisima rekao: „Ko je među vama zavisnik od jedne od ovih nečistoća, neka se pokrije Allah-ovim Teâlâ pokrovom“.[271]

[271] Muvatta, Hudud, 12. Prenosi imam Gazali u Ihia. Al-Iraki kaže da je Hakim to prenio na sljedeći način: "Izbjegavajte ove nečistoće koje je Allah zabranio. Ko počini neku od njih, neka se pokrije Allahovim velom. "Isnad je dobar.).

Nakon lošeg dela, treba odmah učiniti dobro delo kao zahtev od strane Allaha Teâlâ, ajet:

> „...Tada se odmah pokaju“.[272] PS: Samir B.

(PS: Samir B: Ovaj smo ajet Nisa 4/17 vec jednom naveli u originalu).

Naredba da to učine je takva[273] Tako je i sa predajom: “Ko od vas za željom juri, neka je juri polako”[274]. Proceduralisti (Usulisti) su se fokusirali na prvu cifru[275], tako da nema smisla da je ovde ponavljamo. Što se drugog tiče, sud o njemu može se zaključiti iz njegovih reči o prvom. Trebalo bi da konsultujete relevantne delove priručnika za detalje. Allahu A'lem!

Ovde se nameće još jedno pitanje, a to je:[276]

Trinaesti broj:[277]

Postoji razlika u stepenu da li je potražnja usmerena ka glavnom ili podređenom: Zahtev za celinom je jači u smislu razmatranja od zahteva za detaljima ili kvalitetima ili delovima. Dokaz za to, kao što je ranije pomenuto, jeste da je to bilo zamišljeno sa drugom namerom. Iz tog razloga, podređeni aspekt se ukida prema svom mestu u izvornom (metbû) aspektu. Ako bi prirodno, ako se uzme u obzir, dovelo do kršenja originala, to se ne uzima u obzir.[278] Ukratko, ovo pitanje je ranije objašnjeno. Sve ovo ukazuje snagu originala i slabost prirodnog kada je u pitanju uzimanje u obzir. Stoga je, u smislu ugleda, zapovest koja nikada nije podređena jača od zapovesti koja je usmerena na temu.[279] Zahvaljujući ovakvom uređenju se saznaje da sve zapovesti u šerijatu nisu uvek na istom nivou u pogledu potvrde i da nemaju uvek istu nameru. Jer, zapovesti o potrebama nisu kao zapovesti o hitnim i vrednim stvarima. Isto tako, zapovesti u pogledu komplementarnih elemenata suštinskog nisu kao zapovesti u pogledu samih suštinskih. Naprotiv, među njima su poznate razlike.

Štaviše, naredbe o suštinskim stvarima nisu uvek na istom nivou. Na primer, zahtevi za poreklom religije su jači u smislu potvrde od zahteva za samoodržanjem; Zapovesti koje zahtevaju zaštitu duše su jače od zahteva koje zahtevaju zaštitu uma. Ista je situacija i sa Hâciyyât'om*.

(Hâciyyât - الحاجيات - Termin fikha označava odredbe koje nisu apsolutno neophodne za individualni ili društveni život, ali služe da obezbede njihovo pravilno vođenje.).

U stvari, postoji razlika u snazi između zahteva za dozvoljenim stvarima koje nemaju prepreku i zahteva za korišćenjem dozvoljenih stvari koje imaju takvu prepreku. Na primer, postoji razlika između potražnje da bi se imala koristi od dozvoljenih ukusa i zahteva da se koristi od ugovora kao što su karz, selem i musâkât[280] . Postoji razlika između njihovog zahteva i zahteva za obradu dozvola, što će delimično izazvati poteškoće u slučaju poništenja.

Takođe postoji razlika između ovih i situacija u kojima će nastati višak odgovornosti u slučaju napuštanja[281]. Ista situacija važi i za doslovni tahsîniyyât,

(Tahsîniyyât - التحسينيّات - Izraz fikh metodologije (Usul-i-Fikh), koji se odnosi na aranžmane koji imaju za cilj da ulepšaju život i podstaknu ljude da traže savršenstvo - ne uzdižući se do nivoa neophodnosti i nužnosti - i koristi koje oni pružaju.).

[276] Satıbi, el-Muvafakat, Izdavačka kuća Iz: 3/196-197.).

[277] Ovo pitanje je vezano za jedanaesto pitanje i postoji odnos između glavnog i sporednog. Ovaj broj je zasnovan na tome.).

[278] Očigledno je da o tome ne treba voditi računa. Pošto je zabrana došla na temu. Na primer, primer prodaje voća pre nego što je sazrelo. Ako se nikada ne proda kao podređena, zabrana se ukida.).

[279] U obrazloženju koje smo upravo dali u fusnoti, istakli smo da to nije uvek beznačajna stvar, te da ponekad zahtev subjekta može biti jači od zahteva nalogodavca – kao u slučaju kupovine. i zahtev za tačnim merama i tegovima u vezi sa njima. Kao rezultat istraživanja, možete pronaći mnogo primera za to u Šerijatu. Na primer, iako je molitva dobrovoljna, njeni stubovi su obavezni. Autor će to istaći u pravilu koje stavlja na kraj broja.).

[280] Ovi ugovori, koji zaista ne bi trebalo da budu dozvoljeni, dozvoljeni su kao izuzetak od opšteg pravila, uzimajući u obzir potrebe ljudi za njima. Jer kard znači odlaganje plaćanja (nesie), a ovo znači zabranjena riba. Salemski ugovor je prodaja nepostojeće robe; Prodaja pokojnika po pravilu nije dozvoljena. U musakatu postoji nesigurnost; Neizvesnost prekida ugovor. U ovom slučaju, zahtev u ovom pogledu nije tako jak kao zahtev da se koristi od dozvoljene stvari koja nije u suprotnosti sa bilo kojim verskim zakonom i nije dozvoljena kao izuzetak.).

[281] Situacija u kojoj postoji teškoća napuštanja i situacija u kojoj nastaje odgovornost iznad sposobnosti razlikuju se po snazi. Na primer, postoji razlika u pogledu snage između odustajanja od taiammuma u nekim situacijama i odustajanja od jedenja nečistog životinjskog mesa kada je osoba u očajnoj situaciji. Jer, ako se očajan plaši da će propasti ako ne jede, postaje njegova obaveza da to pojede. Ako se od njega traži da izdrži i umre u takvom trenutku, to postaje obaveza iznad snage.).

U ovom slučaju, u toku razlika u mišlenjima po tom pitanju, apsolutno je navedeno da je "redosled zarad vucûba ili mendub ili propustljivosti... ili je uobičajeno"[282] ili reći "to je za značenje osim ovih" dovodi do ove karakteristike zapovesti. Zato što kažu: „Naredba je neophodna osim ako nema dokaza za suprotno“. To znači biti podložan dokazima u vezi sa presudom svake naredbe. U tom slučaju dolazimo do pomenute tačke. Međutim, teško je u apsolutnom smislu reći da je redosled u vezi sa predmetom za koji ne postoje očigledni dokazi sledeći. Među stavovima na tu temu, najbliži istini je stav o tevakkufu*. Nije moguće pronaći dokaze na arapskom jeziku koji bi podržali samo jedan od iznetih stavova i diskreditovali druge.

[282] Mišlenje većine učenjaka je da zapovest izražava neophodnost. Razi je rekao da je to tačno. Ebû Hašim i svi Mu'tazilije su mišljenja da je komanda tačna u mandubu i el-Kadi su oklevali da li je komanda data za vudžub ili za mandub. Rečeno je i da kašnjenje ove dvojice znači da se značenje naredbe ne može znati. Verovatno je da je ova zapovest zajednička drugim značenjima koja joj se daju, kao što su pretnja, takvin, uznemiravanje... Neki su rekli da postoji zajedničko između obaveze i obaveze, a neki da je u nju uključena i dozvoljenost. Neki od njih su rekli da je naredba za dopuštenost. Svaki stav ima dokaze predstavljene u poslovniku.

(Tevakkuf* - التوقّف - Ne postupajte po dva hadisa gde se sukob između njih ne može rešiti i ne čekajte da se nađe rešenje.

Tevakkuf, izveden od korena vakf koji u rečniku znači "stajati, čekati", odnosi se na poslednju fazu metoda koje se koriste za rešavanje sukoba između hadisa koji su u sukobu u hadiskoj terminologiji.).

Po ovom pitanju možemo postaviti sledeće pravilo: Svaka naredba se ispituje: Pitam se da li je to zamišljeno sa prvom (primarnom) namerom? Po ovom pitanju možemo postaviti sledeće pravilo: Svaka komanda se ispituje: Da li je namenjena sa primarnom (primarnom) namerom? Ili sa drugom namerom? Ako se to zahteva sa prvom namerom, taj nalog je na najvišem nivou vrste za koju se zahteva. Ako se to traži sa drugom namerom, ispituje se: Može li suštinsko, što je suštinsko, nastaviti da postoji bez njega u smislu postojanja? Ili ne može da se nastavi? Kao rezultat toga, može se nazvati suštinskim [283]. Ako ne može da nastavi svoje postojanje bez njega, onda će stvar koja je predmet zahteva biti element i deo suštinske stvarnosti koja se uspostavlja.

Ako suštinsko može da nastavi svoje postojanje bez njega, ono što se traži nije rukun; ali to je komplementaran i integrativni element[284].

[283] Odnosno, ona nužno nastavlja da postoji i bez nje, i zar ne prestaje nužno da postoji nestankom prirodnog? Na primer, to je kao da obavljate namaz bez upotrebe misvaka ili klanjanja sunneta. Takva molitva u ovom obliku naziva se verska molitva.).

[284] Drugim rečima, to je deo za koji se kaže da je slabiji nego što zapravo jeste u smislu snage potražnje. To se ne može reći za deo koji se smatra stubom originala i bez kojeg original ne može da nastavi svoje postojanje.).

U ovom će obliku biti ili od hâciyyâtta ili od tahsîniyyâtta. Kao rezultat toga, nivo zapovesti kao što je pomenuto, bit će ispitan a jačina svakog dela će određena biti u skladu sa rezultatima stabilnosti koja će se postići u šerijatu[285].

[285] Satıbi, el-Muvafakat, Iz Publishing: 3/197-199.).

Četrnaesti broj:

Zapovedati nešto na osnovu prve namere ne znači zapovedati tevâbi'i*[286]. Ako je tevâbi'u nešto zapovedano, potrebna mu je i nova zapoved. Dokaz za to, kao što je već pomenuto, jeste da nije potrebno ograničavati apsolutnu zapovest. Ovde tevâbi' označava ponašanje originala (metbû) na određeni način. Redosled je apsolutan i nije ograničen. Dakle, dovoljno je ispuniti sve što apsolutne reči zahtevaju[287]. U ovom slučaju, originali ne moraju nužno biti realizovani na određeni način ili sa određenim atributom. Za takav monopol mora se odrediti određeni oblik ili pridev (između ostalih oblika i prideva).

Lanc (?!) tako nešto posebno ne iznosi. U ovom su slučaju potrebni novi dokazi, posebno za dodeljivanje određenog oblika ili prideva. Ovo je željeni rezultat. Iz toga proizilazi sledeći zaključak: Dok mukellifin ispunjava zahteve apsolutnih naloga, njemu su potrebni dokazi da bi se osiguralo da ih ispunjava na određeni način. Na primer, zamislimo da mukellifin postaje državni službenik vršenjem ibadeta, bez ikakvog ograničenja u pogledu određenog oblika. U takvom slučaju, ono što je legitimisano ne može biti zabeleženo kao da ima određeni oblik ili atribut.

[286] Ono što se ovde podrazumeva pod rečju tevâbi'i ima konkretnije značenje i objašnjeno je rečima autora na sledeći način: 'Tavabi' ovde znači izvršenje originala (metbu) na određeni način. reči, ne označava jedan od delova koji spadaju pod naručena stvar, već da se naručena stvar može izvršiti, oblici su značenje.

[287] Zahtev za apsolutnim izrazom je ostvarenje bilo kog dela koji pripada toj reči. Da bi izvođenje određenog dela bilo namenjeno, moraju postojati konkretni dokazi da je reč namenjena.).

Naprotiv, dovoljno je ispuniti ga na način koji potpada pod kapacitet apsolutnog poretka. Na primer, osobi kojoj je naređeno da bude oslobođena, apsolutno je naređeno da bude oslobođena, a rob koji treba da bude oslobođen, mora biti muškarac pre nego žena, crnac pre nego belac, činovnik a ne gospodar itd. Ne može se ograničiti nikakvim zapisom kao npr. Uprkos tome, ako mukellifin nametne određenu obavezu po pitanju emancipacije, misleći da će tako biti, potrebni su mu dokazi da bi ta obaveza bila validna. U suprotnom, njegova posvećenost bi bila nelegitimna.

Isto tako, ako se mukellifin obaveže, na primer, da će u podne namazu učiti ovu suru, a ne drugu, ili da će abdest obaviti vodom iz bunara, a ne potočnom, ili će obaviti abdest vodom iz bunara, a ne iz potoka, ili će učiniti nešto drugo što je u poziciji tevâbi'i, (odnosno, jedan od načina ispunjavanja) naređenja u vezi sa sličnim principima. Postoji potreba za dokazima da bi ovo imalo religiozno značenje. U suprotnom, ove pretpostavke ne bi bile validne u šerijatu. Sa druge strane, takve pretpostavke mogu dovesti do eliminisanja originala[288].

[288]. U slučaju oslanjanja na takve zapise, zadatak postaje težak i ono što je naređeno postaje gotovo nemoguće izvršiti kako treba. Situacija postaje teška, kao u slučaju preuzimanja inicijative da se uvijek abdesti bunarskom vodom. Štaviše, on gubi svoju nagradu jer je protivrečio šerijatskoj nameri u zakonodavstvu i smatrao nešto što nije legitimno kao zahtev Šerijata.).

Naime: Kada se naredba odnosi na naređeni princip na apsolutan način, a ne postoji drugi poredak koji zahteva da se izvrši u određenom obliku ili atributu koji je nužno podređen tom principu, iz Šerijeve namere svatamo da je legitimizacija apsolutna (bezuslovna). Razumemo da je to radnja i da stvar na koju reč ukazuje (naručena stvar) nije nužno registrovana određenim oblikom ili atributom. U tom slučaju, osoba koja ga dodeljuje u određenom obliku ili atributu ne izvršava taj nalog u njegovom apsolutnom obliku. Zbog toga je potreban dokaz da bi se zabeležilo da je u monopolu, ili bi u ovom slučaju to bilo u suprotnosti sa namjerom šerijata. Imam Malik je upitan o odluci o recitaciji u džamiji [289] On odgovara: "Nije bilo toga u prošlosti. To je kasnije stvoreno: "Čitanje Kur'ana je lepa stvar. (Međutim, ne treba zaboraviti da) kasniji ovaj ummet neće." biti u stanju proizvesti bilo šta tačnije od onoga što su uradili njihovi vođe." On ponovo kaže: "Pitam se da li današnji ljudi sebe vide kao traženije dobre stvari od prethodnih generacija?"

[289]. Uskoro će biti zabilježeno rečima Ibn Rušda.).

Ibn Rušd također kaže: "Bidat je uvesti u naviku čitanje Kur'ana nakon namaza ili na određeni način, kao da je sunnet, kao što se radi u džamiji u Kordobi na kraju svakog jutarnjeg namaza. Ali inače, nema štete od čitanja Kur'ana u džamijama i to je mekruh." Ono što je Imam Malik istakao mora da je bilo ono što je on jasno rekao na drugom mestu, jer je rekao da se ono što grupa ljudi radi, na primjer, okuplja i uči. određena sura (unisono u horu), je mekruh. On je reagovao navodeći da ono što je uradio nije u skladu sa postupcima as'haba. Imam Malik je ponovo upitan o odluci o ljudima koji sjede i klanjaju u džamiji nakon popodnevnog namaza na dan Arefa. On to također vidi kao mekruh. Pitao je: "Dok čovek sedi na svom mjestu, drugi se okupljaju oko njega i množe se. Šta da radi u takvoj situaciji?" Kada su ih pitali, rekao je: “On odlazi. U takvom slučaju bilo bi bolje da ta osoba ostane kod kuće”. Ibn Rušd kaže: Imam je ovo vidio kao mekruh, iako je namaz sama po sebi lijepa stvar i najbolja je ona koja se obavlja na dan Arefe. Zato što je bid'ah okupljati se iz ovog razloga. Prenosi se da je Hz.Poslanik rekao: "Najbolja uputa (vera) je uputa koju je preneo Muhammed. Najgora dela su ona koja su stvorena kasnije. Svaka hereza je izopačenje [290] klanjati samo čitajući ajete sedžde. Video je da je mekruh da osoba sedne i recituje ajete sedžde publici - bez namere da ih poduči - u Mudevveneu, te je reagirao na nekoga ko ih je pročitao. u džamiji i okupili se oko njega i rekli: "Čovek sedi u džamiji i tu klanja. "Ne sedi sa nekim za koga zna da će čitati ajet, on ustaje odatle".

[290] Buhârî, Edeb, 70; Muslim, Cvraı'a (?!), 43; Ibn Madže, Mukaddima, 7.).

Ibnul-Kasim kaže: Čuo sam imama Malika; On je rekao: "Osoba koja je prva izmislila stajanje u namazu sa nogama koje se ne miču (itimad) je poznata osoba. Međutim, ne želim da ga imenujem. Imam ga ne bi hvalio." Ibn Rušd kaže: Prema Imamu Maliku, dozvoljeno je da se osoba opusti pomicanjem stopala dok klanja. Ono što on vidi kao makruh je da ima stopala blizu jedno drugom i kao rezultat toga ne stavlja svoju težinu na obje noge. Ovakvo djelovanje (to jest, povjerenje) nije dio stubova namaza. Jer šta je ovo? To nije došlo od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), niti od njegovih drugova, niti od njegovih pravednih prethodnika. Dakle, ovo su bidai koji su nastali kasnije. [291] Slične stvari od imama Malika: stajanje na namaz, klanjanje hatima, okupljanje na namazu nakon napuštanja namaza, obnavlanje ezana (tesvib), dodavanje bismille koju treba izgovoriti prilikom klanja životinje, učenje neprekidno tokom tavafa, izgovaranje salavata dok se nečemu čudim .. i slične teme koje su česte među ljudima. U takvim stvarima je red bio apsolutan, a onda su ljudi ušli u monopol donoseći neke zapise bez ikakvih dokaza. Većina bid'a nastalih kasnije se pojavila ovako.

[291]. U slučaju oslanjanja na takav zapis, zadatak postaje težak, a pravilno uskrsnuće postaje gotovo nemoguće. Stoga je pokušaj da se postupi u skladu s metodom koja nameće takav teret inovacija za koju nema dokaza.).

U hadisu stoji sljedeće: "Ne dozvolite da neko od vas odvoji dio za šejtana u svom namazu! Čovjek vjeruje da mjesto namaza treba napustiti samo s desne strane" [292] Ibn Umer i drugi su upitani o pravilu gledanja lijevo i desno (kompliment) dok se klanja, a on je odgovorio: "Mi gledamo ovamo i onamo i radimo ono što ljudi rade na ovaj način, kao da je on to smatrao." obaveza da se ne gleda lijevo i desno i misli da nema dokaza za njeno poštovanje. [293] Hz. Umer (Amru b. el-Asu) je rekao: "Nevjerovatno! O sine Asi! Našao si odjeću; ali zar je mogu svi drugi pronaći? Tako mi Boga, ako ja to uradim, to će biti sunnet. Naprotiv, ja perem šta vidim i poškropim vodom ono što ne vidim." (dešava se)" [294] Rekao je ovo o nečemu što se ne radi stalno. A šta je sa onim što je stalno zagarantovano? Postoji mnogo hadisa i izvještaja o ovoj temi, i svi oni pokazuju da postoji potreba za dokazima o neophodnosti apsolutnih redova i vezivanja određenih oblika i kvaliteta. U suprotnom, ono što se iznese bit će prazna izjava lišena bilo kakve vjerske osnove i neće imati nikakvu vrijednost. Ova dobijena korist je rezultat evaluacije ovog pitanja zajedno s pitanjem apsolutnog reda koji se ne pomiče u qayeye [295] . [296].

[292]. Muslim, Musâfirin, 59; Ibn Madže, Ikamat, 33. U hadisu se ne misli napustiti namaz pozdravom udesno. Verovanje da osoba treba da napusti desnu stranu mjesta na kojem se moli nakon završetka namaza i uvek se pridržavati toga smatra se udjelom rezerviranim za šejtana. Jer, ovo je zabluda i bid'at koji nije iz vere i nije zasnovana na čvrstim dokazima. Svaki bid'at je perverzija.).

[293]. Kako to? Postoje mnogi hadisi koji strogo zabranjuju gledanje lijevo ili desno tokom namaza. Sve sekte su prihvatile da je ovo mekruh.

[294]. Prema rivâjetu imama Malika, Hz. Umer je pošao je na Umru sa grupom koja je uključivala među njima i Amr b. el-Asa. Hz. Umer je bio u šoku. Jutro je bilo vrlo blizu. U konvoju nije bilo vode. Hz. Umar je pojahao na konja i krenuo do vode i oprao stvari koje je vidio kao posledicu ejakulacije. U međuvremenu su stvari postale jasnije. Dao je gornju izjavu nakon što mu je Amr b. el-As rekao: "Imamo odeću sa sobom. Neka se vaša odeća opere." (Muvatta, Taharet, 83.).).

[295]. Treće poglavlje razmatra se u trećem broju.).

[296]. Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz Publishing: 3/199-203.).

PETNAESTA MATERIJA:

Nešto što se traži da se preradi u celini[297] traži se sa prvom namerom. Ovo se ponekad može desiti u nešto što se namerno želi napustiti. U stvari, postoji i suprotno. Drugim rečima, stvar koja se traži da se napusti kao celina postaje stvar za koju se traži da se napusti sa prvom namerom, a to se ponekad može desiti u stvar za koju se traži da se obradi sa drugom namerom[298]. U ovom slučaju, svaki od njih ne gubi svoju osobinu potražnje [299] sa prvobitnom namerom.

[297] Nije bitno da li je dozvoljeno, preporučeno ili obavezno. Naime, autor će to kasnije istaći.

[298] U budućnosti će dati primer muzici, koja podrazumeva rasterećenje duše i tela. To je okrepljujuće stanje osveženja, milosti i obožavanja... Šari' ne znači direktno muziku; Naprotiv, on to znači u smislu davanja olakšanja koje pomaže dobroti koju sadrži. U ovom slučaju, namera ka muzici je kroz adaptaciju.

[299] Kao što će kasnije biti objašnjeno, čak i ako se prenese na drugu nameru, njegova veza sa primarnom namerom nastavlja da postoji.

Objašnjenje prvog proizilazi iz nekoliko aspekata:

a). (Stvar koja se želi preraditi kao celina) može se smatrati u smislu Šarijeve namere. To je upravo to. U ovom slučaju, osoba ga legitimno prima i legitimno ga koristi. On ne zaboravlja Allah-ova Teâlâ prava, ni u njemu, ni u njegovim prethodnicima, ni u svojim sledbenicima, ni u onima sa njim. Kada ga čovek uzme u ovom obliku, on postaje dozvoljen kao deo i pogodan kao celina. Zato što je Šari postavio dozvoljene stvari da se koriste na način koji je apsolutno u skladu sa interesima slugu. Njegova upotreba će biti na način koji neće štetiti ni veri ni ahiretu. Ovo je stanje umerenosti. Kada se posmatraju iz ove perspektive, dozvoljene stvari se smatraju blagoslovima, prihvataju se kao Božja milost i naklonost, te se nazivaju „dobrotom“ i „milošću“. U tom pogledu, dozvoljene stvari postaju vredne krivice kada mukellifin prekorači granicu umerenosti koristeći ih na način koji postaje štetan za njegov svet ili religiju. Zato što se u ovom stanju udaljio od poštovanja prava koja se moraju ostvariti pre, za vreme i posle njih, pa su stoga umesto koristi nastale štete kako za njegov svet tako i za ahiret. Razlog tome je taj što je mukellifin opterećen više nego što može da podnese. Jer, ako je mukellifin zadovoljan bilo kojim oblikom, vrstom ili količinom dozvoljenih te se njegovi interesi odvijaju po želji u ovom toku, a onda je stavljen pod teret koji je veći nego što može da podnese, mimo njegovih psihičkih i fizičkih snaga, on je prekoračio granicu i otišao predaleko i ne može sebi da priušti da nosi sve ovo. Kao rezultat toga dolazi do raspadanja i korupcije. Uzmimo, na primer, čoveka kome je dovolna jedna lepinja da se prehrani: Toliko ga opterećuje obaveza da pristojno zarađuje; Pošto je njegova struktura pripremljena u skladu sa tim, on nije stvoren sa moći da zarađuje više.

Sada, kada ova osoba želi da jede dve krofne umesto jedne, nailazi se na sledeće rezultate:

1). Prvo, postaje rasipnik u smislu kasp (zarade); Jer, pobožnošću je opterećen teretom dvoje ljudi, umesto da mora da nosi breme samo za sebe, to će moći učiniti samo ako zaobiđe drugo breme.

2). Biće rasipnički u smislu korišćenja te dozvoljene stvari. Zato što će naterati svoju dušu da konzumira više hrane nego što je njegovom normalnom telu potrebno. Ovo će mu biti teško, možda će se zbog toga suziti te će mu se nevolje povećati. Sve ga ovo sprečava da obavlja ibadete koje se od njega traže da bi stajao u prisustvu Svemogućeg Allaha, da bi bio sa Njim Teâlâ.

3). Kao rezultat, postaje rasipnik; Jer, koren svakog problema je proždrljivost. Ova osoba, u svom trenutnom stanju, krenula je da sebi izazove nevolje te je blizu da ga uhvate. Tako se presuđuje i za sve druge situacije, kako spoljašnje tako i unutrašnje, u vreme rasipništva.

U stvari, u ovom stanju, on pokušava da privuče zlo na sebe. Inače, sama pojedena lepinja – u smislu da je hrana i zavisi od samog života – nije osuđena. Kada razmislite o ovom primeru, videćete da nisu same blagodati podložne kritici, već i način na koji ih mukellifin koristi. Dakle, iako je original mubaha postao upitan zbog načina na koji je rezan i korišćen, što je predmet kritike, on i dalje ostaje. Zato što se zasniva na nameri mukellifina, koja se mora kritikovati.. Inače, Uzvišeni Allah se svojim blagodatima predstavio svojim robovima, izjavio da ih je darovao i izrazio da mu duguju zahvalnost. Naravno, Svemogući Allah je to učinio apsolutno, na osnovu stava mukellifina prema ovim blagodatima. Ovo je dokaz da su blagoslovi apsolutno hvale vredni prema njihovoj prvobitnoj nameri. Ono može biti podložno kritici samo kada je neko nesklon Allah-ovom Teâlâ putu. Ovo je jasno svakome ko razmišlja.

b). Aspekt mubaha kao blagoslova koji zahtevaju zahvalnost Allahu Teâlâ nikada ne nestaje. Rasipništvo se može potpuno eliminisati. Ono što je trajno i koje nikada neće nestati je ono što je prvobitno zamišljeno. Ono što je sposobno da se uništi nije tako. Jer, ako mukellifin dobije dozvoljeno na način koji mu je određen, u tome nema elementa kritike. Ako je to uzeo kao rezultat svojih želja i ne bude išao putem koji mu je određen, bit će podložan kritici u smislu praćenja svojih želja i hirova, ali sa druge strane, nije podložan kritici. Tada je aspekt prekora ponekad uključen u blagoslov te je blagoslov tu. Međutim, on je ispunjen željama i hirovima. Na primer, kada lice preduzima dozvoljenu radnju na nelegitiman način, time se uglavnom ostvaruju njegovi interesi. Iako je upitno, to je zato što se ta želja sledi. Glavna stvar je blagoslov. Međutim, njegovi hirovi i mašte su ga zarazili nekim nestašnim karakternim osobinama; ali nije eliminisao pravi interes. Ako bi nestala prava korist, nestala bi i prvobitna dozvoljenost; jer se dozvoljenost gradi na dobru. Dakle, suština mubaha i dalje postoji, iako je postala upitna zbog kritikovanog načina na koji se stiče i koristi. Ovo je takođe jedan od dokaza da se situacija u kojoj mubah postane predmet kritike i od njega treba napustiti može da se desi samo sa drugom namerom, a ne sa prvom namerom.

c). Ovo pitanje je takođe objašnjeno samim Šerijatom: Na primer, možemo navesti sledeće ajete kao primer:

وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً

وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾

72. Allah za vas stvara žene od vaše vrste, a od žena vaših daje vam sinove i unuke, i ukusna jela vam daje. Pa zašto u laž oni vjeruju, a Allahove blagodati poriču (Nahl 16/72.), (Korkut)[300]

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۗ إِنَّ

ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾

243. Zar nisi čuo o onima koji su iz straha od smrti iz zemlje svoje pobjegli - a bijaše ih na hiljade. Allah im je rekao: "Pomrite!" - a poslije ih je oživio. Allah je, zaista, dobar prema ljudima, ali većina ljudi ne zahvaljuje. (el-Bekare 2/243.), (Korkut)[301]

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى

ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

14. On čini da se morem koristite, da iz njega svježe meso jedete i da vadite nakit kojim se kitite - ti vidiš lađe kako ga sijeku da biste nešto iz obilja njegova stekli i da biste zahvalni bili. (Nahl 16/14.), (Korkut)

[302]. Ovi i slični ajeti ukazuju da su blagoslovi i dobrobiti rašireni na zemlji u svom prvobitnom stanju. Međutim, pošto je mukellifinu dato pravo izbora na ovim blagodatima, što je osnov obaveze, pojavile su se sumnje u vezi sa ovim blagodetima. Ova pitanja se ne odnose na način na koji se prvo postavljaju mukellifinu. Jer, kao što su prvi put pomenuti, to su čisti blagoslovi. Ako se oni koriste u okviru legitimnih principa u vezi sa obavezom, to će biti zahvalnost; Zahvalnost znači korišćenje blagoslova u skladu sa njihovom prvobitnom svrhom. Ako se koristi na nelegitiman način, bit će to Bogohuljenje. Kada se koristi na ovaj način, nastaju zla i okružuju mukellifina. Na kraju krajeva, sve se to dešava po Božijoj nesreći i sudbini:

وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

96. "kad Allah stvara i vas i ono što napravite?" (Korkut)[303]

Hz. Poslanik je takođe rekao:

„„Ono čega se najviše plašim u vezi vas je da će vam svet otvoriti svoja vrata kao što je otvorio svoja vrata onima pre vas“.

Rečeno je: „Neće li to doneti neko zlo“?

Rekao je: „Ne, ona donosi samo dobro[304]. „Svaka biljka koju proleće rađa, zaista, ubija ili će je približavati uvenuću bubrenjem.“[305]

Isto tako, pitanje sedd-i zerâi* je takođe ovog tipa.

(Seddu'z-zerâi', koji je prihvaćen kao verski dokaz u donošenju presuda u islamskom pravu, znači zabranu radnji koje su zapravo dozvoljene jer dovode do rezultata koji je zabranjen šerijatom. Sedd-i zerai znači zabranu puteva koji vode u zlo.).

[304]. To jest, ako čovek ide zakonitim putem i koristi ga u njegovim granicama, dobrota sigurno neće doneti ništa osim dobrote. Međutim, ako pređe svoje granice i počne da se koristi na nedozvoljen način, vodi čoveka u zlo. Međutim, ova dobrota ne dolazi iz sopstvene prirode; u pogledu njegove upotrebe. U stvari, hadis ukazuje na to. To ide ovako: Proleće je lepa stvar; Od toga zavise životi ljudi i životinja. Međutim, životinja može jesti smrtonosno bilje koje je rezultat njenih terminalnih svojstava, i kao rezultat toga umrijeti ili se približiti smrti. Za ovaj rezultat nije kriv izvor, već nešto što nastaje kao rezultat delovanja same životinje. Ako je trava koju jede štetna za organizam životinje, to je zato što životinja jede ono što joj šteti, a ne ono što joj je korisno. Da hrana koju je jeo nije sama po sebi štetna, već je šteta nastala zato što je pojeo više nego što je trebalo, onda bi primer bio vrlo jasan. U jednoj od predanja Buharija i Muslima postoji hadis: „Tu proleće trava...“, a u drugim predanjima muslimana kaže se: „Svaka biljka koja raste...“.).

[305] Prethodno usvojeno [l/113].

Jer, sedd-i zerâi' znači tražiti da se otkaže nešto što je nameravano da se uradi[306] zbog prepreke koja se pojavi.

[306] Izraz „željeno da se uradi“ označava ono što je dozvoljeno. U stvari, opis nadolazećeg sedd-i zerai u osamnaestom broju zahteva njegovo razumevanje na ovaj način.).

Ovo je princip koji je opšte prihvaćen. Iako su se učenjaci razlikovali u pojedinostima, ova neslaganja o nekim sporednim pitanjima nisu u toj meri da eliminišu opšti konsenzus o principu sedd-i zerâi'ja. Jer, učenjaci, na primer, ciriajući ajet:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ۗ وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

﴿١٠٤﴾

104. O vjernici, ne služite se riječima: "Ra'ina, nego recite: "Unzurna" i slušajte! A nevjernike bolna patnja čeka. (el-Bekare 2/104.), (Korkut)[307]

[307] el-Bekare ll/104.).

kažu na: „O vi koji verujete! Ne govorite Hz.Poslaniku (s.a.v.s.): 'Raina' (što se takođe može koristiti u značenju 'naš pastir' u smislu da pazi na nas); nego recite: "Unzurna" (pogledaj nas)".

Oni (učenjaci) se slažu oko principa sedd-i zerâi' u primjerima kao što je:

وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ

عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

108. Ne grdite one kojima se oni, pored Allaha, klanjaju, da ne bi i oni nepravedno i ne misleći šta govore Allaha grdili. - Kao i ovima, tako smo svakom narodu lijepim postupke njihove predstavljali. Oni će se, na kraju, Gospodaru svome vratiti, pa će ih On o onom što su radili obavijestiti. (el-En'âm 6/108.), (Korkut)[308]

[308] el-En'âm 6/108.).

Postoji mnogo primera koje podržavaju ovo pitanje.Ista je situacija i sa stvarima za koje se traži da se urade po mendubu. Tako nešto se ponekad može desiti u nešto što se želi napustiti radi druge svrhe zabrane. U stvari, hadisi koji zabranjuju preterivanje i ekstremizam u veri, vizalni post, uzastopni post i nestupanje u brak, otkrivaju ovo pitanje. Ranije je mnogo primera bilo ove vrste.Takođe je moguće da se odustane od nečega što se zahteva iz odlučnosti na isti način kao i od druge namere. Ako, u slučaju radnje u skladu sa odredbom azima, postoje elementi [309]koji mogu narušiti tu radnju i učiniti izvršenje obaveze nepotpunim, onda se može tražiti otkazivanje.

[309] Ako uključuje poteškoće u meri u kojoj može da spreči poreskog obveznika da pravilno izvrši tu obavezu, onda će njeno otkazivanje biti u željenom obliku.).

Na primer, kao u hadisu :

„Post tokom putovanja[22i] nije deo pobožnosti (birr)“ [310].

[310] Prethodno usvojeno [l/321]. [311] Hud 11/7. [312] Vlasništvo 67/2.).

Ukratko, nešto što je predviđeno da se obradi sa prvom namerom ponekad se može desiti u nešto što se namerava napustiti drugom namerom. Ovo je rezultat koji želimo da postignemo.

Primedba:

Ovde se može reći da: Postoje pitanja koja ukazuju suprotno. Pohvale i kritike su podjednako usmerene prema stvarima i interesima raširenim na zemlji. Jer, Uzvišeni Allah kaže:

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ

أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ

إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾

7. On je u šest vremenskih razdoblja nebesa i Zemlju stvorio - a Njegov prijesto je iznad vode bio - da bi vas iskušao koji će od vas bolje postupati. Ako ti rekneš: "Poslije smrti bićete doista oživljeni", nevjernici će, sigurno, reći: "Ovo nije ništa drugo do očita varka!"

(Hûd 11/7.), (Korkut)[311]

[311] Hud 11/7.).

Zatim:

ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾

2. Onaj koji je dao smrt i život da bi iskušao koji od vas će bolje postupati; - On je Silni, Onaj koji prašta -, (el-Mulk 67/2.), (Korkut)[312]

[312] el-Mulk 67/2.

Zatim:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾

31. Mi ćemo vas provjeravati sve dok ne ukažemo na borce i postojane među vama, a i vijesti o vama provjeravaćemo. (Muhammed 47/31.), (Korkut)[313]

[313] Muhammed 47/31.).

Kao što je pomenuto. ranije je stavljena bila obaveza testiranja i ispitivanja, tako da se ono što je poznato u večnom znanju otkrije i u svetu svedočanstva. U večnom znanju Allaha Teâlâ, utvrđeno je da će ovi biti predviđeni za đennet, dok će oni drugi biti predviđeni za đehennem; Test je; To se može dogoditi samo sa nečim što ima dva aspekta; ne u jednom smjeru. U tom svetlu blagoslovi izliveni na zemlju za sluge, sami po sebi, ne podležu pohvali ili okrivljavanju zapovesti ili zabrani. Ovi elementi su povezani sa njima samo upotrebom poreskih obveznika. Ovi elementi su povezani sa njima samo upotrebom mukellifina.U poređenju sa njima, jednaka je i štednja mukellifina: Kao što se blagodati i koristi prihvataju u pogledu raspolaganja mukellifina, tako se i fitna i muke prihvataju u pogledu njegovih raspolaganja. Ovo takođe objašnjava sledeće: Stvari koje se stavljaju na zemlju za upotrebu su sklone i koristi i šteti, i kao takve su pogodne za obe vrste upotrebe. Kako će jedna od ove dve strane biti veća od druge kada su ove stvari postavljene na zemlju u svrhu testiranja i na način na koji su objašnjene? Kao rezultat ovoga, prva namera je da ih stavimo na zemlju kao blagoslov. Neka se njihova muka (azab) i nesloga (fitna) zasniva samo na drugoj nameri.

Odgovor: Prigovor nije validan i nema kontradiktornosti između onoga što kažete u dva aspekta:

a). Prividno značenje nasa, koje otkriva da su stvari koje se nalaze na zemlji čisti blagoslovi, bez ikakvih sumnji, ili je zamišljeno kao što jeste; Ovo je ono što je prvo usmereno. Ili se sa njima, može zapravo misliti da nisu. Ova druga mogućnost nije validna; Jer, nije moguće da Uzvišeni Allah ne kaže nešto onako kako jeste, ni mentalno ni kroz propovedanje. Ako zamislimo da ove stvari postavljene na zemlju nisu mahza*, fitna i kazna, niti su čisti blagoslovi, onda bi bilo suprotno razumu i logici da Allah Teâlâ izjavi da su blagoslovi i izjavi da mu sluge duguju zahvalnost za njih, te da ih koristi kao huđđet* protiv ljudi i da ih prihvati kao opravdanje za zahvalnost.

(mahza* - U smislu Udruženja turskih jezika, reč mahza se koristi kroz izraze kao što su samo, jedva, potpuno, čisto i nepatvoreno. U tom pogledu se vrednuje i kao značenje reči i kao pravni oblik u svakodnevnom životu.

Huccet (Huđđet)* - الحجّة - Pravni dokument izdat na šerijatskim sudovima.

Huccet (množina hucec), što u rečniku znači “dokaz, burhan, račun”, (PS: Samir B: Značenje reči burhan smo već naveli ovde. Hvala.), znači „nešto što ukazuje na ispravnost slučaja“. U osmanskoj pravnoj terminologiji reč huccet se koristila u dva značenja.

Prvi su pravni dokazi koji pomažu u dokazivanju slučaja, kao što su svedočenje, priznanje, zakletva i odricanje od zakletve.

Drugi je naziv koji se daje dokumentima pripremljenim o pitanjima koja sadrže priznanje jedne od stranaka u prisustvu sudije i odobrenje tog priznanja od strane druge, a ne sadrže presudu.).

Tada citiramo ajet, na primer:

أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ﴿٦﴾

6. Zar Zemlju posteljom nismo učinili, (Korkut)

وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾

7. i planine stubovima, (Korkut)

وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾

14. Mi iz oblaka vodu obilno spuštamo (en-Nebe 78/ 6. 7. 14.),(Korkut)PS: Samir B.

(PS: Samir B: U originalu ove knjige je pod rednim brojem [314] navedeno da ovi ajeti pripadaju suri Amme 79/6, što je ne samo pogrešno, nego i to da sura pod tim naslovom nema medžu ostalim naslovima sura Kur'ana, Kur'ana prevedenog na Bosanski jezik.Hvala).

Onda od toga pijemo: Kada pogledamo detalje blagoslova koji se pominju u ajetima kao što su:

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾

10. On spušta s neba vodu koju pijete i kojom se natapa rastinje kojim stoku napasate;

(Nahl 16/10.), (Korkut),[315]

možemo li i za jednu od njih apsolutno reći „ne, nije tako“? Sve su to stvari koje su suprotne i razumu i narativu. Sledeća činjenica potvrđuje tačnost ovoga: Kur'an je nesumnjivo poslat za uputu, milost i lečenje bolesti u srcima. To je najuzvišenija svetlost i put koji donosi je 'tarik-i mustekijm'. Nije ispravno pripisivati mu suprotan pridev.

Uprkos tome, o Kur'anu su objavljeni sledeći ajeti:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ

ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا

وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾

26. Allah se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnje od nje; oni koji vjeruju - ta oni znaju da je to Istina od Gospodara njihova; a oni koji ne vjeruju - govore: "Šta to Allah hoće sa ovim primjerom?" Time On mnoge u zabludi ostavlja, a mnogima na Pravi put ukazuje; ali, u zabludi ostavlja samo velike grješnike, (el-Bekare 2/26), (Korkut)[316]

Zatim:

ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

2. Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputstvo je svima onima koji se budu Allaha bojali; (Korkut)[317]

Zatim:

هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿٣﴾

3. upute i milosti onima koji budu dobro činili, (Lukman 31/ 3), (Korkut)[318]

Sada, gledajući ove i slične ajete, može se reći da je 'Kuran poslat da nekim ljudima bude putokaz i izopačenje za druge' ili 'možda je došlo i za vođstvo i izopačenost; Može li se reći da je „i jedno i drugo verovatno“? Tražimo utočište od Allaha Teâlâ od takve pogrešne misli.

Ovde se ne može reći: Može li ponekad biti autentično prema dva pomenuta ugleda[319]? Na primer, svetski život je, u izvesnom smislu, igra i zabava; Sa druge strane, to je stepenište ka sreći; je ozbiljnost; To nije šala:

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾

16. Mi nismo stvorili nebo i Zemlju, i ono što je između njih, da se zabavljamo.

(el-Enbiyâ 21/16.), (Korkut)[320]

Zato što kažemo:Ovo je tačno kada uzmemo u obzir Božje prepoznavanje sebe kroz Njegove blagoslove na osnovu ajeta. Kao što je istina da je Kur'an uputa, lek i svetlo, kao što idžma ukazuje. Ostali su iscrpljeni na način koji ne narušava primarnu svrhu širenja blagoslova na zemlji.

b). Blagodati se dešavaju u razdor i muku za svoje vlasnike samo kao rezultat stava mukellifina. Jer, blagoslovi se ne dešavaju odjednom u razdor i muku; Činjenica da se koristi na nenamenski način je ono što ga dovodi u ovu situaciju. Jer je zemlja stvorena kao kolevka, planine kao stubovi itd. Svi su oni jasni blagoslovi, a njihovi blagoslovi su karakteristike koje nisu podložne promeni. Međutim, kada se na blagoslov odgovori štetom tako što se umesto zahvalnosti ne koristi na određeni način, ove stvari, koje su blagoslov, postaju greh za mukellifina. Zapravo, nisu krivi blagoslovi, već postupci samih mukellifina. Zato što su koristili ove Allah-ove Teâlâ blagoslove kao sredstvo za neposlušnost. Slična je situacija i sa Kur'an-om. Jer, kada su njihovi idoli stekli drugačije od Allaha Teâlâ upoređeni sa paucima u smislu slabosti[321] ,

[321] Ankebût 29/41.).

oni su napustili razmišlanje i kontemplaciju*

(» kontemplacija • ženski rod Misaono posmatranje, razmišljanje, misaono udubljivanje, nutrenje, umovanje, duboko razmišljanje o nečemu; misaonost koja nema potrebe za praktičnom realizacijom (lat.).)

o ovoj temi koja im je rečeno bilo. Ovakva situacija se nastavila sve dok im se nije desilo ono što im je rečeno. Bez obzira na to šta se podrazumevalo pod ovom predstavom, oni su bili opsednuti očiglednim značenjem analogije napravljene sa paukom i rekli:

"Šta to Allah hoće sa ovim primjerom?"[322]

[322] el-Bekare 2/26.).

Uzvišeni Allah je takođe otkrio istinu koja je utvrđena u večnost o onima čija je situacija ovakva i rekao:

„Time On mnoge u zabludi ostavlja“,

Zatim je dao očekivano objašnjenje i rekao:

„ ali, u zabludi ostavlja samo velike grješnike“ PS: Samir B.

(PS: Samir B: Ovde zelim navesti ove ajete u originalu kako glase.Hvala):

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ

ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا

وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾

26. Allah se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnje od nje; oni koji vjeruju - ta oni znaju da je to Istina od Gospodara njihova; a oni koji ne vjeruju - govore: "Šta to Allah hoće sa ovim primjerom?" Time On mnoge u zabludi ostavlja, a mnogima na Pravi put ukazuje; ali, u zabludi ostavlja samo velike grješnike, (el-Bekare 2/26), (Korkut)[322] - [323]

Dakle, to je knjiga uputstva. Kao što je rekao ranije:

ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

2. Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputstvo je svima onima koji se budu Allaha bojali; (el-bekare 2/2), (Korkut)[324]

[324] El-Bekare 2/26.).

(kao i za druge), ali grešnici su zalutali jer su ignorisali pravu svrhu objave Kur'ana i gledali na druge stvari. Isto tako, Kur'an je također vodič za pobožne ljude koji gledaju na istine koje sadrži.Ove istine su svrha objave Kur'ana. Ovaj zaključak je izveden iz prvog broja na ovu temu. Kada se ovo pitanje otkrije, postaje jasno da su blagoslovi blagoslovi sa prvom namerom. Razlog zašto za neke ljude nisu blagoslovi je taj što ih ne primaju u željenom legitimnom obliku. Ovo je značenje drugog značenja. Allahu Alem! Što se tiče drugog pitanja, odnosno napuštanje stvari koja je predviđena bila da se napusti kao varanje, traženo je sa prvom namerom, situacija je ista. Zato što podržavaju stvari koje su u suprotnosti sa stvarima koje su namenjene da se kultivišu, te stoga njihovo napuštanje postaje poželjna situacija. U takvim stvarima nema nikakve koristi osim gubljenja vremena. Ne postoji konkretna namera koja se od njega očekuje. U ovom slučaju, na primer, muzika, koja je delimično dozvoljena, nikada ne postaje neophodna, niti potreba niti potpuna usluga; Naprotiv, njime ubiti vreme znači okrenuti se od onoga što je neophodno, neophodno ili suštinsko za determinističke principe [325] .

[325] Nije rekao: „Ovo bi značilo odvratiti se od tri stvari“. Jer da je tako, onda bi zabava morala biti zabranjena ne samo kao pepeo već i kao deo. To (tj. zabava) znači zarađivati novac itd. Sprečava druge dozvoljene stvari.

Ove dozvoljenosti, koje dovode do ukidanja zabave, podređene su trima principima nužnosti, nužnosti i dodele. Kao rezultat toga, zabava će biti podređena suprotnom od ovih nivoa; Dakle, moralo je biti ocrnjen s prvom namerom.).

Stoga njihova suprotnost postaje evnuh. Drugo pitanje je da je to zabava, koju Allah Svemogući opisuje kao 'lažnu'.

Na primer:

وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ ۚ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿١١﴾

11. Ali kad oni kakvu robu trgovačku ili veselje ugledaju, pohrle mu i tebe ostave sama da stojiš. Reci: "Ono što je u Allaha bolje je i od veselja i od trgovine." – A Allah najbolju opskrbu daje. (el-Đuma 62/11), (Korkut)[326]

"Kada vide dobit ili zabavu (lehv)[327] u ajetu, ono što se podrazumeva pod blagodati su bubnjevi, lule ili pevanje.

[327] U ovom se ajetu, lehv spominje u satiričnom stihu.. Bubanj i stvar pomenuta u ajetu smatraju se lehvijatom. U ovom slučaju, bubanj i stvari koje ga prate su među pitanjima koja se osuđuju sa prvom namerom u očima Šârije.).

Kada je u pitanju kritika sveta, kaže se:

إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾

36. Život na ovome svijetu je samo igra i zabava! A ako budete vjerovali i grijehe izbjegavali, On će vas nagraditi i imanja vaša od vas neće tražiti. (Muhammed 47/36), (Korkut)[328]

[328]. Muhammed 47/36.).

Takođe u hadisu. : "Svaka zabava je pogrešna; troje su izuzeta... [329] Navodi se, igre i zabava se smatraju beskorisnim zanimanjem i tri[330] od njih su isključene.

[329] Prethodno položeno [1/129].).

[330] To su bili: flert sa ženom, obuka konja i streljaštvo.).

Zato što su ovi izuzeci stvari koje pomažu neophodnom principu da opstane na najbolji mogući način; Stoga je izuzetak smatran neophodnim te ove zabave nisu smatrane ništavnim. Treće, Allah Svemogući nije spomenuo da Mu dugujemo zahvalnost spominjanjem nečega ovakvog. Isto tako, takve stvari se ne pominju prilikom brojanja blagoslova, kao u prvom delu. Stoga se, na primer, nije raspravljalo ni o samoj zabavi, ni o uživanju, ni o njenom uzroku, te nije rečeno da dugujemo zahvalnost Allahu Teâlâ za uzvrat; Naprotiv, o njima se raspravljalo da bi se podržalo popularno pitanje[331]. Štaviše, ove isključene stvari su takođe u skladu sa dobrim običajima koji su aktuelni među ljudima.Zabave, osim izuzetaka, potpuno su van okvira sadašnjih dobrih običaja.

[331] Drugim rečima, navodi se da su nam tri pomenute stvari i slično date, ne zato što su zabava, već zbog principa koje na kraju podržavaju i koristi koje pružaju. Na primer, flertovanje sa ženom podriva opstanak generacije; Zabava kroz obuku konja i streljaštvo protivno je principu biti jak protiv neprijatelja, a samim tim i principu zaštite religije. Zahvalnost o kojoj je reč proizilazi iz ove perspektive, a ne zasniva se na činjenici da su oni sami po sebi zabava. Štaviše, oni se takođe smatraju dobrim običajima koji su aktuelni među ljudima. Muzika i slične stvari ostaju van okvira običaja koji se smatraju lepim. Ovo je dokaz da su oklevete sa prvobitnom namerom.).

Ovo otkriva i sledeće: Razlozi oblika upotrebe, kako u stvaralaštvu tako i u pronalasku, posebno su pripremljeni za sluge. Očekivanje zahvalnosti proizilazi iz ove perspektive. Nećete naći nikakvu pripremu posebno predviđenu za zabavu i igre u smislu originalnog stvaranja[332].

[332].Drugim rečima, Allah Svemogući nije stvorio ništa čija je primarna svrha stvaranja bila igra ili zabava.).

Oni su samo rašireni po zemlji, ali sa njihove strane nikada nije bilo očekivanja zahvalnosti.

Na primer, mogu se pogledati sledeći ajeti:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى
ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

32. Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, a na onome svijetu su samo za njih." Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju. (el-Arâf 7/32), (Korkut)[333]

وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾

10. A Zemlju je za stvorenja razastro, (Rahman 55/10), (Korkut)[334]

وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾

8. i konje, i mazge, i magarce - da ih jašete, i kao ukras - a stvoriće i ono što ne znate. (en-Nahl 16/10), (Korkut)[335]

I mnoge druge slične ajete. Ne možete pronaći nijedan tekst ni u Kuranu ni u Sunnetu koji ukazuje da Allah Svemogući daje svoje blagoslove na nas stvarajući igre i zabavu[336].

[336] Izjava da se milost i blagoslovi daju u ajetima ne dolazi iz perspektive same zabave. U prvom stihu se navodi da vadi i stvara stvari koje sami sebi smatraju ukrasima, to se odnosi na opremanje zemlje i izvlačenje hranljivih materija iz zemlje; a takođe i da vadi ukrase iz mora, a ne pominje se njegovo očekivanje zahvalnosti što ih je njima okitio; U trećem stihu dekoracija je podređena koristi od jahanja. Sve ovo potvrđuje da nema podsećanja da nam je učinio dobro i dobrotu stvarajući treće izdanje, odnosno zabavu. Drugim rečima, pošto On nije stvorio ništa čija je primarna svrha stvaranje zabave, neće imati svrhe izražavati da nam je dao milost i blagoslove kroz pominjanje zabave i da od nas očekuje zahvalnost zauzvrat.).

Prigovor:

Stvaranje zadovoljstva, opuštanje duše i radost osobe su stvari koje su inherentno svrsis'hodne. Zbog toga su raširene u prvom delu. Na primer, zadovoljstva koja dobijate od stvari kao što su jedenje, piće, seksualni odnos i jahanje, dozvoljeno je zahtevati apstraktnu formu ovakvih pretvaranja – ne uzimajući u obzir svrhu koja stoji iza njih. Dakle, isto važi i za šetnju po rekreacionim zonama, slušanje muzike itd., koje Šerijat smatra dozvoljenim. Takođe bi trebalo da bude dozvoljeno da se zabavljate i igrate na takve načine[337].

[337] Pošto prihvatate da su čak i ove stvari koje osvežavaju dušu svrsishodne – čak i bez pomisli da služe osnovnim principima – nema razlike između njih i slušanja muzike, igranja igrica i zabave kada nema namera da služe, onda, i oni Morate prihvatiti da je to dozvoljeno i da su namenjeni za prvu svrhu.).

Takođe, postoje dokazi koji ukazuju istinitost ovoga:

1). One se šire kroz prvi deo.

2). Postoje dokazi u Kur'anu koji ukazuju da se to misli:

Na primer:

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾

6. ona vam je ukras kad je sa ispaše vraćate i kad je na pašu izgonite,

(Nahl 16/6.), (Korkut)[338]

Zatim:

وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾

8. i konje, i mazge, i magarce - da ih jašete, i kao ukras - a stvoriće i ono što ne znate.

(Nahl 16/8.), (Korkut)[339]

Zatim:

وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَـٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾

67. A od plodova palmi i loze pripremate piće i hranu prijatnu. To je, doista, dokaz onima koji pameti imaju. (Nahl 16/67.), (Korkut)[340]

[338] Nahl 16/6. [339] Nahl 16/8. [340] Nahl 16/67.).

I drugi slični ajeti. Sve ovo se pominje da bi se ukazalo da je neko blagoslovljen blagoslovima, da mu se daje osećaj zadovoljstva od imanja i da je njime ukrašen život. Dobijanje alkohola znači i zabavu i igru. Stoga bi bilo prikladno da se ove uvrste u prvi deo[341].

[341] Naprotiv, ništa nije deo zabave kao ispijanje alkohola.).

3). Iako su takve stvari, u izvesnom smislu, potčinjene suprotnosti stvarima koje su zamišljene kao pepeo, one su takođe u poziciji da podrže stvari koje su zapoveđene[342]. Jer, kao rezultat vitalnosti koju daju telu, pomažu i u vršenju ibadeta i drugih dobrih dela. Stoga postaju kao oni koji su pretvoreni u celinu. U ovom slučaju, dva dela su ista i nije ih prikladno razdvajati.

(342) Drugim rečima, iako je podređen onima koje su u suprotnosti sa stvarima koje treba da se pretvore u pepeo, podređen je i nekim drugim. Na primer, kao što su bogosluženje i dobročinstvo. Jer one jačaju telo. i odvrati dušu od svih vrsta mentalnog umora, misli i tuge koje izazivaju lenjost i lenjost. Stoga nam daje mogućnost da se spremnije fokusiramo i na bogosluženje i na druga dobrotvorna dela.).

Odgovor:

Ako se težnja za blagostanjem i zadovoljstvom širi među stvarima koje se žele kao celina, krše se principi koji se nameravaju kultivisati. Ako apstrahuju od ove osobine, ne prihvatamo da su sami po sebi svrsis'hodni. Ovo je poenta diskusije. Svrha je biti u predmetu gde su stidljivost i budnost neophodni ili neophodni za drugi princip. Jedna od tačaka koje ukazuju na to je Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) zapovest:„Svaka zabava je nevažeća, osim tri...“ [343]U ovom hadisu Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je isključio stvari koje su u vanrednom stanju od stvari koje se nedvosmisleno traže; Rekao je da su druge zabave nevažeće. U hadisu[344] stoji sledeće: Hz.Poslanikovim (s.a.v.s.) as'habima je malo bilo dosadno: „O Allah-ov Teâlâ Hz.Poslaniče (s.a.v.s.)! "Reci nam", rekli su. Hteli su nešto da im opomene dušu. Tada su rekli:"Allah Teâlâ je spustio Knjigu, najljepšu od reči, čiji su ajeti slični jedni drugima i koji se povremeno ponavljaju.

[343] Prethodno položeno [1/129].

[344] Taberi je citirao Ibn Abasa u svom komentaru.).

Oni koji se boje svog Gospodara Teâlâ naježiše se od ove knjige, a onda im koža i njihova srca omekšaju i smire uz sećanje na Allaha Teâlâ. Ajet je objavljen[345]. To je značilo da bi ozbiljno okretanje Allah-ovoj Teâlâ knjizi bila poslednja stvar koju biste zahtevali. Zato što sadrži verske odredbe, mudrosti, upozorenja, upozorenja i dobre vesti; one su takve prirode koje će ih navesti da razmišljaju i uzmu lekcije o stvarima koje će obezbediti spasenje i večnu sreću[346].

[345] Zumar 39/23.).

[346] Drugim rečima, ako bi zabava koju su želeli bila jedna od stvari prihvatljivih u Šerijatu, na njihove želje bi bilo pozitivno odgovoreno i njihove želje bi bile ispunjene. Zatim, kada su insistirali na ovim zahtevima, nije im direktno odgovoreno, naprotiv, njihovo versko znanje i iskustvo je uvećano zahvaljujući suri Jusuf, a njihovi zahtevi su indirektno udovoljeni.).

Ovaj odgovor je suprotan od onoga što su želeli. Zatim pripovedač kaže: Činilo se da im je ponovo dosadilo pa su rekli: „O Allah-ov Teâlâ Hz.Poslaniče (s.a.v.s.)!:

„Reci nam nešto iznad hadisa i ispod Kur'ana“.

Zatim je objavljena sura Jusuf. Kao što je poznato, u njoj ima poučnih ajeta, pouka, podsećajućih reči i čudnih stvari koje takođe zahtevaju pokornost Allahu Teâlâ. To su stvari koje podstiču učenike na ozbiljnost, a ponovo ih oslobađaju tereta obaveza.

Tako su vođeni na to da svoje ciljeve ostvaruju stvarima koje im mogu biti servilne, a ne stvarima koje bi protivrečile suštinskim principima. U hadisu se navodi:

„Svaki klanjač ima vitalnost i postoji trenutak zahteva."Svaki obožavalac (abid) ima trenutak energičnosti i ushićenja“.

Nakon toga je ili sunnet ili bidat[347]. Onaj ko postupa u skladu sa sunnetom u vreme zrelosti, dostigao je istinu. Onaj ko postupi u skladu sa sunnetom u vreme zrelosti, dostići će istinu. Osoba čije stanje lenjosti pređe na drugi put osim sunneta[348] on će nestati.[349] Što se tiče ajeta u kojima se govori o sticanju ukrasa, lepoti i alkoholu, oni se pominju samo po podređenosti glavnim ciljevima zbog kojih se tih blagoslova zapravo i teži.[350] Inače, ovo nisu prvenstvene svrhe koje se traže od ovih blagoslova. Zatim, lepota i nešto što je ukras su među stvarima koje spadaju u prvi deo. Jer oni koji pripadaju prvoj grupi su kastrirani.

[347] Bid'at se javlja kroz oblike obožavanja koje nije uspostavio sam Sari', u smislu koji je definisao autor; Bid'at se ne pominje ni u jednoj oblasti osim bogosluženja. Kada je ovo značenje bid'ata dato u hadisu, nije moguće da se misli na vrste zabave koje se ovde pominju, kao što je pevanje.

[348] Ovaj termin takođe uključuje igre i zabavu. Kao što se može videti u slučaju, ljudi koji se preterano posvećuju bogosluženju ne mogu da održe ovo stanje uma i izgube se u igricama i zabavi.

[349] Kešfu'1-h.afa, 2/210. Hadis savetuje da budemo umereni u svojim postupcima, kao što je hadis „Najbolja dela su ona koja su umerena“.

[350] Drugim rečima, ukrasi koji se pominju u ovim stihovima su stvari koje se prvenstveno razmatraju u pomenutim stvarima, kao što su grejanje, jahanje, nošenje tereta u udaljena mesta, piće mleka, šatori itd. Dobijanje koža koje se koriste u građevinarstvu. ., itd.

Pored ovakvih interesa, svrha se pominje i kroz subordinaciju. Jedno od pitanja koje ide u prilog ovoj tezi jeste da iako se pominjanje blagoslova kratko i detaljno ponavlja na raznim mestima, njihova lepota i ukrasi se ne pominju u drugim stihovima, odnosno u stihovima u kojima se broje blagoslovi i očekuje zahvalnost. . Činjenica da se ne pominju na drugom mestu pokazuje da se pominju u skladu sa primarnim svrhama tih blagoslova. Videli ste sud prirode u prošlom broju.).

Na to ukazuje i sledeća naredba Uzvišenog Allaha:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى
ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾

32. Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, a na onome svijetu su samo za njih." Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju. (el-A'râf7/32.), (Korkut)[351]

[351] A'raf7/32. [352] Prethodno prošao [1/131].

Hz. Poslanik takođe kaže:

„Zaista, Allah je lep, On voli lepotu“[352]

„Zaista, Allah voli da vidi efekte blagodati koje je dao svojim robovima“[353]

[353] Spomenuto je ranije [1/131], Videti efekat blagoslova na osobu (što je zahvalnost) je jedna od stvari koje čine blagoslov. Ovaj i prethodni hadis korišćeni su kao svedoci da će ono što je dozvoljeno kao deo postati dozvoljeno kada se njime rukuje kao pepeo. Toliko da bi, ako bi svi ljudi ovo napustili, ono što su uradili bilo mekruh. Pogledajte drugo izdanje mubah klađenja.).

Što se tiče ajeta o sticanju alkohola, Uzvišeni Allah je rekao „od njega možete dobiti alkohol“ i pripisao im je čin sticanja alkohola te ga nije opisao kao lep.

Što se tiče ishrane, opisao ju je kao prelepu rekavši „lepu hranu“. U ovom slučaju, izjava da se milost i dobročinstvo daje zbog nalogodavca koje je mesto raspolaganja, a ne zbog samog raspolaganja. Kao što je navedeno da on pruža milost i blagoslove sa drugim blagoslovima koji se mogu spasiti. Zato što ga ljudi mogu koristiti u legitimne ili nelegitimne svrhe. Kao i kod drugih blagoslova, nelegitimno odlaganje se nikada ne pominje kao osnova za zahvalnost koja se od nas očekuje.

Naprotiv, Uzvišeni Allah je, na primer, rekao: “Reci: Zar ne vidite da ste nešto od nafake koju vam je Allah spustio učinili nedozvoljenim, a nešto od nje halalom?

قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾

59. Reci: "Kažite vi meni zašto jednu hranu koju vam Allah daje smatrate zabranjenom, a drugu dopuštenom?" Recite: "Da li vam je prosuđivanje o tome Allah prepustio ili o Allahu laži iznosite?" (Yûnus 10/59), (Korkut)[354]

[354] Yûnus 10/59.

Ova se tačka mora dobro razumeti. Što se tiče trećeg aspekta, ako se pretpostavi da je podložan nečemu naređenom, onda će to biti iz prvog odeljka. Kao što je provod sa ženom, trening konja, itd. Međutim, njihovo potčinjavanje zapovedanim stvarima nije sa prvom namerom, već sa drugom namerom. Jer, u tom trenutku kada je igrao takve igre, bilo mu je moguće da izvrši radnju koju bi bilo poželjno učiniti kao celinu, i drugu koja bi ga opomenula od bezbrižnosti i lenjosti; To je kao da se igraš sa svojom ženom. Za ovo je dovoljno da se odmorite napuštajući sve. Radni zamor možda neće uvek nestati kao rezultat spavanja i odmora na druge načine. Sve ovo (tj. stvari poput spavanja itd.) su dozvoljene. Jer, sa prvom namerom, čovek je podložan nameravanoj stvari. Opuštanje kroz igru i zabavu nije tako. Ako osoba igra i uživa u ovim igrama na nekontinuiranoj osnovi, onda je uradila nešto što uključuje nešto što je podređeno stvari koja je namenjena za obradu[355]. Njegovo služenje nije sa prvom namerom, već sa drugom namerom. Stoga je odvojen od prvog dela.

[355] Drugim rečima, neophodno je, kao što daje vitalnost i olakšanje nečemu što treba obraditi, kao što je potreba. Ovo ne podržava direktno stvari koje zaslužuju da se kultivišu, već posredno služi kao sluga. Međutim, njegovo napuštanje direktno pomaže uzroku. Što se tiče prvog dela, kao što je jelo, piće i obuka konja, oni su direktno podređeni jednom od traženih principa. Zbog toga se odredbe ova dva dela razlikuju jedna od druge.).

Jer, dok se u prvom delu čini ono što je inherentno servilno, u ovom delu se ono što je servilno primenjuje na ono čije je napuštanje nameravano. Međutim, ako nema kontinuiteta[356], igra uključuje i smisao služenja stvari za koju je namenjena. Ovo je očigledno svakome ko misli.

[356] Ako postoji kontinuitet i time se ubija vreme, neće se postići nikakva korist. Naprotiv, eliminiše prednosti. Zbog toga je zabranjeno neprekidno igranje igara.).

Poglavlje:

Primedba:

Ovde se može reći da: Ova tema je nepotrebno ispitivanje koje nema nikakve koristi u fikhu. Zato što oba dela sadrže suprotno od onoga što zahteva njihov prvobitni položaj[357]. U ovom slučaju, ono što treba da se uradi jeste da se postupi kako situacija zahteva[358] u vezi sa upotrebom ili napuštanjem dozvoljenog. Stvari mimo ovoga očigledno nisu od koristi. Sve što radimo je da se fiksiramo na datu situaciju i tumačimo. Tako nešto ne odgovara ozbiljnim učenjacima.

[357] Drugim rečima, dozvoljena stvar koja se zahteva da ostane kao pepeo može da se obradi; Takođe je bilo moguće napustiti ono što je bilo dozvoljeno da se preradi kao pepeo. (C).).

[358] To jest, ako bi upotreba onoga što je dozvoljeno dovelo do nestanka koristi, zabranjeno je; inače neće biti zabranjen.).

Odgovor:

Naprotiv, obe fikhske situacije[359] i praktični principi se sastoje od:

[359] Odnosno, sporedna pitanja vezana za razna pitanja. Ono što se podrazumeva pod „praktičnim principima“ su univerzalna pravila koja imaju praktične posledice.).

1). Prvo od njih je ovo: ovo pitanje nam omogućava da napravimo razliku između delova dozvoljenog koji bi se želeli napustiti u slučaju slučajnih situacija koje zahtevaju korupciju, i onih koje ne bismo želeli da se napusti uprkos usputnim preprekama koje bi da zahtevaju korupciju u takvoj situaciji. Smatrajmo bitnim principe koji su legitimisani, kao što su kupovina, zajednički život, zajednički boravak... Ako korupcija pokrije zemlju i zlo se proširi svuda, tako da je mukellifin dužan da zadovolji svoje potrebe i ako se nađe, on obično ne može da izbegne susret i umešanost sa takvim zlom; Zahir će, u ovom slučaju, zahtevati od njega da se odrekne svega što će dovesti do takvog rezultata. Ali, istina nije takva; Zahteva da zadovolji svoje potrebe, bilo da se prerađuje u delove ili celinu. Ove potrebe, koje zahtevaju zadovoljenje su ili same po sebi ispunjene ili podređene onome za šta su prvobitno namenjene. Jer, u ovom slučaju, ako se od mukellifina traži da se odrekne svojih potreba, to će dovesti do nevolje i poteškoća (harec) ili odgovornosti van njegovih mogućnosti. Ovo su teške ili nemoguće obaveze koje su uklonjene sa ovog ummeta. Za ljude je neizbežno da zadovolje takve potrebe.

Međutim, on pokušava da izbegne ovo zlo sa kojima se susreće koliko god može; Oprošteno je i onima koji to nisu u stanju da urade (ma'fuvvun anh)[360].

[360] Opisao je ovaj dio kao da je u okviru avf. Kao što je prije spomenuto u prvom tomu, "ma'fuvvun anh" (tišina, praznina) je nešto odvojeno od odredbe o pet bida i nije uključeno u opseg dopuštenosti.).

Zato što ovi (tj. problemi sa kojima se susreću) ne proizlaze iz prvobitne presude, već iz podređene presude. Imam Gazali je raspravljao po ovom pitanju na konkretniji način na temu halala i harama u svojoj knjizi Ehja'u[361] te je tamo raspravljao o tome.

[361] Zato što je Gazali zasnovao pitanje na ovom principu: Ako nema granice u pogledu dopuštenih stvari, zlo će proizaći iz njihove prirode. Zabrane koje ovdje spominje autor su usputne i izvan prirode samih dopuštenosti.).

Kada se ovo uzme kao opšte pravilo, ukazat će se kontinuitet i uniformnost. Nakon što je izjavio da je dozvoljeno ući u kupatilo, Ibnu'l-Arabi kaže:„Ako se kaže: Kupatilo je mesto gde se često vidi zlo; stoga, odluka da se tamo uđe kao haram izgleda tačnija od ako je makruh. U ovom slučaju, gde je to dozvoljeno? Mi kažemo: Kupatilo je mesto gde se obavlja tretman i čišćenje. To je kao reka. U reci, situacije koje se ne smatraju prijatnim, Šerijat, kao što je razotkrivanje stidnih delova i činjenje zla, može preovladati. Međutim, čovek u njega ulazi kada mu zatreba te ga koristi koliko god može.Trudi se da poštedi svoje oči i uši. Stvari koje su danas zlo u đamijama, pokrili su zemlju. Kupatilo je kao zemlja uopšte a reka posebno“. Ovako on kaže. Implikacije ove izjave za našu temu su jasne[362].

[362] Autor je otvorio dvanaesti broj o temi dopuštenosti i tamo dao dovoljno detalja.).

Ovo će biti ocena po svakom pitanju koje je u suštini legitimno. Ovo je slučaj ako će izbegavanje ove slučajne situacije izazvati uznemirenost. Međutim, ako to ne dovede do takvog zaključka i ako postoji polazište u vezi sa pretpostavljenom situacijom i zabranom – kao u slučaju sedd-i zerâi – onda će biti potrebno razmisliti po tom pitanju. U ovom slučaju, dve strane će se odmeriti; Ko uzme u obzir usputnu stranu, blokiraće put korupciji; kao u prikrivenoj prodaji riba (kamate) (buyûu'l-âjâl) i sličnim metodama hi-yel. A ko smatra originalom, neće zabraniti zabranjenu stvar osim ako nije jasno zabranjena, a pitanje uključuje i slučaj sukoba (tearuz) između prvobitnog i vladajućeg stanja. Pošto reputacija ima važno mesto, uzimanje u obzir drugih pitanja je komplementaran element saradnje[363].

[363] (Na mjestima gdje se prakticira uzgoj stoke, također ima životinjskog izmeta na cestama, a kada pada kiša, on postje blato.).

Ovo pitanje je takođe jasno, ali ako je dozvoljeno da se one vrste koje se nameravaju ostaviti kao celina, situacija je suprotna. Nije dozvoljeno nikome da sluša muziku - čak i ako prihvatimo da je to dozvoljeno - ako se dešavaju zabranjene stvari ili su na putu. Jer, slušanje muzike nije nešto što bi trebalo da se radi samo po sebi. Nije u poziciji da rukuje nečim što se želi obraditi. U tom slučaju, mukellifin neće moći da uživa u muzici i trebalo bi da je potpuno napusti. (PS:Samir B: ?!!!). Tako je i sa drugim stvarima. Dovoljno objašnjenje za ovo pitanje dato je u poglavlju dozvole u pravilniku. Pronalaženje kompromisa između činjenice da neke vesti o privlačnostima i nestašlucima ovozemaljskog života sadrže izjave koje upozoravaju na njih i podstiču ljude da ih izbegavaju, dok druge ne sadrže takve izjave bit će moguće uzimajući u obzir ovu tačku. Sada, uobičajeno je da se ljudi koji prolaze kroz takva mjesta zaprljaju. Ali glavno je da su stvari čiste. Sada, kada neko prolazi kalendarskim putem, da li je dovedeno obavljati namaz sa sumnjom da je pobjednik zagađenom prljavštinom? Valjanost provincije neispravnost molitve će se Temeljiti na tome kakav je. Dok imam Malik (r.a.h.) nikada ne odaje priznanje; Ibn Habib (r.a.h.) je takođe odao priznanje pobjednicima.

Prigovor:

Selef nas je upozorio da se klonimo stvari koje vode ka zlu, čak i ako se njihovo poreklo preobrazi u celinu ili oni koji su na meti kastriranja. Zato vole pričešćivanje, prisustvovanje sahrani itd. Oni su napustili mnoge stvari koje su prihvatljive u šerijatu. Mnogi su dali dozvolu da napuste brak i nemaju decu; jer je oko takvih stvari bilo mnogo polemika. Za Imama Malika se navodi da je odustao od petka, sastanaka, predavanja, prisustvovanja sahranama, itd., što je jedino moguće i poželjno kroz učešće sa ljudima[364] I drugi su takvi.

[364] Kao rezultat istrage, znamo da je razlog zašto je imam napustio takve stvari bila kasnija inkontinencija. Nije želeo govoriti ljudima o svojoj situaciji. Jer je smatrao da je to nekakvo kukanje protiv božanske sudbine i usuda. Stoga njegovo odustajanje od takvih radnji nije bilo zbog razloga o kojem sada govorimo.).

Bili su veliki učenjaci, pravnici i velije (sveti); Bili su izuzetno ambiciozni ljudi kada je u pitanju činjenje dobrih dela i zarada nagrada.U šerijatu postoje dokazi o svemu ovome:

Na primer, Hz. Poslanik [s.a.v.s.] kaže:

„Neće proći mnogo vremena pre nego što će najbolje vlasništvo muslimana biti ovce; on ih širi po dolinama i mestima gde pada kiša. On beži od fitne da spasi svoju veru“[365]

[365] Buhârî, Îman, 12, Fiten, 14; Ebû Dâvûd, Fiten, 4; lbn Mâce, Fiten, 13.).

Tamo su i drugi, slični hadisi, koji podstiču na povlačenje.Takav život, on podrazumeva napuštanje mnogih stvari koje su obavezne ili obavezne da se urade kao celina ili delovi, podložni nekom drugom, ili su namenjeni samom sebi. Ako je to slučaj za vadžibe, kakva će biti situacija za mubah?

Odgovor: Ovaj prigovor je neprikladan sa dva aspekta:

a). Rekli smo da je dozvoljeno biti sa ljudima radi zadovoljenja životnih i drugih potreba i nema ništa loše u tome da se čovek ponaša u skladu sa bilo kojim od dva dozvoljena načina. Ne možemo osporiti ono što je u principu poželjno. Jer ne moramo da ulazimo u to u ovoj stvari.

b). Ono što su prethodnici radili, na šta su bili upozoreni, bilo je zbog jačeg suprotstavljanja na koje su naišli kao rezultat sopstvenog idžtihada po pitanjima koja su napustili. Na primer, bežanje od fitne. Jer, uključivanje u njih u vreme neslaganja može dovesti do posledica koje će oštetiti mnoga suštinska načela; kao što je nepravedno krvoproliće među muslimanima. Ili se to možda dogodilo kao rezultat toga što su birali između koristi koje bi stekli, vrednosti koje bi izgubili i štete koju bi pretrpeli ako bi bili sa ljudima.

Ili, ljudi sa izuzetnom pobožnošću sebi nameću teret koji može biti težak za druge. Poteškoće su relativne te se razlikuju od osobe do osobe. U stvari, pomenuto je u temi odredbe. Dakle, sve ovo nije takve prirode da bi štetilo tački koju smo izneli.

Poglavlje:

2). Druga korist je da se napravi razlika između onih koji se obraćaju na poslušnost putem namere i onih koji to ne čine. Ona je sledeća: moguće je da se osoba koja je podložna nečemu zapovedanom među dozvoljenim putem namere preobrazi u poslušnost. Jer jelo, piće, polni odnos i slično su razlozi za ostvarenje neophodnog principa. U ovom slučaju nije bitno da li je kuplena stvar najvišeg nivoa ukusa i kvaliteta ili ne. Nema razlike između ove dve stvari, osim da li se uzimaju iz apsolutnog zadovoljstva ili u smislu verskog obraćanja. Ako se uzimaju iz zadovoljstva, to je samo po sebi dozvoljeno.

Ako se uzimaju u smislu šerijatske dozvole, smatraju se celinom[366].

[366] Kada se osvrnemo na prvo i drugo pitanje dozvoljenog pitanja, pitanje postaje jasno i činjenica da je dozvoljeno da se prihvati kao pepeo ne poklapa se sa tačkom dobijanja istog u smislu dozvole. U stvari, to je ono što se razume iz prividnog značenja izraza. Isto tako, dozvoljena stvar koja je namenjena kao pepeo odnosi se na nešto što je namenjeno za obradu. U ovom slučaju, proglašenje radnje dozvoljenom zasniva se na zadovoljstvu poreskog obveznika tom radnjom. Zadovoljstva su dva tipa:

I). Deo koji se traži. Sluga može dobiti ovaj deo sa strane potražnje i kao rezultat toga neće izostati zadovoljstvo.

b). Drugo, zadovoljstva poput slušanja muzike i raznih igrica koje nisu podložne potražnji. On dobija dobra samo svojom voljom i zadovoljstvom. Značenje izreke „Sredstvo kao celina“ nije opis. Naprotiv, pod ovim se podrazumeva sledeće: da bi se dozvoljena stvar mogla uzeti u smislu dozvole, ona mora biti takve vrste koja je u celini pogodna; Kada se uzme na ovaj način, oslobađa se zadovoljstva i prestaje da bude dozvoljeno i pretvara se u potčinjavanje. [367] Jer da bi se preobrazilo u željeno stanje, moralo je da služi željenom. Međutim, ovde je on podređen suprotnom od onoga koji kontroliše. Isto tako, da bi postao popularan, mora biti veoma tražen. Ali dotični je predodređen da ostane kao pepeo. Dakle, nije moguće da se dozvoljene stvari koje treba da budu ostavljene kao pepeo budu oduzete od dozvole i kao rezultat toga postanu nezadovoljne i prerastu u potčinjavanje.).

Zato što u šerijatskoj nameri postoji element koji je podređen onome ko to traži, a njegov zahtev se postavlja sa prvom namerom. Ova podela je objašnjena u odeljku odredbe. Kada se to dokaže, važiće da se dozvoljeno preobrazi u poslušnost sa namerom nečega što se namerava učiniti. Jer, jedina razlika između njih je namera da dobiju iz zadovoljstva ili dozvole. Što se tiče dozvoljenih stvari koje su napravljene da budu napuštene, ne valja ih prerađivati u odgovarajući oblik, jer se njihovo napuštanje želi kada se smatraju celinom[367]

[367] Jer da bi se preobrazilo u željeno stanje, moralo je da služi željenom. Međutim, ovde je on podređen suprotnosti od onoga koji kontroliše. Isto tako, da bi postao popularan, mora biti veoma tražen. Međutim, u pitanju je ona koja je predodređena da ostane kao pepeo. Dakle, nije moguće da se dozvoljene stvari koje su namenjene da se ostave kao pepeo oduzmu od dopuštenja i kao rezultat toga postanu oslobođene zadovoljstva i pretvore se u poslušnost.).

Međutim, u našem slučaju je prihvaćeno da nije postojala dozvola za prvu namenu. Ostaje samo da ga uzmete za zadovoljstvo. U tom slučaju, ono što se radi nije poslušnost; Dakle, ne važi da se mubah koji su napušteni u celinu preobraze u poslušnost. Na primer, igre nisu podređene traženim stvarima kao što je jelo i pic´e, čiste hrane i pića. Jer, stvari kao što su jelo i piće, neophodne su i kao takve su uključene u obim roda. Igra nije takva. Jer, igra je uključena u vrstu stvari koje su po svojim svojstvima suprotne suštinskim. Najviše je to dozvoljeno, posebno iz dela koji je „la be'se bih“, odnosno nema štete u obradi; U suprotnom, to zaista ne znači da je to prepušteno na izbor mukellifina, kao što je mubah (dozvoljeno). Ovo pitanje je ranije objašnjeno[368]. Na osnovu ovog principa, nametnulo se pitanje dozvoljenog neba. Jer, neki su vernici mišlenja da će se namera preobraziti u poslušnost. Kada se pitanje uputi na ovaj princip, istina će izaći na videlo – uz dozvolu Allah-a Teâlâ.[369]

[368] U četvrtom broju Mubah bet.

[369] Drugim rečima, pokazaće se da ne bi bilo razumno pretvarati se u potčinjavanje. Jer nebo je jedna od zabranjenih stvari kao i pepeo. Poreski obveznik to ne može zahtevati na osnovu toga što je Šari to od njega tražio; jer Sari' to delimično nije želeo i to je očigledno; Nije ga želeo u celini; jer je zabranjeno kada se rukuje kao pepeo. U ovom slučaju je nemoguće da se to pretvori u poslušnost.).

Prigovor: Čak i ako prihvatimo da se stvar koja se namerava napustiti sa prvom namerom, kao što je već pomenuto, može pretvoriti u situaciju koja se namerava napustiti sa drugom namerom. Ako je cilj da se kroz igru, muziku i slično osposobe za obavljanje dužnosti i poslušnosti, oni postaju poslušni u tom pogledu. Kako se u ovom slučaju može reći da se takve dozvoljene stvari namerom ne pretvaraju u poslušnost?!

Odgovor:

Razmatranje aspekta fitne naspram poslušnosti nije u smislu da li je to igra ili muzika, već u smislu onoga što sadrži, a to nije prva namera[370]. Jer, u smislu apsolutnog odmora, to je isto kao, na primer, spavanje, ležanje na leđima i igranje sa ženom. U ovom slučaju, izbor igre ili muzike je rezultat toga što osoba koja se odmara koristi svoj izbor. Kada osoba izabere ove po sopstvenom izboru, on teži zadovoljstvu; Nema potražnje. Čak i ako kažemo da ga je uzeo u smislu tražnje, kao što je ranije pomenuto, za ovaj deo nema zahteva[371]

[370] Drugim rečima, razmatranje muzike nije prvenstveno zbog svrhe, već zbog reljefa koji sadrži, a koji pomaže u dobrotvornim delima. Sama muzika, daleko od pomoći, ograničava.).

[371] Drugim rečima, ne postoji uslov prve namere za razmatranje. Ne može se govoriti o poslušnosti bez verskog zahteva. Jer poslušnost znači imitiranje Šerijevih naredbi. Ovde nema naloga (zahteva).).

Kada bi se stvari koje sadrže uzeli u obzir sa drugom namerom (na način koji bi bio prikladan u očima šerija), onda bi osoba morala da koristi tu stvar često i neprekidno. Ne bi mu škodilo da je to uradio, a ne bi bilo zabranjeno ni da se prema njoj postupa kao prema celini. Zato što bi bio naviknut na ono što je trebalo da se obradi, i kao rezultat, bio bi preobražen u celini od dela koji je trebalo da se obradi. Međutim, ukazali smo da je suprotno. Takav rezultat je nedoslednost. Ovo je kao da počinite gadost samo da biste probudili i okrepili dušu ka poslušnosti. Kao što se mekruh sa takvom namerom ne preobraža u poslušnost, tako nešto što ima isto značenje i slično, ne preobražava mu se u poslušnost sa takvom namerom.

Poglavlje:

3). Treća prednost je ta da bi objasnila zašto je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dovio da se nekim ljudima da mnogo bogatstva, iako je znao da će ishod biti loš. Na primer, nakon što je rekao Sa'lebe b.Hatibu:

"Mala količina bogatstva na kojoj si zahvalan je bolja od mnogo bogatstva na kojoj nisi zahvalan", dovio je Allahu Teâlâ da mu da mnogo bogatstva[372]. Sada, suočeni sa ovom situacijom, neki kažu: "Da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) znao da će mu mnogo bogatstva naštetiti, ne bi tako dovio".

(372) Prethodno usvojeno [2/264].

Odgovor na ovaj problem će doći iz ovog pitanja koje smo spomenuli i bit će rečeno: Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) dova mu je usmerena na osnovu dozvoljenosti ili relevantnog zahteva u vezi sticanja imovine; Stoga, nema kontradikcije između Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) saznanja o ishodu i ove dove.

Drugi primer: Iako je zarada imovine zapravo legitimna, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je naglasio potrebu da se izbegne njegova fitna. Na primer, on (a.s.) kaže:

„Ono čega se najviše plašim kod vas je da će vam Allah otkriti blagodati zemlje“.

Oni su rekli: „Koja je plodnost zemlje?“ Rekao je:

"Svet ti se smeši (zehratu't-svet)".

Pitali su ga: „Da li to donosi dobro ili zlo?“ Na pitanje je rekao:

"Ne, neće doneti ništa osim dobrog. Nesumnjivo je da je ovo imanje luksuzno i slatko...".

Hakim b. Hizam takođe pripoveda ovako: „Pitao sam Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), on mi je dao, pa sam ponovo tražio, ponovo mi je dao, pa sam tražio, ponvo mi je dao, pa sam ponovo tražio, pa mi je ponovo dao, zatim je rekao:

„Zaista je ovo imanje raskošno i slatko“.[373]

[373] Prethodno položeno [1/113].

Ponovo je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao:

„Oni koji imaju mnogo (bogatstvo) na ovom svetu bit će oni koji će imati malo (nagrade) na Sudnjem danu (osim onih koji čine to i takav)“.[374]

[374] Ahmed, 2/358. 391, 525, 5/181.

Slično drugim hadisima koji upozoravaju na ovozemaljsko bogatstvo, uprkos tome, zarada koja izaziva nestašluke nije zabranjena, a takođe nije zabranjena ni suma koja je veća od potrebnog iznosa. Zato što je glavna stvar u vezi sa imovinom da je ona po Šeriatu poželjna. Način pobede zavisi od ovog cilja. Dakle, zarada je u suštini halal, bez obzira da li je osoba bogata ili siromašna, pod uslovom da se ispoštuju uslovi. Zabrane u vezi sa otpadom ne uklanjaju ga iz njegove prvobitne halal prirode. Zato što je zahtev primaran, a zabrana podređena. Prema tome, među njima nema kontradiktornosti.

Zato je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dozvolio svojim as'habima (drugovima) da rade kako bi zadovoljili svoje ovozemaljske potrebe. Očigledno je da ovaj rezultat proizilazi iz ovog pravila. Prednosti izgrađene na tim temeljima su mnoge.[375]

[374] Ahmed, 2/358. 391, 525, 5/181.

[375] Satıbi, el-Muvafakat, Izdavačka kuća Iz: lll/203-224.).

ŠESNAESTA MATERIJA:

Kao što je već pomenuto, naredbe i zabrane nisu uvek na istom nivou u smislu potvrde. Količina potražnje za činjenje i za napuštanje dela su različiti. Ove razlike su zbog razlike u koristima koje nastaju kao rezultat ispunjavanja naloga i izbegavanja zabrana kao i razlike u šteti koje nastaju u suprotnosti. Iktiza'mın (neophodnost); Od ove tačke se misli da se deli na četiri: obavezni, preporučeni, mekruh i haram. Postoji još jedna ocena, prema kojoj se takva podela ne može izvršiti. Naprotiv, presuda je podvrgnuta samo neophodnosti. Shodno tome, iktiza ima dva aspekta:

a). Zahteva akciju,

b). Zahteva napuštanje.

Među stvarima koje se žele obraditi, to je obavezno i zabranjeno; Ne postoji razlika između mekruha i harama među stvarima koje se žele napustiti. Ova ocena pripada sufijama i onima koji misle kao oni i potpuno okreću leđa svetskim željama i ozbiljno i odlučno koračaju na putu u zagrobni život. Jer, to su razlike između onoga što je obavezno i onoga što se preporučuje u pogledu obrade; Oni ne prave razliku između harama i makruha u pogledu napuštanja. Neki od njih su čak rekli da je ono što se preporučuje za voljenog vadžib, a ono što je mekruh haram. To su ljudi koji prihvataju dozvoljene stvari kao dozvola, kao što je već pomenuto u temi dozvole[376].

[376] Ovo je bio četvrti smisao u kojem se licenca pojavila. Prema ovom značenju, sve što donosi apsolutni prosperitet za sluge je dozvola. Veličanstvenost je ono na šta Uzvišeni Allah ukazuje u stihu „Stvorio sam džine i ljude samo da mi služe“. Dakle, u suštini, sluge su vlasništvo i ne dolazi u obzir da traže bilo kakvo pravo ili zadovoljstvo. Naprotiv, njihova jedina dužnost je da se potpuno posvete služenju Allahu i da napuste sve stvari, čak i ono što im je dozvoljeno, što ih može odvratiti ili zaokupiti od ovog cilja. Ipak, dozvoliti im neka zadovoljstva je dozvola i sloboda.).

Do ove su ocene došli na dva načina:

a). Razgovarali su o pitanju iz perspektive naručioca. Ovo je mišlenje onih koji se oslanjaju na apstraktna razmatranja u vezi sa naredbama i zabranama[377].

[377] Ovo je Ebu Mansur el-Maturidi. Ta zapovedna linija je na zahtev; Drugim rečima, rekao je da je kultivacija bolja od napuštanja. Ovo mišljenje je pripisao naučnicima Samarkanda u Mizanu. O zabrani su govorili isto što i o zapovesti.

U ovom slučaju, značenje zabrane je zahtev za odustajanje, odnosno davanje prednosti odustajanju od radnje u odnosu na njeno izvršenje.).

Ovo pokriva sve delove (tj. farz, vadžib...). U svima njima je opozicija onima koji zapovedaju i onima koji zabranjuju. Ovo je ružna stvar (kabih) u šerijatu. Osim što je ružna, ovde se ne ističe kritika ili muka koja je zasnovana na protivljenju, već naprotiv, radi se o neposlušnosti i otporu onome ko zapoveda. Neki od njih su zbog ove ocene otišli dalje u rasuđivanju i kao rezultat toga nisu pravili razliku između velike ili male opozicije (tj. greha) te su smatrali svaku opoziciju velikim (grehom, teškom). Ovo je Ebu'l-Mealijev stav u njegovom delu pod nazivom Irsad. Bio je mišlenja da ne bi bilo umesno praviti razliku između velikih i lakih grehova u zavisnosti od onoga ko zapoveda i ko zabranjuje. Prema njegovim rečima, ovakva razlika se može napraviti razmatranjem onoga ko zapoveda i onoga koji zabranjuje, u odnosu na samu opoziciju. Ovaj njegov stav je tačan u pogledu ocenjivanja.

b). U odnosu na značenje zapovesti i zabrane. Ova evaluacija takođe ima različite oblike:

1). Ne gledajte na nameru da se približite Allahu Teâlâ kako to zahtevaju naredbe i zabrane. Jer, pridržavanje naređenja i udaljavanje od zabrana zahteva približavanje onome što se obraća, jer su one same po sebi naredbe i zabrane. U stvari, protivlenje zahteva udaljavanje od Njega Teâlâ. Za nekoga ko želi bliskost, nema razlike između onoga što je obavezno i onoga što se preporučuje; jer nas oba zbližavaju. U stvari, verski dokazi navode ovu tačku. Isto tako, za ovu osobu nema razlike između mekruha i harama; jer, oboje zahtevaju suprotnost intimnosti; Ovo je ili rastojanje ili zaustavljanje kada postoji prilika da se približite. Ono što je poželno je to da se bude dosledan u pristupu. Dakle, naređenja i zabrane će uvek biti prihvaćene na istom nivou ako se sa njima postupa sa namerom približavanja i izbegavanjem udaljenosti.

2). Gledajući na to pitanje u smislu koristi koje će nastati ako se naredbe i zabrane poštuju, i štete koje će nastati ako se ne poštuju, kao što je ranije pomenuto, šerijat je uspostavljen da privuče interese i da se brani od zla. Za osobu koja ovom pitanju pristupa iz ove perspektive, ne postoji razlika između naredbi i zabrana[378].

[378] Drugim rečima, svi oni treba da obezbede korist ili da se brane od štete.).

Kao i u prethodnoj proceni, nije bilo razlike u odnosu na nameru pristupa. Zatim, pošto će razlika u stepenu naredbi i zabrana biti usmerena ka komplementarnom elementu koji se na kraju iscrpljuje i principu koji se podržava i dovršava, oni će vremenom postati kao pridevi u odnosu jedan prema drugom. Kad god se mendub uradi, obavezna će radnja biti završena; U suprotnom će se dogoditi suprotno. U ovom slučaju, red će se svesti na princip da se suštinski principi predstave na najsavršeniji način. Kao rezultat toga, potreba za popravkom će biti kao stvari koje su potrebne tokom obavljanja obaveznih radnji. Dakle, u pogledu ove potrebe, mandati su u skladu sa obaveznim (odnosno, dele isto mesto), a kao rezultat toga, svima im se daje isti sud. Odnos između mekruha i harama se takođe obrađuje istim redosledom; jer je mekruh vođa i vođa harama[379].

[379] Drugim rečima, mekruh vodi put harama, priprema teren za njih i olakšava duši činjenje harama. Kao što vodič olakšava put onima koji ga slijede, tako i mekruh olakšava put do harama. ar. Kako se duša navikava na male opozicije, ona stiče hrabrost da se suoči sa velikim. U stvari, u Buharijevom hadisu stoji: „Neka Bog prokune lopova, ako ukrade jaje, odsjeće mu se ruka, ako ukrade konopac, odsjeće mu se ruka, drugim riječima, on počinje sa sitnice i nastavlja da krade; Onda pravi veliki posao i odseku mu ruku.).

Jer, navikavanje na protivlenje bilo čemu obično navikava na protivlenje većim stvarima. Zato su rekli: „Gresi su vesnici neverovanja.“ Na to ukazuje i sljedeći ajet Uzvišenog Allaha:

كَلَّاۖ بَلْۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾

14. A nije tako! Ono što su radili prekrilo je srca njihova, (el-Mutaffifîn 83/14.), (Korkut)[380]

[380] Mutaffifin 83/14.).

Objašnjenje ajeta dolazi u hadis[381].

[381] Hadis koji je zabeležio Tirmizi i za koji kaže da je verodostojan je sledeći: „Kada sluga pogreši, stvara se mrlja u njegovom srcu. Ako je izbegne, zatraži oprost i pokaje se, ta mrlja nestaje sa njegovog Ako to ponovi, ta mrlja u njegovom srcu postaje veća i na kraju prekriva celo njegovo srce, o čemu Uzvišeni Allah govori" (Tefsir, Sura, 83; Ibn Majah, Zuhd, 29).) Drugim rečima, gresi koji su zarđali u njihovim srcima bili su razlog njihovog večnog pakla za neverovanje. Iako ovo nema nikakve veze sa našom temom, olakšava razumevanje.

Navikavanje na manje protivljenja priprema dušu za veće protivljenje. Iako ajet govori o haramu koji vodi ka neverovanju i ne pominje mekruh koji vodi u haram, on pomaže u razumevanju teme. Što se tiče hadisa, oni su dovoljni da pruže potpuni dokaz za prethodne dve ocene.).

Neki hadisi na ovu temu su sledeći:

„Ono što je halal je jasno, ono što je haram je jasno; Među njima ima 'mustebihâta' (ili oni koji ne mogu da razlikuju koji)[382], pastir kojem se ispaša prostire oko šume, blizu je da nastrada"[383] O pridržavanju naredbi i zabrana kaže se i sledeće: „Kada mi priđe sluga Moj sa stvarima koje sam mu obavezao, ne mogu se približiti ničemu[384]

[382] Prethodno položeno [3/85].

[383] Ebû Dâvûd, Sihr, 3; Buhârî, Îman, 31; Muslim, Musakat, 107; Ibn Mâce, Fiten, 14.).

[384] Ahmed, 5/268, 6/256. Nastavak hadisa je sledeći: "Moj sluga nastavlja da mi prilazi prekomernim sredstvima, i kao rezultat toga, Ja ga volim. Kada ga volim, postajem njegovo uho kroz koje on čuje".).

3). Ne gledajte na to pitanje u smislu zahvalnosti ili neverice (nezahvalnosti) kao odgovor na blagoslov. Poštovanje naređenja i zabrana apsolutno znači biti zahvalan za blagoslove. Ponašanje u suprotnom bi bilo Bogohuljenje. Blagoslov je poslat na zemlju sa prestola sa zakonskom vezom te:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ

﴿١٣﴾

13. I daje vam da se koristite onim što je na nebesima i onim što je na Zemlji, sve je od Njega. To su, zaista, pouke za ljude koji razmišljaju. (el-Đâsiye 45/13.), (Korkut)[385]

[385] el-Đasije 45/13.).

ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾

32. Allah je stvoritelj nebesa i Zemlje; On spušta s neba kišu i čini da pomoću nje rađaju plodovi kojima se hranite; i daje vam da se koristite lađama koje plove morem voljom Njegovom, i daje vam da se rijekama koristite; (Korkut)

وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾

33. i daje vam da se koristite Suncem i Mjesecom, koji se stalno kreću, i daje vam da se koristite noći i danom; (Korkut)

وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾

34. i daje vam svega onoga što od Njega išćete, i ako biste Allahove blagodati brojali, ne biste ih nabrojali - Čovjek je, uisitnu, nepravedan i nezahvalan.

(Ibrahim 14/32-34.), (Korkut)[386]itd.

[386] Ibrahim 14/32-34.)

Kao što ajeti jasno otkrivaju, sve je potčinjeno ljudskoj zapovesti. U ovom slučaju, korišćenje blagoslova u skladu sa zapovestima znači biti zahvalan za svaki blagoslov koji dođe do vas ili dovede do njega. Ne može se praviti razlika između razloga (tj. naređenja) ili pomoćnih stvari koje su vam ih dovele. Stoga se (na ovaj način) ostvaruje zahvalnost za blagoslove na nebesima, na zemlji i među njima.

Ako se koristi protiv zapovesti, to znači biti nezahvalan za blagoslove koji su dospeli do vas ili prouzrokovali da dođu do vas.Imam Gazali je pomenuo ovu tačku gledišta u svom Ihya'u. Ova procena zahteva da se ne pravi razlika između naredbi i zabrana. Poštovanje svake zapovesti je apsolutna zahvalnost za blagoslov, a nepoštivanje svake zapovesti je apsolutna nezahvalnost.

Iako postoje i drugi pristupi, dovoljni su oni koje smo naveli. Ove ocene sufija su čisto terminološke te nema suštinskog neslaganja. Jer, ovi ocenjivači ne poriču da su naredbe i zabrane koje prihvata većina učenjaka podeljene na delove (u odnosu na koristi i štete koje sadrže i) prema teoretskoj koncepciji. Naprotiv, hodali su drugačijim stilom. Kako sledi:

Ne priliči da se osoba za koju se kaže:

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

56. Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju, (Dhâriyât 51/56.), (Korkut)[387],

[387] Dhâriyât 51/56. da se bavi bilo čim drugim osim što ukazuje robovanje Jednom Stvoritelju i otkriva svu svoju snagu za to. Uzrok i zamisao podele zabrana na nivoe znači da sluga/rob traži pravdu protiv svog Gospodara Teâlâ.

Ne priliči slugi koji nema ništa za sebe na ovom ili u zagrobnom životu da se upušta u takvo ponašanje. Jer je njegov Gospodar Teâlâ nad njegovim slugom/robu. Kao što se vidi, nafile dopunjuju farzove, pa se sluga uzdiže do nivoa zadobijanja Allah-ove Teâlâ ljubavi. Naprotiv, njegova je dužnost da sve svoje moći usmeri u svoju službu. Gospodar Teâlâ će raditi šta hoće.

Poglavlje:

Ova tačka gledišta otkriva potrebu pokajanja za svako protivlenje koje se javlja napuštanjem onoga što je zapoveđeno i činjenjem onoga što je zabranjeno. Jer, pošto je protivlenje šerijatu ružna stvar u šerijatu, postaje neophodno da osoba koja to protivlenje pokaže da pokaže pokajanje i žalenje.Ovaj zahtev; Bilo zbog njegovog protivlenja naredbama i zabranama[388] , ili zato što je pokazao greške u približavanju Allahu Teâlâ, ili zato što je postupio suprotno glavnoj svrsi zbog koje su koristi uvedene, ili zato što je hulio na blagoslove, prema ovom stavu, mubah (dozvoljeno) je takođe uključen u ovaj odeljak.

[388] Bilo bi prikladnije da je to rekao u smislu suprotstavljanja onome ko zapoveda ili zabranjuje.).

Jer, po njima su dozvoljene stvari iz kategorije mubaha dok je sa druge strane njihov pogled u pravcu da se ponašaju sa veličinom. Kao što je već pomenuto je, da je najprikladnije bilo da mukellifin odustane od mubaha i da se odlučno ponaša u svakom pitanju u njegovoj nadležnosti.

Iz ovoga sledi da nije poželjno postupati dozvoljeno. (Nije prikladno uzimati nešto što nije poželjno kada postoji nešto što mu treba dati prednost.) Ono što treba dati prednost bit će nešto što je među zapovedanim stvarima i suprotno je onome što nije poželno. Napuštanje nečega što je zapoveđeno dok postoji moć i mogućnost je neposlušnost. Stoga, kada se posmatra iz ove perspektive, činjenje dozvoljenih stvari se u izvesnom smislu smatra opozicijom – iako to zapravo nije tako. U svetlu ovog objašnjenja, sledeći hadisi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) mogu se bolje razumeti:

„O ljudi! Pokajte se Allahu Teâlâ. Zato što se sam kajem Allahu Teâlâ sedamdeset puta dnevno[389]. Takve stvari mi padaju na srce da tražim oprost od Allah Teâlâ (sedamdeset puta dnevno)“.[390]

[389] Buhârî, Deâvat, 3; Muslim, Dhikr, 42.).

[390] Muslim, Zikr, 41; Ebû Dâvûd, Vitr, 26.).

Opšti izraz sledeće naredbe Uzvišenog Allaha takođe uključuje ovo značenje:

„ ... وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُو ...“

„... I svi se Allahu pokajte, o vjernici, ...“ (en-Nûr 24/31.), (Korkut)

[391] Takođe iz tog razloga neke sufije veruju da su neki nivoi savršenstva zanemareni i manjkavi - „ kada sâlik pokaže nemar i grešku dok ima priliku da dostigne viši nivo".

[391] Nur 24/31.).

U ovom slučaju – opisali su to kao nedostatak i lišavanje. Jer, život koji zahteva najviši nivo je superiorniji od onog koji zahteva nivoe ispod njega. Mudra se osoba ne zadovoljava nižim dok postoji viši. Zbog toga nema apsolutno nikakve konkurencije u dobrim delima. Mutekellimi (mukarra-bîn) su podeljeni u grupe kao "ashâbu'l-yemîn" (desnjaci, oni kojima je knjiga data sa njihove desne strane) i "ashâbu'ş'Şimâl" (levičari, oni kojima je knjiga date sa leve strane).O njima je navedeno sledeće: "Ako je taj rahmetlija jedan od omiljenih (mukarra-bîn), pripada mu Đennet (Raj) udobnosti, prijatnosti i blagoslova. Ako je od as'haba Jemîna, 'O vi koji ste s desne strane, mir neka je sa vama!' Kaže se[392] da je „Karakteristike ovih ljudi da trčkaraju po areni vrline.

[392] Vakija 56/89. Iako ima toliko karakteristika ljudi koji su iz Sabićina i Mukarabina, činjenica da se navodi da će biti bezbedni od kazne samo za ashabe pokazuje da postoji razlika u savršenstvu među njima, iako su svi oni čiji su dela su data na njihovo pravo i oni su predodređeni za raj.).

U stvari, oni svakoga ko ne ide malo dalje svaki dan smatraju manjkavim, a one koji troše dah lenjim. Ovo je pitanje koje je toliko jasno da nema potrebe za diskusijom. Hadis[393] koji kaže da će Sudnji dan biti dan kajanja takođe potvrđuje ovo značenje; Jer će ovo žaljenje biti za svakoga, vernika ili nevernika; Loši ljudi će zažaliti što nisu dobri, a dobri ljudi će se kajati što nisu uvećali svoja dobra dela.

[393] Tirmizijev hadis je sledeći: „Nema nikoga ko umire bez kajanja: Ako je dobar čovek, zažaliće što nije učinio više dobrih dela. Ako je loš čovek, biće tužan jer ostavio je loša djela i nije bio dobra osoba“ (Tirmizi, Zuhd, 59) Ispada da postoji razlika kada se hadis zasniva na riječima autora. Jer hadis govori o žaljenju koje se javlja u trenutku svačije smrti. Još jedan dokaz je potreban da se pokaže da će ovo žaljenje biti za sve u isto vreme na Sudnjem danu. Možda se autor poziva na neki drugi hadis. Uprkos tome, ovaj Tirmizijev hadis je dovoljan da podrži autorovu nameru.).

Prigovor:

Ovo je tvrdnja da postoji nedostatak u nivoima savršenstva. Ranije je rečeno da nema nedostataka u nivoima savršenstva.

Odgovor:

Nema tvrdnje da ovde postoji apsolutni nedostatak. U pitanju je samo postojanje stvari koje su poželjnije (racih) i stvari koje su na višem nivou (ercah). Ovo je dostupno. Poznato je da nebo ima sto stepeni. Nema sumnje da su to u smislu najvećeg savršenstva i superiornosti.

Allah Svemogući takođe kaže sledeće o Hz.Poslanicima (a.s.):

تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَـٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى
ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا
جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ وَلَـٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟
وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾

253. Neke od tih poslanika odlikovali smo više nego druge[394]. S nekima od njih je Allah govorio, a neke je za više stepeni izdigao.[395] A Isau, sinu Merjeminu, jasne smo dokaze dali i Džibrilom ga podržali. Da je Allah htio, ne bi se međusobno oni poslije njih ubijali, kad su im jasni dokazi već došli, ali oni su se razišli; neki od njih su vjerovali, a neki su poricali. A da je Allah htio, oni se ne bi međusobno ubijali, ali Allah radi ono što On želi.

(el-Bekare 2/253.), (Korkut).

[394] Bakara 2/253.

[395] Isra 17/55.

Međutim, poznato je da nema nedostataka u činove i rangove poslanstva. Međutim, trčanje okolo i nadmetanje u dobrim delima zahteva stremljenje ka najvišim mogućim nivoima. Nije prikladno da ljudi koji mogu da dostignu najviše nivoe budu zadovoljni nižim nivoima. Zato oni radije ostaju na nižim nivoima kada imaju priliku da se uzdignu. Kako vidi više nivoe, on oseća žaljenje i čežnju za njima, slično žaljenju koje osećaju oni sa stvarnim nedostacima, i nevernici i grešni vernici, kada vide svoj savršeni nivo. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je popisao kuće Ensarija po redosledu prednosti i rekao: "I ensarija" kada su rekli: "U svakoj Allah-ovoj Teâlâ kući ima dobrote", Sa'd b. Ubade je rekao: "O Allahov Poslaniče! Kuće ensarija su bile preferirane, a mi smo bili poslednji". Na ovo je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „Zar ti nije dovoljno da budeš jedan od dobrih?" U drugom hadisu nalazi se izjava[396]: „On vas je nesumnjivo favorizovao u odnosu na mnoge". Ovo takođe ukazuje da su postojeći nivoi savršenstva okupljeni pod atributom apsolutnog savršenstva. Dakle, među njima nema sukoba. Može se reći da je ovo poreklo izreke. "Allahu a'lem! "Hasenâtu'l-ebrâr seyyiâtu'l-mukarrabîn"[397]. Ovo je takođe očigledno. .Allahu a'lem![398]

[396] Buhari, Menakibul-Ansar, 7; Musliman, Fedajl, 10.).

[397] Drugim rečima, stvari koje ljudi iz klase abrar opisuju kao dobre i koje čine smatraju se gresima i sramotom za grupu mukarabina višeg nivoa. (C).).

[398] Satıbi, el-Muvafakat, Iz Publishing: 3/224-230.).

SEDAMNAESTA MATERIJA:

Ranije je rečeno da su prava podeljena na dva dela. To su bila:

a). Božja prava

b). Narodna prava[399].

Stvari koje su pravo čoveka sadrže pravo Allah-a Teâlâ u jednom pogledu. U stvari, prava koja opisujemo kao Božja prava su na kraju u korist sluga. S'hodno tome, ovde – uz Božije dopuštenje – možemo ući u detalje i reći: Naredbe i zabrane:

a). One se mogu ocenjivati samo u smislu da su Božije pravo, bez obzira na koristi i slične stvari koje sadrže za sluge[400],

b). Naprotiv, mogu se ocenjivati i u smislu uzimanja prava slugu u obzir. Objasnimo ovo na primeru:

Na primer, kada mukellifin čuje naredbu:

فِيهِ ءَايَـٰتۢ بَيِّنَـٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ

إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾

97. U njemu su znamenja očevidna - mjesto na kojem je stajao Ibrahim. I onaj ko uđe u nj treba biti siguran. Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti; a onaj koji neće da vjeruje - pa, zaista, Allah nije ovisan ni o kome. (Âl-i İmrân 3/97.), (Korkut)[401]

, mogu postojati dva načina da se povinuje sa ovim redom:

1). Prvi je poznati i nadaleko poznat pravac. Mukellifin se brine o sebi; da li će moći da pređe rastojanje, da li ima dovoljno hrane da stigne, prevozno sredstvo, da li je bezbedan na putu, konvoj koji će ga podržavati na putu, teškoće i opasnosti odlaska na put, samo hađđa... i slična pitanja koja će u krajnjoj liniji otkriti svetske i onostrane interese ili probleme.On gleda i daje procenu: Ako su, posle svega ovoga, nagomilani razlozi putovanja i uslovi koji bi inače trebalo da budu ispunjeni, on kreće u ispunjavanje reda Hađije.

Ako razlozi i uslovi nisu nagomilani, podrazumeva se da ova Božansko obraćanje nije definitivno usmerena na njega.[402]

[399] Allah je slobodan od potrebe za pravima. Prava oba dela na kraju dolaze do tačke obezbeđivanja dobrobiti sluga ili uklanjanja zla. Razlika između prava kao Božijih prava ili ljudskih prava zasniva se na tome da li se ona mogu ili ne mogu opozvati. Ako se neko pravo može opozvati, to pravo se naziva pravom osobe; ako se ne može poništiti, to pravo se zove Božije pravo. Postoje i prava koja su pomešana i jedna od dve strane preovladava nad drugom. Međutim, pravo svakog sluge uključuje i pravo Božije, u smislu Božije zapovesti koja obezbeđuje da mu se to pravo da.).

(C) [400] Osim Allahovih prava, prava ljudi se ne uzimaju u obzir; U stvari, nezamislivo je da sluga ima pravo. Dakle, nema govora o sukobu između zapovesti koje se tiču Alahovih prava i zapovesti koje se tiču prava ljudi. Jer jedno se smatra dopuštenjem, a drugo odlučnošću, i među njima nema sukoba.

[401] El-i Imran 3/97.

[402] Drugim rečima, ako proveri da li su za njega ispunjeni uslovi hadža i vidi da oni ili neki od njih nisu prisutni, razume da zahtev za njega nije siguran. Međutim, zahtevi su i dalje usmereni ka njemu. Jer ako neko ide na pokloničko putovanje i može da ga obavi iako za to nisu ispunjeni uslovi, to hodočašće je punovažno i prihvaćeno kao poslušanje. Da bi se nešto poslušalo, za to mora postojati istinska potražnja. Ovo je dokaz da se tražnja za njim nastavlja. U ovom slučaju, u širem smislu, to je dozvola za one koji ne ispunjavaju uslove da nisu grešni ako ne obave hadž. Jer razlog za presudu nužde nije u potpunosti pronađen.).

2). On gleda na to da je obraćanje u vezi sa redosledom hađđa upućena lično njemu, a osim toga, on nikada ne uzima u obzir pitanja kao što su takvi i takvi razlozi ili uslovi moraju biti prisutni, i kao rezultat toga odluči da u svakom slučaju obavi hađđ. Samo postojeća nesposobnost ili smrt ga mogu sprečiti u njegovoj odlučnosti. Ova osoba misli da ima mogućnost da obavlja hađđ sve dok ima životnog posla; Slučajne situacije i uzroci zabrinutosti koji će se pojaviti kasnije nemaju vrednost koja bi se mogla suprotstaviti veličanstvu Božje zapovesti te je kao takve diskreditovati. Ili, događaji koji će se dogoditi ili slučajne situacije, neče se uzimati u obzir u sigurnost vere u Allaha Teâlâ i poverenja u Njega Teâlâ. Naime, ovo pitanje je pomenuto u odeljku Razlog i dejstvo u delu Odredbe, a ista je situacija i sa ostalim naredbama i zabranama. Prvo polazište je rezultat uzimanja u obzir prava naroda. Jer, sve stvari koje iznose pravnici u vezi sa stanjem istita'ah (sposobnosti) su na kraju usmerene na prava (interese) ljudi. Druga polazna tačka je u smislu smanjenja prava ljudi. Dokazi koji pokazuju da bi takav pad bio validan su dati i ranije[403].

[403] U sedmom izdanju uzroka opklade. Ovo je bio način delovanja ljudi koji su bili upoznati sa ovim stanjem i koji su verovali da su i uzroci i posledice u Allahovim rukama i koji su verovali da uzroci nemaju apsolutne posledice.).

Ispravnost ovakvog načina razmišljanja dokazuju i sledeće tačke:

1). Ajeti u Časnom Kur'anu koji ukazuju na to da je ono što se od robova traži apsolutni čin ropstva te ukazuju da izdržavanje pripada Allahu Teâlâ - bilo da se drži Njegovih Teâlâ uzroka ili ne[404] - Na primer:

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

56. Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju, (edh-Dhâriyât 51/56.), (Korkut),

مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾

57. Ja ne tražim od njih opskrbu niti želim da Me hrane, (edh-Dhâriyât 51/57.), (Korkut)[405].

[405] Dhâriyât 51/56.

وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكَۗ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلتَّقۡوَىٰ

﴿١٣٢﴾

132. Naredi čeljadi svojoj da namaz obavljaju i istraj u tome! Mi ne tražimo od tebe da se sam hraniš, Mi ćemo te hraniti! A samo one koji se budu Allaha bojali i grijeha klonili čeka lijep svršetak. (Tâhâ 20/132.), (Korkut)[406]

[406] Tâhâ 20/132.

Rezultat pripada onima koji se Allaha boje.

[404] U drugom izdanju teme o uzrocima, objašnjeno je da ono što se podrazumeva pod „Ne želimo opskrbu od vas“ nije značenje posredovanja uzrocima, već pre odredbe za koju se uzroci zauzimaju. Ako je cilj bio da se pribegne uzrocima, onda se od poreskog obveznika ne bi zahtevalo da se trudi da traži snabdevanje, čak ni stavljanjem zalogaja u usta ili hljebom. Međutim, ovaj savez je nevažeći. Takođe se može tvrditi da je autor rekao „Ovo je očigledno...“. Jer, pošto smo ranije rekli da garancija snabdevanja nema nikakve veze sa upotrebom uzroka, gde je kontradikcija u ova dva stiha? Gde je izbor?).

Jasno je da kada se Allah-ova Teâlâ prava sukobe sa pravima ljudi, Allah-ova Teâlâ prava će biti na prvom mestu. Zato, što su prava koja su zagarantovana robovima od Allaha Svemogućeg su jedno od najvećih prava robova.Dakle, pitanje je došlo do sledeće tačke: Ko je Allah Teâlâ? Ako se bavi obožavanjem Allah-a Teâlâ i posveti se Allahu Teâlâ[250], Allah Teâlâ će preuzeti njegovu ishranu[407].

[407] To jest, bez pribegavanja sredstvima predviđenim za održavanje. Ali gde je taj zaključak, gde su ajeti? U ajetima nema ni najmanjeg znaka koji zahteva da se, makar i implicitno, odreknemo oslanjanja na uzroke. Kao rezultat toga, zaključujemo da uzdržavanje dolazi kao rezultat izolovanog ibadeta. Zaključci koji ukazuju činjenice i verski dokazi je sledeći: Nema veze između religije i hrane, a kamoli ibadeta. Možda se ponekad situacija može preokrenuti i nemuslimanima se može obezbediti obilnije snabdevanje. Naime, na to ukazuje i Umerov hadis. On je rekao Hz.Poslaniku (s.a.v.s.): "Moli Allaha Teâlâ da podari obilje tvome Ummetu".

Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je odgovorio: "O Omere, zar sumnjaš? Oni su ljudi čija su dobra dela unaprijed darovana dok su bili na svetu (Vidi Buhari, Nikah, 83) Allah Teâlâ pruža put spasa za one koji izbegavaju da Mu budu neposlušni, On obezbeđuje opskrbu odakle ne očekuju. U ajetu „Ko se u Allaha uzda, On je dovoljan“ uslov je vezan za frazu “gde ne očekuje“.).

Ovo je slučaj u vezi sa izdržavanjem, važi i za druge koristi koje se žele doneti i zla koja se žele eliminisati, jer, Uzvišeni Allah je sposoban za sve njih. Svemogući Allah, On Teâlâ kaže:

وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ يُصِيبُ بِهِۦ

مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾

107. Ako ti Allah dade kakvu nevolju, niko je osim Njega ne može otkloniti, a ako ti zaželi dobro - pa, niko ne može blagodat Njegovu spriječiti; On njome nagrađuje onoga koga hoće od robova svojih; On prašta i milostiv je." (Junus 10/107), (Korkut)[408]

[408] Junus 10/107.

Nakon izjave 'On Teâlâ je sposoban za sve',[409] Allah Teâlâ daje način za spas za svakoga ko izbegava da mu se ne pokori, i opskrbljuje ga tamo gde on to ne očekuje[410]. Zatim kaže: „Ko se u Allaha Teâlâ uzda, On Teâlâ mu je dovoljan“[411]. Sve ovo ukazuje da, ko se pokorava Allahu Teâlâ, sigurno je da će Allah đ.š. zadovoljiti njegove potrebe. Postoje mnogo ajeta koji se bave ovom temom.

[409] An'am 6/17. Drugim rečima, nije moguće da bilo ko spreči bilo kakvo dobro ili štetu koju vam je Allah dao. Niko Ga ne može pobediti. Ovo je krajnje očigledno. Međutim, mi smo dužni da se držimo stvari koje se postavljaju kao uzroci. Iako ova naša akcija nema uticaja na egzistenciju, učinila nas je državnim službenicima.).

[410] At-Talak 65/3. Da, „Prvo dobro veži svoju kamilu, pa se pouzdaj“ (Tirmizi, Sudnji dan, 60); Kaže se: „Kad biste se zaista uzdali u Allaha, Allah bi vas opskrbio kao što opskrbljuje ptice; one izlaze gladne i vraćaju se site.“ (Tirmizi, Zuhd, 33). Ptica, sa kojom se upoređuju istinski vernici, koristi uzroke, kreće se levo-desno i traži svoju hranu. Ne postoji nekompatibilnost između samopouzdanja i uverenja da uzroci sami po sebi nemaju efekta. Svemogući Allah je kokreator i uzroka i posledice.).

[411] Tirmizî, Kıyamet, 59 ; Ahmed, I/293, 303.).

2). U istom pravcu postoje dokazi u istom u Sunnetu. Na primer, Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao:

„Čuvaj se Allaha Teâlâ, i Allah Teâlâ će te paziti. Čuvajte se Allaha Teâlâ i naći ćete Ga pred sobom. Seti ga se u vremenima izobilja, da bi te se setio u vreme nevolja, traži od Allaha Teâlâ kad god hoćeš. Kada tražite pomoć, tražite od Allaha Teâlâ. Napisano je šta će biti i pero (mastilo) se osušilo. Čak i kada bi se svi ljudi okupili da vam daju nešto što Allah Teâlâ nije napisao za vas, oni to ne bi mogli učiniti. Čak i kada bi se ujedinili da spreče nešto što je On Teâlâ napisao za vas da dođe do vas, oni to ne bi mogli da učine“.[411] Sve su to dokazi o neophodnosti odustajanja od hvatanja za uzroke i oslanjanja na Allaha Teâlâ, i da je sve u Allah-ovim Teâlâ rukama[412].

[412] Odustajanje od oslanjanja na razloge ne znači napuštanje razloga. Jer, za vjernika, smisao oslanjanja na uzroke jeste da gleda na uzroke kao da ne postoje, Uzvišeni Allah neće stvoriti uzroke. U tom smislu, neoslanjanje na razloge nije u suprotnosti s postupanjem po njima u skladu sa zapovijedi.).

Hadisi o izdržavanju i smrti su takođe ovakvi: Na primer: "O Allahu! Nema nikoga ko može uskratiti ono što Ti daješ; nema nikoga ko može dati ono što Ti uskraćuješ". Napor onoga ko radi i trudi se (suoči sa vašom sudbinom) neće biti od koristi“[413]. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao Umeru (r.a.h.) o njegovoj želji da ubije Ibn Sejada (vrača): „Ako je ovo on (tj. Deđal), nećete ga moći pobediti[414]. U hadisima[415]: „Šta god da ti bude, pero je to napisalo i osušilo se“.[416] "Žena ne treba da traži razvod od svog brata da bi on umesto nje ispraznio svoju zdelu i oženio se. Jer, ona ima ono što joj je suđeno"[417]. Što se tiče azila, on kaže: "Ne morate to da radite. Jer, to nije živo biće. Svako živo biće za koje je Allah Teâlâ napisao da izađe (u svet postojanja) će se sigurno dogoditi"[418].

Ponovo je navedeno u hadisima: „Nevin je onaj koga Allah štiti [419]“ Nesumnjivo je Allah Teâlâ napisao na Ademovog sina njegov deo preljube; Navodi se da će 'sigurno dobiti' [420]. Postoje mnogi drugi dokazi slični ovim, a svi su jasni u tome da je poreklo uzroka tesebbub (prianjanje uzrocima), i da nije u poziciji da donese ili promeni bilo šta, da je samo Allah onaj koji daje i uzima, i da je pokornost Allahu na prvom mestu.

[413] Buhari, Sudbina, 12; Deavat, 17; Muslim, Namaz, 194. [414] vidjeti Izolacija, 4/520.

[415] To znači, čak i ako imate dovoljno snage i moći da ga ubijete, ne možete promijeniti sudbinu.

[416] Buhari, Nikah, 8; Nesâî, Nikah, 4. [417] Buhari, Vjenčanje, 53; Sudbina, 4.

[418] Buhari, Sudbina, 4. [419] Buhari, Sudbina, 8, Ahkam, 42.

[420] Buhari, Sudbina, 9; Muslim, Sudbina, 20.

3). Hz.Poslanici (a.s.) su također delovali u tom pravcu te su davali prioritet poslušnosti Allahu Teâlâ nad sopstvenim pravima. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je stajao na kolenima dok mu noge nisu otekle i rekao je onima koji su mu govorili:

"Da li su ti svi prošli i budući gresi oprošteni"? On (a.s.) im je odgovorio propitanjem:

„Zar ne treba da budem sluga koji je zahvalan svome Gospodaru Teâlâ“?[421]

[421] Buhârî, Tehadždžud, 6.).

U vreme kada su se njegovi ljudi složili da ga ubiju, on im je preneo poruku svog Gospodara Teâlâ, ali ga je Allah Teâlâ zaštitio? i rekao:

قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾

51. Reci: "Dogodiće nam se samo ono što nam Allah odredi, On je Gospodar naš." I neka se vjernici samo u Allaha pouzdaju! (Tevbe 9/51.), (Korkut)[422]

[422] Et-Tevba 9/51.

وَلَا تُطِعِ ٱلْكَـٰفِرِينَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٤٨﴾

48. a ne slušaj nevjernike i licemjere, i na uvrede njihove pažnju ne obraćaj i u Allaha se pouzdaj, Allah je dovoljan kao zaštitnik. (el-Ahzâb 33/48), (Korkut)[423]

[423] Ahzab 33/48.).

Naredio mu je da baci ono od čega je bio zaštićen, jer mu je Alah bio dovoljan:

ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَـٰلَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾

39. za one koji su Allahove poslanice dostavljali i od Njega strahovali, i koji se nikoga, osim Allaha, nisu bojali. - A dovoljno je to što će se pred Allahom račun polagati! (el-Ahzâb 33/39),(Korkut)[424]

[424] Ahzab 33/39.).

Prethodno je rekao:

مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ
قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾

38. Vjerovjesniku nije teško da čini ono što mu Allah odredi jer takav je bio Allahov propis i za one koji su prije bili i nestali - a Allahova zapovijed je odredba konačna - (el-Ahzâb 33/38.), (Korkut)[425]

[425] Ahzab 33/38.).

Dok je Hûd (s.a.) prenosio svoju poslaničku dužnost svom narodu, rekao im je:

مِن دُونِهِۦ ۖ فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾

55. pored Njega; i zato svi zajedno protiv mene lukavstvo smislite i nimalo mi vremena ne dajte, (Hûd 17/55), (Korkut)[426] PS: SamirB

(PS: Samir B: I pod ovaj redni broj je pogrešno naveden Hûd 17/56., umesto 55. Hvala).

قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾

45. "Gospodaru naš," - rekoše oni - "bojimo se da nas odmah na muke ne stavi ili da svaku mjeru zla ne prekorači." (Korkut)

قَالَ لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾

46. "Ne bojte se!" - reče On - "Ja sam s vama, Ja sve čujem i vidim. (Tâhâ 20/45-46.), (Korkut)[427]

[427] Taha 20/45-46.).

Abdulah b. Ummu Maktum je oslobođena učešća u džihadu zbog slepila, u skladu sa ajetom:

لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ
وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ
ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

95. Vjernici koji se ne bore - osim onih koji su za borbu nesposobni - nisu jednaki onima koji se na Allahovu putu bore imecima svojim i životima svojim. One koji se budu borili ulažući imetke svoje i živote svoje Allah će odlikovati čitavim stepenom nad onima koji se ne budu borili, i On svima obećava lijepu nagradu. Allah će borcima, a ne onima koji se ne bore, dati veliku nagradu, (Nisa 4/95), (Korkut).

Ali uprkos tome, kasnije je rekao:

„Ja sam slep; ne mogu da pobegnem. Daj mi zastavu i stavite me između dva reda (odnosno između islamske vojske i neprijateljskih vojnika)“, rekao je on, odustajući od date mu dozvole, predstavljajući tako Allah-ovo Teâlâ pravo nad svojim. Cenda' b. Damra: Ova osoba je veoma star čovek bio.

Kada je izdata naredba za hiđru (migraciju) i kada nije bilo tolerancije u vezi sa tim, rekao je svojim sinovima, iako je znao da nema poteškoća u veri i da nema obaveze iznad snage:

„Zaista, znam put (trik), tako da se ne mogu oprostiti. Nosite me na nosilima!" rekao je.

Tako su i uradili. Umro je u Ten'imu na putu. On je udarao desnom rukom po levoj, pa je rekao:

"Ovo je za tebe, a ovo je za tvog Hz.Poslanika (s.a.v.s.)!" i tako bi govorio. Jedan as'hab je ispričao sledeće:

Ja i jedan od moje braće bili smo prisutni sa Allah-ovim Teâlâ Hz.Poslanikom (s.a.v.s.) na Uhudu. Obojica smo se vratili povređeni. Kada je Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) glasnik najavio da ćemo izaći da gonimo neprijatelja, rekao sam svom bratu (ili je on rekao meni):"Hoćemo li propustiti rat sa Allah-ovim Teâlâ Hz.Poslanikom (s.a.v.s.)?" Kunem se, kakvog smo konja imali; Ni jedan ni drugi nismo bili u dobrom stanju, obojica smo teško povređeni, uprkos tome, izašli sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.). Moja je rana bila nešto lakša od njegove.

Kada bi mu se stanje pogoršalo, ja bih ga malo nosio, a on bi zatim sam pošao. Tek tako smo stigli do konačnog odredišta muslimana“.Ovakvih kazivanja u izvorima ima mnogo. Dovoljan broj njih je pomenut u odeljku Kudret i Ruhsat u odeljku Odredbe[428].

[428] Dokazi koje je autor ovde koristio su diskutabilni. To je sledeće: Da bi Hz.Poslanikovo (alejhi selam) stajanje dok mu noge nisu otekle bilo dokaz autorove teze, mora se dokazati da je ono što je uradio definitivno više od iznosa koji je od njega tražen. Jer, postoji naredba posebno za Hz.Poslanika, a.s.: „O Muhammede, koji je zastrt, ustani i stani noću, osim nekolicine“ (73/1-2). "Svi tvoji prošli i budući gresi su oprošteni. Zašto se mučiti?" Kao odgovor onima koji kažu: "Zar ne treba da budem zahvalan rob svome Gospodaru?" Nije licemerno što se zahvalnost iskazuje poštovanjem zapovesti. Što se tiče prenošenja njegove poslaničke dužnosti uprkos strahu od svog naroda, to je njegova apsolutna dužnost i u tom pogledu mu je naređeno: „Ustani i opominji. / 1-7); „Objasni šta ti je zapoveđeno“ (18/94) Ova konačna zapovest data je uz garanciju da će se održati, i glasi: „Ne obraćajte pažnju na one koji se klanjaju idolima. Mi smo dovoljni za vas protiv rugača koji prihvataju da postoji još jedan bog osim Allaha" (15/95). } ; "Zar Allah nije dovoljan za svog slugu? O Muhammede, oni ti prete i drugim stvarima osim Njega... Nije li Alah Svemogući, Osvetnik?" (39/36) Delo je dospelo u fazu prenošenja poruke tek pošto ju je Uzvišeni Allah obezbedio. Allah mu je pokazao Svoju Svemoguću silu, učinivši ga svesnim o vojnicima koji su ispunili Zemlju i nebo, pokazao mu je da samo jedan od njegovih vojnika, poput Hz.Đebraila (a.s.), koga je ranije video u njegovom pravom obliku, može da zbriše celu Zemlju i one na to u trenu, dajući mu tako potpuni mir i sigurnost, a onda je došao. Autor je ranije rekao da posredovanje uzrocima nije ograničeno na poznate razloge i naveo da je Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, naredio svojoj porodici da klanjaju kada nije mogao da pronađe hranu kod kuće jer je Uzvišeni Allah rekao: „Zapovedi svom narodu namaz i budi postojan u tome. Mi od vas ne tražimo hranu, Mi vam dajemo hranu“ (20/132). Ovaj stav je poseban razlog za nafaku, jer je to jedno od mudžiza specifičnih za Hz.Poslanika, a.s. Ove reči autora potvrđuju naše mišlenje o prvim dokazima. Ajet se ne može uopšteno svatiti na takav način da se može koristiti kao dokaz za predmet koji je autor nameravao; Neka posluži kao dokaz za našu temu. Autor je rekao da je svoju poslaničku dužnost preneo uprkos strahu i nedostatku tačnih uslova ili razloga.Umesto toga, na primer, ako je rekao: Hz. Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, je pokazao više truda nego što se od njega očekivalo u prenošenju svoje poruke, i pokazao je veliku želju da njegov narod poveruje i da poziv nađe svoje mesto. Za to je radio preko svojih snaga i moći.

Osećao je veliki bol jer nisu pristupili veri i nisu se odazvali njegovom pozivu. U stvari, ajeti su objavljeni da bi ublažili tugu koju je osećao kao rezultat ovoga: „O Muhamede, ti ćeš se uništiti jer oni ne veruju“ (26/3); "Dužnost Poslanika je samo da prenese poruku" (5/99) ...itd. Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik, neka ga Allah Teâlâ blagoslovi i spasi, je ozbiljnije nego normalno svatio prvobitnu naredbu u vezi sa pozivom i potpuno se okrenuo drugim stvarima... Da je autor tako rekao, onda bi to mogao biti dokaz njegove teze . Ajet "Ne boje se nikoga osim Allaha" potvrđuje ono što govorimo. Zato što se nisu bojali nikoga osim Allaha Teâlâ, tek pošto su dobili potvrdu od Allaha Teâlâ, koju su videli i našli mir i smiraj, zato što im je to obećano.Treba napomenuti da kada je Musa, a.s., prvi put dobio naređenje da propoveda protiv faraona, on je prvo tražio potvrdu od svog brata Haruna, koji je govorio elokventnije od njega, te je izjavio da bi mogao biti ubijen u znak odmazde za za Kopta kojeg je on sam ubio. Kada je Harun, neka ga Allah Teâlâ blagoslovi i spasi, bio određen da mu pomogne, obojica su rekli: „Gospodaru naš! Bojimo se da će nam nauditi ili povećati svoj prestup.” (20/45) „Ne boj se! Ja sam s tobom; čujte i vidite“ (20/46) Kada su čuli potvrdu od Allah-a Teâlâ, požurili su da ispune dužnost koja im je naređena bila, ne plašeći se faraonovih vojnika i njegovog straha. Hudova izreka, neka ga Allah Teâlâ blagoslovi i podari mu mir: „Postavite mi zamku svi vi, a onda je nemojte odlagati. Uzdam se samo u Allaha, Gospodara moga i Gospodara vašeg..." (11/67) je najveći dokaz koji ukazuje da je on službenik koji zna da ima potvrdu od Allah-a Teâlâ. To je jasan dokaz. Dakle, to nije dokaz koji će poslužiti kao dokaz za našu temu. Da nije tako, onda bi ono što je uradio bilo da sebe ugrozi bez opravdanja, a Allah Svemogući pozvao sve svoje ljude da mu postave zamku, te mu time ne bi bilo od koristi vođstvo njegovog naroda - osim ako ga oni ne bi na kraju ubili.

Situacije İbn Ummu Mektûm i njegovog brata Cenda' b. Damreja su dokazi koji mogu biti relevantni za našu temu. Zato što su se ova dvojica pridržavala zahtevu ajeta:

إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ

36. Prema Allahovoj odredbi koju je zapisao u Levhi-mahfuzu tek što je stvorio nebesa i Zemlju, u godini ima tačno dvanaest mjeseci. Od toga je u četiri zabranjeno ratovanje, a to su: zul-ka'de, zul-hidždže, muharrem i redžeb. Taj spomenuti broj mjeseci, i svetost četiri mjeseca, predstavljaju dio ispravne vjere, pa nemojte sebi nepravdu činiti time što ćete u navedena četiri mjeseca ratovati, skrnaveći ih. I borite se (u ostalim mjesecima) protiv svih višebožaca kao što se oni bore protiv svih vas, i znajte da je Allah pomaže i daje pobjedu onima koji se čuvaju od onoga što će ih udaljiti od Njega, pa čine ono što je naredio i klone se onoga što je zabranio, i On ih učvršćuje na pravom put, a onaj uz koga je Allah - niko ga ne može pobijediti.

a za njih je rečeno:

“... لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ...“ 61.

61 “ ... izuzetak čine i imaju opravdanje: slijepac, onaj koji je hrom i onaj koji je bolestan...“, (en-Nûr 24/61).

Napustili su radnju po pravilu dozvole. Ovaj poslednji ajet potpada pod dozvolu u poslovičnom smislu. Zato što je došao sa rečima "bez muke" U ovom slučaju, suština obraćanja je i dalje večna njima, mada nije izvesna. Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.), je ozbiljnije nego li normalno svatio prvobitnu naredbu u vezi sa pozivom te se potpuno okrenuo od drugih stvari...Onda nema sumnje, ma koliko puta se to dogodilo.

Ajet „Oni se nikoga osim Allaha ne boje" potvrđuje ono što kažemo. Zato što se nisu bojali nikoga osim Allaha Teâlâ, tek nakon što su primili potvrdu Allaha Teâlâ, u kojoj su videli i našli mir i smiraj, zato što im je ovo obećano. Treba napomenuti da kada je Hz.Musau (sallallahu alejhi ve sellem) naređen da propoveda protiv faraona po prvi put, on je prvo tražio potvrdu od svog brata Haruna, koji je govorio rečitije od njega, te je izjavio da bi mogao biti ubijen kroz odmazdu za Koptu kojeg je on sam ubio.

Prigovor:

Ako se svati kao izneseno i postupi u skladu sa navedenim dokazima, onda se razlozi, odnosno oni koji su usmereni na dobrobit sluge, moraju potpuno otkloniti. Ovo nije istina. Zato što ih je Šari (Pravnik) postavio i naredio da se urade. Koristili su ih i Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.), as'habi i tabiini. Esbab tavassul je princip koji šerijat naglašava sa velikim značajem. Zatim, prava Allaha Teâlâ nisu uvek na istom nivou kada su u pitanju zahtevi. Neki od njih su strogo zahtevani: kao što su pet osnovnih principa i druge suštinske stvari koje se poštuju u svakom narodu. Postoje i neki koji se ne zahtevaju strogo: kao što su mendubi. U ovom slučaju, moglo bi se zapitati, kako se mendubi mogu predstaviti ljudskim pravima, čak i ako su obavezna? Takva procena ne može biti tačna. Isto tako, postoji više dokaza koji su u suprotnosti sa prethodnim dokazima. Na primer: "Ne ugrožavajte sebe[429]. Nabavite namirnice [430]. Pripremite što više sile i ratnih konja protiv njih, itd"[431].

[429] el-bekare 2/195. Ovde se može reći: Kada se ovaj ajet svati kao "Ne ponašaj se u ponašanju koje će dovesti do samouništenja", to ovde ne može biti dokaz; Jer zaštita duše nije od prava ljudi, već od prava Allaha Teâlâ. Naime, autor je ranije rekao da je zaštita duše jedno od prava Allaha Teâlâ.).

[430] el-Bekare 2/197.).

[431] Enfâl 8/60. Pošto je ovaj ajet u konačnici o džihadu, može se reći da se radi o temi koja se odnosi na prava Allaha Teâlâ.).

Hz.Poslanik (s.a.v.s.) vidi pripreme i za svoj život i za rat i druge dela koje će uraditi., preduzeo bi potrebne mere predostrožnosti. Njegovi as'habi bi radili na isti način. Zakon stvaranja u univerzumu se javlja u obliku da je sve povezano sa uzrocima. Dokazi koje ste pomenuli govore da nema potrebe da pribegnemo uzrocima.U ovom slučaju, jedna grupa ovih dokaza mora biti validna. Kada je jedan validan, drugi postaje nevažeći.Ono što iznesete kao dokaz nema prednost u odnosu na ono što mi iznosimo, a donošenje izbora bez dokaza bi biti proizvoljan.

Odgovor: Dokazi koje smo izneli ne ukazuju na potrebu da se isključe razlozi; Naprotiv, to ukazuje na predstavlanje nekih posebnih razloga - a to su razlozi koje zahtevaju Allah-ova Teâlâ prava - na razloge koje zahtevaju prava ljudi - u obliku verskog iđtihada zasnovanog na dokazima. Stoga, sa ovim, ne postoji kontradikcija između Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) naredbe da se drži uzroka i njegove sopstvene upotrebe uzroka. Dokaz za to je i sam Hz.Poslanik (s.a.v.s.). Činjenica da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) odobravao ponašanje onih koji su odustali od upotrebe uzroka u slučaju sukoba, i sam je postupio na isti način na mnogim mestima te je podsticao takvo ponašanje kada je to bilo potrebno. U stvari, postojali su hadisi koji ukazuju da se to preporučuje. U odeljku o razlozima u delu Odredbe otkriveno je fikhsko mesto i suptilnost ove teme te objašnjenja prirode ulaska u razloge. Ovo je odgovor na prvi deo prigovora.

Što se tiče druge opcije prigovora: Božja prava, ma kako se pretpostavila, u superiornom su položaju u odnosu na prava ljudi – ma kakva ona bila. Pravo mukellifina da ga primi i zahteva nije u formi upornih zahteva, već samo kroz mubah i proširenje. Objašnjenje za ovo je pomenuto u temi mubaha i Azimeta. U ovom slučaju, veličine su vrednije predstavljanja osim ako nema kontradiktornih dokaza. Zatim, ako su Božja prava mendub, oni će biti podvrgnuti neophodnoj neophodnosti, kao što je prisvajanje, a njihovo kršenje će možda rezultirati kršenjem neophodnog principa. Štaviše, ono što je obavezno kao deo, obavezno je u celini. Zbog svega ovoga, prvo što mi pada na pamet je njihovo izlaganje o pravima ljudi[432]. Ovo je dobar fikh pristup u smislu evaluacije. Što se tiče treće opcije prigovora, prigovora nema. Zato što dokazi koje je izneo protivnik ne ukazuju da će prava ljudi biti predstavljena ispred Allah-ovih Teâlâ prava. U nedostatku takvih dokaza, ne može se govoriti o kontradikciji među dokazima.

Uz sve ovo, da istaknemo i to da predstavljanje ljudskih prava može biti moguće samo ako postoji prepreka koja bi rezultirala gubitkom nekog drugog Božijeg prava kada se iznesu Božija prava. Na primer, ako je čoveku post težak jer je bolestan, ali on to ipak radi, teškoća koju doživljava zbog posta čini da se oseća bolje nego da klanja do savršenstva ili da nastavi da klanja, itd. Ako se to uskrati, u ovom slučaju, predstavljanje Allah-ovog Teâlâ prava će rezultirati gubitkom drugog prava koje pripadaju Allahu Teâlâ; Zbog toga se u takvim slučajevima ne može izvršiti prezentacija. Ali, ako se takav rezultat ne pojavi, predstavljanje Božijih prava nad ljudskim pravima ni na koji način nije loša stvar; Naprotiv, to je apsolutno odgovarajuća stvar. Ovo je zaista lepa suptilnost u vezi sa ovim pitanjem[433]. Uspeh dolazi samo od Allaha Teâlâ Teâlâ.

Poglavlje:

Ovo pitanje na koje se fokusiramo, odnosno potiskivanje prava ljudi u drugi plan ispred prava Allah-a Teâlâ, je u odnosu na prava mukellifina. Ako su u pitanju prava drugog sluge, ta prava su i među Allah-ovim Teâlâ pravima u odnosu na njega. Ovo pitanje je objašnjeno na licu mesta[434].

[429] el-Bekare 2/195. Ovde se može reći: Kada se ovaj ajet svati kao "Ne ponašaj se u ponašanju koje će dovesti do samouništenja", to ovde ne može biti dokaz; Jer zaštita duše nije od prava ljudi, već od prava Allaha. Naime, autor je ranije rekao da je zaštita duše jedno od Božjih prava.

[430] Baccarat 2/197.

[431] Anfal 8/60. Pošto je ovaj ajet u konačnici o džihadu, može se reći da se radi o temi koja se odnosi na Allahova prava.

[432] Kao što se može vidjeti, dokazi su pogrešni; Nije uvjerljivo.

[433] Doista jest. Međutim, činjenica da se pitanje temelji na pitanju prava i, kao što smo spomenuli u fusnoti, dokazi su otkriveni na upitan način, umanjilo je njegovu vrijednost.

[434] Şâtıbi, el-Muvâfakât, İz izdavaštvo: 3/230-239.).

OSAMNAESTI BROJ:

Ako naredba i zabrana naiđu na akciju, jedna od njih je usmerena ka njenom glavnom pravcu, a druga ka (rezultatu i) saradnji; Pitam se da li se uzima u obzir glavni aspekt ili aspekt saradnje? Nije moguće uzeti u obzir oboje[435]. U ovom slučaju, detalji su svakako potrebni. To jest: Naredba će biti ili usmerena ka glavnom pravcu ili ka pravcu saradnje. Ako naredba nikada nije usmerena,[436] tada se stvar diže na Sadd-i-Zarai[437]. Jer, sedd-i zerâi (barijera štete) je zabrana onoga što je dozvoljeno[438] da se ne bi koristilo kao sredstvo za nešto što je zabranjeno. Ranije je pomenuto o sedd-i zerai[439]. Osnova neslaganja po ovoj temi se svodu na postojanje tri mogućnosti:

1). Sa obzirom na original. Jer, ovo je pravilo koje ukazuje ispravan put i pravilo.

2). Sa obzirom na (rezultat i) aspekt saradnje. Jer, u ovom slučaju, uzimanje u obzir originala dovodi do zabranjenih rezultata. Bilo da je roba haram ili halal, (ne samo lična) već u smislu njihovih rezultata. Zatim, ako se uzme u obzir original, otvaraju se putevi za hijel (varanje).

3). Potrebno je elaborirati: Prema tome, (zabranjena) strana saradnje je ili pobednička ili ne. Ako je pobednik, obavezno je da se uzme u obzir. Jer, ako se ovde uzme u obzir pobednik, to će dovesti do potpunog nestanka asima*. Ovo je lažno. Ako on ne pobedi, pitanje je podložno iđtihadu. Ako je u pitanju drugi oblik (odnosno, nema zabrane, zahtev je za saradnju), to je, izgleda, ružna stvar. Jer, to znači ukidanje zabranjenog aspekta da bi se postiglo nešto zapovedano u smislu saradnje. Saradnja dolazi nakon uspostavljanja suštinskih i neophodnih principa. Jer, saradnja je komplementaran element. To uključuje pomoć siromašnima, izgradnju mostova, itd. To je slično krađi, pljački i iznudi. Međutim, ovaj deo postaje validan tek kada nađe svoje mesto. Ovo je nešto poput presude protiv privatnika za javno dobro. Na primer, dočekati karavan sa hranom pre nego što stigne na tržište. Zabranjeno je sprečavanje takvog čina. Jer, ovo je nešto kao negiranje svojih interesa. Originalna verzija je neophodna ili neophodna za ljude na tržištu. Ovo je takođe slučaj kada stanovnici gradova deluju kao posrednici u ime seljana. Jer, ovo zapravo sprečava da čovek bude dobar prema svom bratu. Međutim, ovo je korisno za građane grada. I na ovaj način zanatlije mogu odgovarati za obeštećenje. Ima mnogo drugih sličnih. Jer, ovde je aspekt saradnje jači. Kada je Ebu Bekir (r.a.h.) postao halifa, drugovi su mu dali znak da napusti posao i da radi kako bi obezbedio svoju porodicu. Jer, u pogledu saradnje postoji opštija korist, kao što je preuzimanje opštih interesa muslimana.

Zauzvrat, oni su predvideli da će njihove potrebe biti zadovoljene iz Bejtul-Mala [440] [441]. Ovakvo tumačenje važi onako kako se tumači. Allahu a'lem!

(Asim* - Onaj koji sebe sprečava od greha, čuva ga čistim i čednim, štiti ga i sprečava. Prepreka, spreči, zaštiti. Grešnik. Onaj koji greši.).

[435] Zato što bi tako nešto dovelo do odgovornosti iznad kapaciteta. Dogovoreno je da toga nema.

[436] Na primer, kada osoba kupuje hranu za crno tržište. U stvari, satalina čin je dozvoljen; jer je neophodno za život. Međutim, ovaj posao stvara probleme ljudima. Ako kleveta izazove takav rezultat, zabranjena je. Naime, imam Malik, Hz. Omer izveštava: „Na našem tržištu nema crnog tržišta.

[437] U ovom slučaju, on zabranjuje original tako što svuda primenjuje neka pravila; Kao imam Malik. Neki ga dodeljuju određenim mestima; U ovom slučaju, to može ili ne mora biti deo koji treba zabraniti.

[438] Ova izjava je zasnovana na principu implementacije pravila sedd-i zerai'.

[439] Drugim rečima, kaže se da je princip sedd-i zerai' stvar oko koje se uglavnom slažu i da postoje razlike u mišljenjima u detaljima.

[440] Problem se može objasniti na sledeći način: Ako postoje dva aspekta naređivanja i zabrane radnje, naići ćemo na dve perspektive: a) razmotriti je u njenoj suštini i ne posmatrati njen ishod, b) razmotriti njen ishod i princip saradnje. Ako je porijeklo djela obaveza ili hadžijat, onda: a) ili će naredba biti usmjerena ka porijeklu djela, a zabrana će biti usmjerena ka njegovom rezultatu, b) Ili će biti suprotno. Ako je prva mogućnost slučaj, postoje različita mišljenja o ovom pitanju:

1). Glavna stvar se uzima u obzir, a rezultat se ne uzima u obzir. Jer to je suština koja pokazuje jedinstvo i harmoniju.

2). Uzimaju se u obzir saradnja i rezultat akcije. Jer razmatranje asova i ignorisanje rezultata vodi ka zabranjenim rezultatima. Isto tako, ovo uzrokuje otvaranje hijalnih prolaza. Jer hijal je zasnovan na principu da nešto mora ispunjavati uslove halala, makar i samo u pogledu forme, ne uzimajući u obzir štete koje će to prouzrokovati, a koje su zabranjene šerijatom. Baš kao prikrivena prodaja ribe. Na površini izgledaju halal; ali na kraju vodi ka lihvarstvu.

3). Postoji potreba za razradom: Ako prevlada zabranjena strana saradnje, ona se nikada neće poštovati. Jer ako se u ovom slučaju nikada ne ispoštuje, onda će radnja na osnovu koje je data dozvola – koja je ili neophodna ili neophodna, biti nevažeća. Ovo izaziva preveliku odgovornost ili poteškoće. (Informacija u prvom poglavlju petnaestog pitanja je od pomoći u ovoj stvari. Trebalo bi da pogledate tamo.) Ako nema pobednika, onda je pitanje idžtihada. Ako je u pitanju druga mogućnost, odnosno ako zabrane uopšte nema, a traži se saradnja, presuda će biti u skladu sa zabranom koja nikada ne pripada – tako da zabrana neće biti ukinuta. Pribegavati nečemu što je šerijatski zabranjeno je slaba i iznuđivačka pozicija. To je aspekt saradnje. Krađa, pljačka i sl. za pomoć siromašnima kako navodi autor.Ovo je laž. Zabrana se uzima u obzir samo ako javni interes nije u sukobu sa privatnim interesom. U ovom slučaju je zastupljen javni interes. Kao u primeru susreta sa karavanom koji donosi hranu pre nego što stigne na pijacu. U stvari, pozdrav je čin koji je neophodan ili neophodan da bi osoba izdržavala svoju porodicu. Nerad ili zanemarivanje primanja alimentacije je zabranjeno. Međutim, ako se to dozvoli, javnost trpi. Jer ako se takva akcija ne dozvoli, građani će moći da prodaju hranu direktno sa pijace po svojim potrebama, a da posrednici ne dižu cene. U ovom slučaju radi se o zabrani u javnom interesu, a javni interes je ovde prioritet. Još jedna slična stvar je da građani sela igraju kao posrednici. Ovo je akcija koja će imati štetne posledice po građane grada. S obzirom na interese gradskog stanovništva, ovaj čin, koji bi mogao biti važan ili neophodan meštanima sela i grada, zabranjen je. To je slučaj i sa obveznicima naknade štete trgovcima. Zanatlije su, naime, (od poverenja) lica koja ne bi trebalo da budu odgovorna za naknade, poput agenata i poverenika, u odnosu na poverenja ljudi koji su im povereni. U stvari, zabranjeno je smatrati ih odgovornim za kompenzaciju; To zahteva zaštitu njihovih prava. Međutim, uzeta je u obzir strana potražnje u pogledu saradnje i predstavljen je javni interes, a oni su odgovorni za naknadu. Hz. Abu Bekrovo pitanje je isto: da li je potrebno ili neophodno da radi na pružanju podrške svojoj porodici; Napuštanje je zabranjeno.

Međutim, ako se zabrana poštuje, biće narušen opšti interes muslimana. Stoga je glavni aspekt zabrane ukinut; Za osnovu se uzima aspekt saradnje i uvažavanja ishoda, a to je javno dobro koje je neophodno ili neophodno. Pitanje donošenja presuda protiv privatnih lica za dobrobit društva je široka tema. Ovo uključuje i pitanje eksproprijacije.

Drugi primjer je premeštanje mezara uhudskih šehida na drugo mjesto za vrijeme Muavije zbog plovnog puta koji je trebao prolaziti u blizini Uhuda. To se dogodilo u prisustvu ashaba i niko se tome nije protivio. Autopsija mrtvih se takođe može uraditi za medicinske beneficije.

[441] Satıbi, el-Muvafakat, Iz Iaiıncılık: 3/239-243.

(Autor nepoznat!).

Tanzîmât – تنظيمات

Program građanskih reformi koji je objavio sultan Abdulmedid i period u kome je sproveden.

Autor:

ALİ AKYILDIZ

Tanzimat, što je množina reči tanzim što znači „urediti, dovesti u red, poboljšati“ u rečniku se u literaturi koristi u smislu „reformisanja i reorganizacije javne uprave“, a takođe karakteriše period u kojima su ovi propisi sačinjeni. Nedavna istraživanja su generalno otkrila da se prva dela tog perioda, započeta Gulhane Hatt -ı Humayunu (Tanzimat Edikt) objavljenom 3. novembra 1839, mogu pratiti unazad do 1830. godine. Kontroverzno je kada se završio, pa se iz tog razloga navode datumi kao što su 1871., kada je umro veliki vezir Ali-paša, 1877. kada je Midhat-paša prognan, 1878. kada je Medžlis-i Meb'usan zatvoren, ili 1881, kada je Duyun -ı Umumiyye uprava osnovana; Međutim, sa zatvaranjem parlamenta 1878. godine, postojala je opšta ideja da je taj period završen. Nakon što je Mahmud II ukinuo janičarski korpus, potpuno je promenio osmansku centralnu organizaciju s početka 1830-ih. Godine 1831. ukinuo je oružarnicu, koja je bila važna institucija u palati; On je stvorio sekretarijat palate tako što je tajnog službenika transformisao u glavnog činovnika Svetinje. Dve godine kasnije osnovao je svetilište Musirligi i reorganizovao komorski red Enderun-ı Humayun-a. Pored toga, promenio je nazive ustanova u Uzvišenoj Porti i formirao ministarstva, koja su bila specijalizovane jedinice sa jasnije definisanim poljima dužnosti. Pored visokih saveta kao što je Medžlis-i Vala, osnovao je nekoliko saveta kako bi pomogao ministarstvima u njihovom radu. On je odredio svrhu osnivanja Medžlisa-i Vala, koji je formirao 24. marta 1838. godine, kao način utvrđivanja i pregovaranja o reformama koje je planirao da uradi i koje je opisao kao Tanzimat-ı Hairiyye (Tanzimat-ı Mulkiyye) (Takvim-i Vekaii', br. 163, 11). Muharram 1254, str. 2). Ovo imenovanje, bio je opšti naziv za reforme koje je on zamislio. U maju 1838. godine dao je sastaviti dva krivična zakona, jedan za ulemu, a drugi za državne službenike.Kao rezultat Baltalimanı trgovinskog sporazuma sklopljenog sa Britanijom i sličnih sporazuma potpisanih sa drugim evropskim državama, prihodi od carina su se smanjili a povećao se broj stranih trgovaca uključivanjem stranaca u trgovinu unutar zemlje.

Pokrenuti sudski sporovi u vezi sa njima, bio je važan problem. 24. maja 1839. osnovano je Ministarstvo trgovine radi razvoja trgovine, industrije i poljoprivrede, a iste godine osnovan je i trgovački sud.U sudu, kojim je predsedavao ministar trgovine, bili su i predstavnici trgovaca. Pred kraj Mahmud II ere, ponovo se pojavilo pitanje Egipta, koje je izazvao Kavalali Mehmed Ali-paša, koji je uznemiravao državu oko osam godina, a troškovi vojske koja se borila sa pobunom, doveli su riznicu u nevolje. Nakon što su egipatske snage nanele težak poraz osmanskoj vojsci kod Nizipa 24. juna 1839, 1. jula, Mahmud je II je preminuo, a njegov sin Abdulmedzid je zauzeo njegovo mesto. U literaturi o Tanzimatu, Mustafa Rešid paši, dato je veoma centralno mesto u procesu pripreme i objavljivanja Gulhane Hatt-ı Humayunu. Iako u tome ima istine, nije verodostojno tvrditi da je tako važna transformacija postignuta inicijativom mladog birokrate bez ozbiljnog dogovora između palate, uleme, civilne i vojne birokratije. U stvari, u culus hatt-ı Humayun koji je sultan Abdulmecid objavio 17. jula 1839, poštujući zakon i pravičnost u svim državnim poslovima, izbegavajući mito i okrutnost, obezbeđujući bezbednost svih muslimana i nemuslimana koji žive u državi, staranje o njihovim životima, imovini i prebivalištu, davanje poklona palati. Postojali su važni principi Tanzimatskog edikta, kao da se ne šalju i da birokrate ne primaju takve poklone; takođe je naglašeno da će oni koji uzimaju mito biti kažnjeni (Takvim-i Vekayi', br. 182, 16 Cemaziyelevvel 1255, str. 2). Još jednom kaligrafijom poslatom u provincije, sultan je zamolio zvaničnike poput guvernera, vezira, ferika, mubâşir i sudskog izvršitelja da ne opterećuju javnost putnim troškovima, da ne traže ništa od naroda sa imenima kao što su cerime, caize i da nikog ne opterećuju mukotrpnim radom. Povratak Mustafa Rešid-paše iz Londona u Istanbul oko mesec i po dana nakon ovih nizova imperijalnog poniženja, pokazuje da su dotični principi postavljeni uz saglasnost drugih birokrata u otomanskoj prestonici. Osim toga, po povratku Rešid-paše, pre proglašenja Tanzimata, sazvan je savetodavni savet u Uzvišenoj Porti pod predsedavanjem velikog vezira Husrev-paše po naređenju sultana Abdulmekida.Načela usvojena u ovoj skupštini, kojoj je prisustvovalo trideset osam visokih birokrata i članova ilmije, takođe je odobrio sultan. Polovina onih koji su imali pečat pod skupštinskim mandatom bili su ulema. Iako se redosled menja, principi u mandatu i Gulhane Hatt-ı Humayunu su skoro isti (TSMA, br. E. 3084/2).Ovo pokazuje da nije ispravno pripisivati važan program reformi kao što je Tanzimatski edikt samo Mustafa Rešid-paši i da je edikt nastao kao proizvod unutrašnje dinamike Osmanskog carstva, a ne spoljnih uticaja.Ministar inostranih poslova Mustafa Rešid paša pročitao je 3. novembra 1839. godine Tanzimatski edikt na trgu Gulhane pred vukelom, ričalom, ulemom, grčkim i jermenskim patrijarsima, glavnim rabinom, predstavnicima trgovaca, ambasadorima i drugim prisutnima. Sultan Abdulmecid je posmatrao ceremoniju iz Gulhane paviljona. Od kada je edikt ustanovljen, država je bila jaka, zemlja je bila prosperitetna i ljudi su bili prosperitetni, pošto su se poštovale odredbe Kur'ana (a.m.) i šerijata; ali pošto se ovi nisu pratili 150 godina, ova situacija se pretvorila u slabost i siromaštvo; Sa obzirom na njenu geografsku lokaciju, produktivnost njene zemlje i naporan rad njenih ljudi, ona počinje sa rešenošću da će država povratiti svoj nekadašnji status u roku od pet do deset godina ako se preduzmu neophodne mere. Osnova novih zakona koje treba pripremiti za to je sigurnost života, zaštita imovine, časti i dostojanstva, regulisanje poreza i unapređenje vojnog angažovanja. U međuvremenu se pominju nedostaci poreske farme, koja šteti javnosti i trezoru, dajući signal da će ona biti ukinuta. Ističe se da se porez naplaćuje prema svačijim mogućnostima i da se ni od koga ne traži ništa dodatno. Pritužbe se upućuju na neizvesnost trajanja vojnog roka i nasumično regrutovanje vojnika, ne proporcionalno. Ističe se da ovakva praksa negativno utiče na poljoprivredu, trgovinu i porast stanovništva, pa bi rok služenja vojnog roka trebalo da se odredi na četiri ili pet godina.

Smrtna kazna se nikome ne izriče bez suđenja, svako može raspolagati svojom imovinom kako želi, svi građani muslimani i nemuslimani na isti način imaju ova prava, broj članova Medžlis-i Vala, koji je dodeljeno da raspravlja po ovim pitanjima, povećava se, a autoritet i ridzal s vremena na vreme. Odlučeno je da se učestvuje na sastancima, da se raspravlja i utvrdi vojni propisi u Dar-ı Sura-ıı Askeri, da se pripremi delotvoran zakon kako bi se sprečilo podmićivanje koje je izazvalo propast zemlje, i da se ovaj edikt objavi svom domaćem i stranom javnom mnjenju (Dustur, Prva naredba, Istanbul 1289, I. , 4-7). Nakon čitanja Rešid-pašine kaligrafije, bacani su topovi i prinošene žrtve. Sultan Abdulmedzid je u odeljenju Dzardigan-i Serif izjavio da će se pridržavati deklarisanih pitanja i rekao: „Stvari o kojima odlučuje zdrav razum u pogledu izvršavanja kavanyn-i ser'iyye i furuata slovo po slovo mevedd-i esasiyye je dozvoljeno. Kunem se da neću donositi nikakve presude ili dekrete u korist ili protiv bilo koga, i da neću tolerisati odbacivanje onoga što je nameravano ili će biti učinjeno, osim ako se ne obavežem i primenim stvari koji su pre svega mojoj stranci, bilo lako ili čisto, spolja i iznutra“. (TSMA, br. E. 3084/1).Prema ediktu, državni službenici i učenjaci takođe su morali da polože zakletvu, a oni koji se nisu pridržavali, morali su biti kažnjeni bez obzira na čin. Dogovorom sklopljenim pet dana nakon objavljivanja edikta, odlučeno je da vukala, velika ulema i vodeći državni velikodostojnici polože zakletvu u prisustvu sultana, velikog vezira, šeyha el-Islama, serasker, kovnica musiri i ministar inostranih poslova.Tanzimat Fermanı se može oceniti u okviru Yinije-ı Humayuns zvane „adaletname“, koja se već dugo primenjuje u osmanskoj administrativnoj tradiciji, koju su proglasili sultani koji su se popeli na presto; međutim, ovaj edikt je doneo novine koje bi poljuljale tradicionalnu strukturu. Ravnopravnost muslimana i nemuslimana bila je prvi korak u važnom projektu formiranja osmanske nacije, koji je zacrtan kako bi se sprečilo odvajanje nemuslimana, koji su imali nacionalistički stav uz grčku i srpsku pobunu, od carstva, a što se tada često isticalo. Tanzimatisti su smislili da na mestu gde je objavljen ovaj tekst, podignu spomenik, pa čak i odredili njegov oblik. Međutim, od toga se odustalo uz obrazloženje da bi ga javnost teško mogla posetiti, jer bi ostala u granicama palate. Nije se ostvarila ni ideja o podizanju spomenika na trgu Bejazit, koja je jedno vreme bila na dnevnom redu. Tanzimat Fermanı je naišao na različite reakcije u stranom javnom mnjenju. Britansko i francusko javno mnjenje pozdravilo je uredbu pozitivno, dok Austrija i Rusija negativno. Videvši da ovaj aranžman ograničava ovlašćenja sultana i visokih rukovodilaca, austrijski premijer princ Meternih kritikovao je reforme, strahujući da bi se mogao suočiti sa sličnim zahtevima u svojoj zemlji. Rusija je, pak, zauzela negativan stav prema novim odlukama sa brigom da će to ojačati državu u unutrašnjoj i spoljnoj politici i povećati efikasnost Engleske i Francuske na Osmanskom carstvu.Tanzimatski edikt je objavljen celoj zemlji preko kopija poslatih guvernerima i Takvim-i Vekaiy'. Od guvernera je zatraženo da okupe uglednike naroda na trgovima i da pročitaju ukaz, da svima „lepo“ objasne njegovu sadržinu i da odmah sprovedu u delo druge odredbe osim poreske i vojne obaveze, čiji će detalji biti kasnije utvrđeni. Zato što je vlada bila zabrinuta da će edikt biti pogrešno protumačen i da će izbiti nemiri u zemlji.U stvari, svaka grupa koja je činila osmanske podanike, tumačila je edikt sa svoje tačke gledišta; Muslimanima se nisu svidela nova prava data nemuslimanima; nemuslimani su, pak, imali velika očekivanja i nade. S druge strane, ulema, uglednici, pa i namjesnici, čiji su interesi bili oštećeni, provocirali su narod govoreći da je narušen šerijat i da su muslimani dovedeni u istu ravan sa „nevernicima“. Vlada nije bila spremna za ovu situaciju u kontekstu sprovođenja reformi Tanzimata. Dakle, predviđene reforme nisu sprovedene u celoj zemlji, već prvenstveno u mestima koja su bila relativno blizu centra, kao što su Jedrene, Bursa, Izmir, Ankara, Ajdin, Konja i Sivas, gde je urađeno moglo lako da se kontroliše.

Pokrajina Trabzon je prvo ocenjena u ovom kontekstu, ali je primena odložena zbog reakcija. Iako je pokrajina Egipat, koja je imala ozbiljne probleme sa centrom, bila daleko, ona je bila uključena u obim aplikacije i od Mehmed Ali-paše je zatraženo da primeni Tanzimat u Egiptu ediktom od 6. decembra 1839. godine. Paša je izjavio da će proglasiti edikt i da već neko vreme primenjuje ta načela u mestima pod svojom upravom. Ovakav odnos dve strane jednih prema drugima zapravo je ukazivalo na demonstraciju moći i konkurencije. Jedan od najvažnijih članova Tanzimata bilo je ukidanje poreske poljoprivrede i naplata poreza po stopi prihoda od svih, umesto poreza pod raznim nazivima. Da bi se u centru uspostavila finansijska uprava, odnosno da bi se prihodi u blagajni prikupljali i odatle vršili rashodi, trebalo je s'hodno tome urediti centralnu i pokrajinsku organizaciju i prvo odrediti visinu prihoda naroda. ; ali finansijska reforma koju je pokrenuo Mahmud II još nije našla stabilnost. Naime, 28. februara 1838. koji je ujedinio Trezor-i Emire i Mensure Trezor pod imenom Ministarstvo javnih finansija, ukinuo je konfiskaciju i isplatio plate državnim službenicima. Dva meseca nakon smrt Mahmuda II , 2. septembra 1839. godine, Ministarstvo finansija je ukinuto i osnovane su direkcije Trezor-i Emire i Trezor-i Mukataat. U takvom nestabilnom okruženju, ukinut je postupak poreske poljoprivrede, a guvernerima su prepušteni samo poslovi vezani za bezbednost pokrajine; Zadatak prikupljanja poreza dobili su muhasil-i imvali, koji su iz centra slati sa širokim ovlašćenjima. Po ovim propisima, 19. januara 1840. godine ponovo je uspostavljeno Ministarstvo finansija da bi se bavilo finansijskim poslovima mesta u kojima se sprovodio Tanzimat; Područja u kojima je primenjen stari metod, ostala su u nadležnosti Trezora Hazayn-i Emire. Međutim, ova dvoglava uprava dodatno je povećala finansijska previranja, pa je aprila 1840. godine doznačnica ukinuta i ministarstvo je ponovo postalo isključivo u nadležnosti finansija. U međuvremenu, 9. septembra 1840. godine, u pratnji ministarstva formiran je Medžlis-i Muhasebe-i Maliye.Uredbom od 25. januara 1840. godine utvrđeni su principi rada muhasila.Osnivanje saveta poreskih obveznika (velikog saveta) koji će im pomoći u sandžačkim centrima i predstavljanje lokalne administracije i svih muslimana i nemuslimana u tim savetima, formiranje saveta u pokrajinskim centrima pod predsedavanjem muzeyra, osnivanje malih saveta od pet članova u gradovima i selima bez muhasila, ukidanje poreskog ratarstva.Odlučeno je da se od građana unapred naplati porez za poreski gubitak koji bi nastao i da se ovaj iznos odbije a stvarni porez će se naknadno utvrditi. U prikupljanju džizije, način naplate fiksnog iznosa, koji se ranije primenjivao lokalno, tanzimom je proširen na celu zemlju i ukinuta je obaveza poreskog obveznika. Dakle, način da se džizije registri, koji su uređeni u centru za siromašne (edna), srednju (evsat) i bogate (ala), daju muhasilima, i da oni prikupljaju ove poreze i šalju ih centru, usvojen je. Naibi su plaćeni; Ukinuti su svi porezi i dažbine u novcu ili naturi koje su gubernator i drugi pokrajinski činovnici primali od javnosti pod raznim imenima. U procesu ukidanja poreske poljoprivrede i uspostavljanja novog sistema, prihodi trezora su se veoma smanjili. Vlada je htela da popuni deficit u finansijama emisijom papirnog novca, a u januaru 1840. uveden je prvi papirni novac sa 12,5% kamate.Medžlis-i Vala, čiji su broj članova i ovlašćenja povećani reorganizacijom prema Tanzimatskom ediktu, zajedno sa Ministarstvom spoljnih poslova, preuzeo je važan reformski zadatak tokom Tanzimatskog perioda, a skoro sve novine napravljene u prvom sprovedeno je petnaest godina pod rukovodstvom ove dve institucije. Skupština, koja je imala ovlašćenje da nadgleda sprovođenje statuta, takođe je služila kao vrhovni sud. U stvari, parlament je sudio i kažnjavao visoke birokrate i protivnike kao što su Husrevpaša, Akif-paša, Nafiz-paša, Tahir-paša i Hasib-paša na osnovu toga što su postupali suprotno Tanzimatu. Bavio se svime, od izdavanja zakona i propisa do zemljišnih sporova. Inspekcija reformi izvršenih u provincijama došla je do izražaja od prvih meseci Tanzimata.

Dana 28. marta 1840. godine, Arif Hikmet beg, član Medžlis-i Vala, dobio je zadatak da izvrši inspekciju Rumelije, a muftija Nafije, Čerkeši Mehmed Efendi, da pregleda Anadoliju. Inspektori su Vladi predstavili svoje opsežne izveštaje. Dana 3. maja 1840. godine objavljen je krivični zakon od četrdeset i jednog člana. Reakciju Evropljana izazvala je činjenica da u ovom zakonu, koji pre reguliše kazne tazira, nije ukinuta smrtna kazna za otpadnike. Iako je ovaj zakon po svom sadržaju inspirisan domaćim pravom, po svom metodu ima evropski uticaj.Vlada je propise koje je donela prenela javnosti i vlastima sa zvaničnim Kalendarom-i Vekayi‘ i Ceride-i Havadis, koji je izdao V. Čerčil uz podršku države, od 31. jula 1840. godine. Osim toga, važni propisi su objavljivani u javnosti sa prilozima od jednog lista pod nazivom "varaka-i mahsusa".Kako bi privukli širu publiku, turski i arapski brojevi sa jermenskim slovima objavljeni su u Ceride-i Havadis, kao i u Takvimi Vekayi. 23. oktobra 1840. osnovano je Ministarstvo pošte kao direkcija pridružena Ministarstvu trgovine; Tako je po prvi put počeo prijem pisama i sl. službenom korespondencijom upućenom u Anadoliju i Rumeliju. U važne centre u provincijama postavljeni su upravnici pošte.U prvim godinama, Ministarstvo trgovine, koja nije mogla da obavlja aktivnosti u skladu sa svrhom svog osnivanja, pripojeno je Carinskom fondu Istanbula.Bogate grupe poput guvernera, mütesellim,(Zvaničnik zadužen za prikupljanje poreza u ime guvernera i službenika sandžaka pre ere Tanzimatske reforme u Osmanskom carstvu.), eşraf (Bogataši mesta, uticajni ljudi, uglednici.), âyan (Naziv dat ljudima koji su u Osmanlijama uređivali odnose između države i naroda u gradovima i varošicama.), sarraf (lice čija je profesija razmena novčanica ili kovanog novca, zamena obveznica.), mültezim (vid. Iltizam Izraz koji izražava davanje prihoda od državnih poreza privatnom licu u Osmanlijama.), voyvoda (Bogataši poput vojvoda), čiji su interesi oštećeni novim sistemom, koji je imao za cilj da spreči da se prihodi trezora unište u rukama lokalnih administratora, pribegli su raznim preprekama provociranjem naroda da bi propao Tanzimat. Jer, određivanjem poreske stope prema prihodima plaćali bi više poreza, a izgubili su i olakšice koje su im davane odavno. Bugari su podigli ozbiljnu pobunu u Nišu aprila 1841; U Tokatu je ubijen muhasil. Kako pokrajinske skupštine nisu mogle da se sastaju redovno,âyan-i i eşraf-i, koje je centralna vlast želela da ukloni iz pokrajinske uprave, preuzeli su uticaj u ovim skupštinama i oduprli se promeni zatečenog stanja. Kada se ovim problemima doda i nedostatak kvalifikovanog kadra, očekivana korist od poreskih obveznika nije mogla da se ostvari, a novi sistem, koji je bio osuđen na propast, ukinut je početkom 1842. godine i vraćen je poreski postupak. U države su slati blagajnici sa širokim ovlašćenjima. Saveti poreskih obveznika su nastavili sa radom pod nazivom Državni savet da bi kasnije dobili naziv Državni savet. Finansijske reforme iz perioda Tanzimata nisu bile uspešne. Neuspeh da se uspostavi efikasan sistem naplate, da se ukine poljoprivreda poreza, da se rasipaju prihodi u rukama poreznika i službenika, i da se uspostavi čvrsta finansijska struktura, doveo je do neuspeha. Pitanja vezana za vojnu službu, jedan od najvažnijih članova Tanzimatskog edikta, nisu se mogla baviti tri godine. Od ukidanja janjičara regrutacija vojnika se vršila nasumično i nije određivano trajanje vojnog roka. Dežurstvo regrutovane omladine trajalo je sve dok su preživeli i dok je bila snaga. Godine 1843. Hasa Muširi Riza paša je dobio zadatak da reši ovaj problem; O novim propisima raspravljala je privremena skupština koju su činili umera, ulema, vuzera i rical u seraskeriju.Dana 6. septembra 1843. odlučeno je da se žrebom odredi narod za regrutaciju, da se stvarni vojni rok ograniči na pet godina i na sedam godina otkupa od marta 1844, i da se 20% postojećih vojnika zameni sa svake nove godine. Pored toga, usvojen je sistem vojske i uspostavljeno je pet armija, i to Hasa, Dersaadet, Rumeli, Anadolija i Arabija, i unutar svake od njih formiran je savet (Takvim-i Vekayi', br. 258, 24 Saban 1259, str 2-3). Tokom ovih aranžmana došlo je do izražaja unapređenje bezbednosnih poslova Istanbula, koje je dugo vremena obezbeđivao serasker.

Da bi se bavila bezbednošću Istanbula, Uskudara i Bosfora, 1845. je osnovana vojna policija (Takvim-i Vekayi', br. 297, 11 Safer 1262, str. 3). Sultan Abdulmedzid je putovao u Izmit, Bursu, Čanakale i ostrva 1844. kako bi video sprovođenje reformi i saslušao pritužbe ljudi. Istog dana izvršen je opšti popis stanovništva i utvrđeno je da je osmansko stanovništvo oko 35 miliona. Sa Tashih-i Ayar ediktom izdatim 1844. godine, regulisano je izdavanje kovanog novca i uveden je princip 1 zlatna lira = 100 srebrnih kuruša i uveden sistem dvostrukog metala. Dogovorom sklopljenim krajem godine, odlučeno je da se štampaju vredni papiri pod nazivom „evrak-ı sahiha", prvi oblik markice, kako bi se obezbedili novi izvori prihoda za blagajnu. Oni su korišćeni u transakcijama kao što su pozajmljivanje, jemstvo, ugovor i prodavani po vrednosti koja je na njima zapisana. Pošto su u martu 1845. provincije Erzurum i Dijarbekir bile uključene u okvir Tanzimata, izbile su pobune u Vanu i oko njega. Bedirhan-begova pobuna, koja je izbila u rajonu Cizre, ugušena je i reorganizovana je uprava regiona. Reakcije na tanzimat u regionu najviše su izazvale grupe koje su spasavale zemlju sistemom jurtlukočaklik.U Dijarbekiru im je isplaćeno i njihove zemlje su prenete u blagajnu, a neke od njih donete su okružnim direkcijama. Godine 1845, na inicijativu predsednika parlamenta Sulejman-paše, po jedan muslimanski i nemuslimanski predstavnik svake države pozvan je u Istanbul da utvrdi probleme na selu. Pitanja koja su izneli u Medžlis-i Vala bila su koncentrisana na pitanja poreza i transporta. Kao rezultat toga, odlučeno je da se pošalje pet privremenih zonskih saveta u Anadoliju i Rumeliju pod Medžlis-i Vala. Skupštine su svoj rad predstavile u formi izvještaja Medžlis-i Vala. Smjenom Sulejman-paše, ovaj važan projekat ostao je nedovršen, a putevi Trabzon-Erzurum i Bursa-Gemlik, koji su počeli da se grade preko zonskih saveta, dugo nisu mogli biti završeni. U međuvremenu, Ministarstvo trgovine, koje je pripojeno Istanbulskoj carini, je 1845. godine odavde izdvojeno i ponovo odvojeno zbog mnoštva carinskih poslova. Međutim, ministarstvo nije moglo da izvrši očekivani posao na kreiranju ideja i pripremi neophodnog ambijenta u kontekstu razvoja trgovine, poljoprivrede i industrije u zemlji, ostavši samo privredni sud koji se bavi predmetima trgovaca. S druge strane, tanzimatisti su se pozabavili pitanjem obrazovanja, koje je najvažniji faktor za uspeh reformi. Sultan Abdulmedzid je ukazao na vezu između uspeha reformi i obrazovanja, navodeći da bi škole trebalo proširiti. 1845. godine. Medžlis-i Muvakkat, koji je osnovan na ovome, pripremio je predloge za otvaranje darulfua sa osnovnim školama i nižim srednjim školama. Dana 27. juna 1846. godine, osnivanjem Medžlis-i Maarif-i Umumiiie pod kontrolom Medžlisa-i Vala i Ministarstva inostranih poslova, obrazovna pitanja pod kontrolom šeyha el-Islama, dospela su pod kontrolu Vlade. U cilju sprovođenja odluka skupštine, 13. novembra 1846. osnovano je Ministarstvo opšte prosvete. Sultan Abdulmedzid je 29. aprila 1846. otišao u Jedrene i Varnu na inspekciju; Tokom svog putovanja, on je prijavio pritužbe naroda vladi na nedostatke koje je video u praksi (Lutfi, VIII, 93-98). Guverner Egipta, Kavalali Mehmed Ali-paša, došao je u Istanbul u avgustu 1846. godine i predao svoju poslušnost sultanu. Iste godine organizovana je pokrajinska organizacija i povećan je broj pokrajina. 28. septembra 1846. Mustafa Rešid-paša je doveden u veliko vezirstvo. U Uzvišenoj Porti osnovan je državni arhiv (Treasure-i Evrak), koji je doveo do klasifikacije i čuvanja dokumenata. Prvi državni godišnjak izdat je 1847; Otvorena je prva srednja škola. Privredni sud je pretvoren u mešoviti sud, a polovinu od četrnaest članova biraju ambasadori. Ovog datuma, provincija Trabzon je uključena u delokrug Tanzimata. Testamentom Sultana od 23. aprila 1847. i naknadno pripremljenim zemljišnim knjigama, obezbeđeno je da dečaci i devojčice dobiju jednak deo očevog nasledstva. Revolucije koje su izbile 1848. godine i potresle Evropu, uticale su i na osmansku zemlju. Nakon što je Rusija okupirala delove Vlaške i Moldavije, koje su se pobunile protiv lošeg upravljanja vojvodama, osmanske snage su ušle u Vlašku i pitanje je rešeno Baltalimanskim sporazumom, potpisanim sledeće godine.

Mađari, koji su izgubili borbu protiv Rusije i Austrije, sklonili su se u Osmansko carstvo. Kada izbeglice nisu vraćene, pitanje se pretvorilo u političku krizu između Otomanskog carstva, Austrije i Rusije. Godine 1850. prvi turski časopis, Vekayi-i Tıbbiyye, objavio je Mekteb-i Tıbbiyye; Pokrajinska organizacija bila je podvrgnuta temeljnom uređenju.Osmansko carstvo je priznalo protestante, koji su kao rezultat misionarske delatnosti, posebno među Jermenima, dostigli određeni broj, 1850. godine, pod pritiskom Engleske, kao zaseban „narod“. Ponovo je pokrajina Bosna i Hercegovina, koja do tada zbog delikatne unutrašnje ravnoteže nije mogla biti uključena u Tanzimat, bila uključena u okvir Tanzimata. Po pritužbama na nepravde u sprovođenju Tanzimata na današnji dan, bivši guverner Plovdiva Ismet paša Anadolu, bivši guverner Tirhala, Sami paša, dobio je zadatak da izvrši inspekciju rumelijskih strana (Takvim-i Vekaii', br. 437, 26 Muharem 1267, str.3).Tokom Tanzimat perioda, objavlen je Kanunname-i Ticaret, koji je bio prvi od transfera iz prava evropskih država i nastao prevođenjem i adaptacijom prve i treće knjige francuskog trgovačkog zakonika iz 1807. godine.Ove adaptacije evropskog, a posebno francuskog prava, s vremena na vreme bile su u sukobu sa islamskim pravom, kao i sa interesom (vidi VESTNIZACIJA). Krajem 1850. godine, napravljen je važan korak u gradskom saobraćaju i osnovana je kompanija Hayriyye, da upravlja trajektima na Bosforu. Encumen-i Danis je osnovan 1851. godine za potrebe pripremanja autorskih i prevedenih knjiga.Međutim, ova institucija je žrtvovana političkim sukobima pre nego što je mogla da uradi bilo kakav produktivan posao, osim jednog ili dva dela kao što je Tarih-i Cevdet. Kanun-i Cedid bio je spreman da otkloni nedostatke postojećeg krivičnog zakona; Najvažniji aspekt ovog zakona bio je to što je doneo koncept javne parnice. Guverner Egipta Abas Hilmi-paša dao je privilegiju da izgradi železnicu koja bi krenula od Aleksandrije i stigla do Crvenog mora preko Kaira, zaobilazeći Istanbul i direktno do Britanaca, što je dovelo do diplomatske krize između Otomanskog carstva i Engleske. Engleska i Abas Hilmi-paša odstupili su korak unazad pred odlučnim stavom države; Kao rezultat toga, privilegija je data Sultanovim ediktom. Pruga Aleksandrija-Kairo, završena 1856. godine, prva je pruga izgrađena unutar otomanskih granica.Iako je vlada odlučila da pozajmi 55 miliona franaka od Francuske nakon što trezor nije mogao da isplati plate, Sultan Abdulmecid se protivio tome i trezor je zatvorio posao isplativši 2,2 miliona franaka nadoknade. Međutim, veliki vezir Mustafa Rešid-paša, koji je izazvao krizu koja je dovela do gubitka prestiža države na evropskim tržištima i političkim krugovima, razrešen je dužnosti. Četiri puta kada je veliki vezir menjao vlasnika 1852. pokazuje ozbiljnost finansijske i političke krize. Aranžmanom napravljenim na ovaj datum, povećana su ovlašćenja guvernera. U spoljnoj politici, Rusija, čija je glavna svrha bila da konsoliduje svoj uticaj i interese u osmanskoj zemlji, postavljala je neke zahteve u vezi sa svetim mestima u i oko Jerusalima; Takođe je dao ultimatum Osmanskom carstvu da bude priznata kao zaštitnik pravoslavnih podanika. Nakon odbijanja ultimatuma, kada je 1853. izbio rat između dve države, Osmansko carstvo je obezbedilo savez Engleske, Francuske i Sardinije. Godine 1854, dok je trajao rat, došlo je do prvog stranog zaduživanja. Zaduživanje u inostranstvu postalo je sredstvo finansiranja kojem su osmanski državnici često pribegli. Kao rezultat rata, Rusija je prihvatila poraz. U međuvremenu, gustina naseljenosti koju su izazvale savezničke vojske koje su došle u Istanbul, otkrila je infrastrukturne probleme grada. Šehremaneti je osnovan 25. jula 1855. godine.26. septembra 1854. osnovan je Medžlis-i Ali-i Tanzimat; Preuzeo je zakonodavni zadatak Medžlis-i Vala, jedne od oblasti djelovanja koje je određeno kao sudstvo i zakonodavstvo. Sledeće godine, komisija osnovana u Medžlis-i Tanzimatu za pripremu građanskog zakonika, mogla je da pripremi samo „Kitabu'l-Buyu“ deo pravne studije pod nazivom Metn-i Metin, čiji tekst danas nije dostupan , i raspuštena je pre nego što je uspela da izvrši svoj zadatak.

Pored toga, druga knjiga francuskog trgovačkog zakonika stupila je na snagu pod nazivom Zakon o stečaju. Izumljen 1837. godine, telegraf je ušao u osmansku zemlju tokom Krimskog rata. Nakon što su dva Amerikanca uvela telegraf 1847. godine, Sultan Abdulmedzid je naredio da se postavi linija između Istanbula i Jedrena.Linija produžena do Šumena, otvorena je 1855. godine. U međuvremenu, Britanci su izgradili vojne telegrafske linije između Varne-Krim i Varne-Istanbul, a Francuzi između Varne-Sumnu-Ruschuk-Bukurešt. Uz široku upotrebu telegrafije, 29. marta 1855. osnovana je telegrafska direkcija. Jezik komunikacije, koji je prvobitno bio francuski, preveden je na turski otprilike sedam meseci kasnije. Muallimhane-i Nuvvab osnovan je 17. avgusta za obuku kadije. Osmansko carstvo je takođe učestvovalo na Međunarodnoj izložbi u Parizu 1855. godine. Pored fabrika koje je osnovala država, ovde je izloženo oko 2000 proizvoda donetih iz različitih delova zemlje. Jedna od stvari koje treba napomenuti u vezi sa ovim periodom je nastojanje da se jezik birokratije pojednostavi, posebno uz nastojanja Ali-paše. Evropske države, koje su smatrale da je prikupljanje džizije od nemuslimana u suprotnosti sa principom ravnopravnosti proklamovanim Tanzimatskim ediktom, dugo su vršile ozbiljan pritisak na vladu. Kao rezultat toga, voljom Sultana Abdulmecida 28. marta 1855. godine, na osnovu mišljenja Konsultativnog veća koje je pregovaralo po tom pitanju, odlučeno je da se džizija prikupi pod imenom ane-i Askeriiye. Osmansko carstvo je takođe osnovalo komisiju u kojoj su bili veliki vezir Ali-paša, ministar inostranih poslova Fuad paša, Šejhulislam Mehmed Arif Efendi i ambasadori Engleske, Francuske i Austrije pre Pariskog kongresa koji će biti sazvan posle Krimskog rata, ocenila je zahteve evropskih zemalja, da države daju prava nemuslimanskim podanicima. Reformski edikt je proglašen 18. februara 1856. godine. Ovde su nemuslimani dobili važna prava koja obezbeđuju punu ravnopravnost sa muslimanima u pogledu zakona o državljanstvu; Time je cilj bio da se spreči mešanje stranih sila u unutrašnje poslove države. Novim ediktom, potvrđena su prava koja je građanima dao Tanzimat Fermanı i izuzeća koja su davana nemuslimanima u prethodnim periodima, a predviđeno je i osnivanje skupština u patrijaršijama pod kontrolom vlasti kako bi se prilagodile na nove potrebe.Uveden je princip postavljanja patrijaraha pod uslovom registracije i zaklinjanja patrijarha i sveštenstva na vernost državi, a isplaćivana im je i plata. Uz dozvolu vlade, nemuslimanske zajednice dobile su priliku da popravljaju institucije kao što su hramovi, bolnice, škole i grade nove.Odlučeno je da njihovim poslovima upravljaju mešoviti saveti sastavljeni od predstavnika sveštenstva i naroda. Usvojena su načela da se ne primoravaju da menjaju veru i sektu i da prihvatu sve podanike u državnu službu. Odlučeno je da se uspostave mešoviti sudovi za suđenje između muslimana i nemuslimana ili između obe strane. Ove tačke pokazuju da je Tanzimatski edikt imao za cilj poboljšanje položaja svih subjekata, a Islahatski edikt, posebno, nemuslimana.Sa druge strane, pominjanje edikta u 9. članu Pariskog sporazuma, ne samo da je učinilo državu obaveznim, već je i postavilo osnovu za poziv na stranu intervenciju (vidi i ISLAHAT Edikt).Krimski rat je naneo ogromne troškove trezoru, poremetio finansijsku ravnotežu bez oporavka i odvukao finansije u močvaru spoljnog duga. Pariskim ugovorom potpisanim 30. marta 1856. nakon rata, integritet i nezavisnost Otomanskog carstva garantovale su države potpisnice ugovora; Takođe, Crno more je neutralisano i razoružano. Suprotno očekivanjima osmanskih državnika, proglašenjem Reformskog edikta, ušao je u novi proces u kome su velike sile više intervenisale u unutrašnje stvari države. Mustafa Rešid paša je skrenuo pažnju na to i kritikovao edikt. Kao rezultat spoljnog pritiska, muslimani su zauzeli stav protiv ovog edikta, jer je skoro davao prava samo nemuslimanima, a lideri nemuslimanskih zajednica ograničili su svoju moć nad svojim zajednicama. Hrišćansko stanovništvo je, s druge strane, uglavnom pozdravilo edikt; ali im se nije dopadala obaveza služenja vojnog roka ili plaćanja vojne takse.

Sa druge strane, činjenica da su dovedeni u istu ravan sa Jevrejima i Jermenima, zabrinula je Grke, koji su oduvek bili u privilegovanom položaju. Prema Reformskom ediktu, predstavnici nemuslimanskih grupa su primani u članstvo Medžlis-i Vala na godinu dana kako bi prisustvovali sastancima na kojima se raspravljalo o svim temama; Za stalno članstvo morali su da čekaju do 1864. godine. Osnivanjem komisije u Uzvišenoj Porti i sprovođenjem članova edikta, pokrenuti su nemiri u različitim datumima u mestima kao što su Maraš, Alep, Damask, Liban, Dželeda, Krit, Bosna i Hercegovina kako bi se reagovalo na edikta ili da zahtevaju veća prava. Centar je takođe bio nezadovoljan razvojem događaja. U stvari, 1859. godine, neki državni zvaničnici i civili u Istanbulu, planirali su takozvani Kuleli incident da svrgnu Sultana, ali su uhvaćeni pre nego što su mogli da deluju.Osnivanjem Ministarstva prosvete 14. marta 1857. prosvetni poslovi dobijaju predstavnika u kabinetu. Upadljiva tačka u obrazovnoj politici ovog perioda je da se medrese nisu dirale. Razlog za to je što su tanzimske birokrate usvojile metod neutralisanja medresa utirući put novim školama, umesto da se bave unapređenjem medresa i konfrontacijom sa učenjacima. S druge strane, koegzistencija novoosnovanih obrazovno-pravnih škola i postojećih verskih institucija, stvorila je dualnu strukturu. 1858. godine otvorena je prva ženska škola. Opštinska organizacija počela je da se širi na okruge Istanbula. Objavljen je novi krivični zakon na osnovu francuskog krivičnog zakona iz 1810. godine. Komisija osnovana u Medžlis-i Ali-i-i Tanzimatu pod predsedavanjem Ahmed Cevdet-paše, pripremila je Zakon o zemlji, jedan od najvažnijih lokalnih zakona donesenih tokom perioda Tanzimata; Ovaj zakon je nastao kombinovanjem postojeće prakse sa savremenim metodama.Inspektori su poslati u Rumeliju nakon što su evropske države dale memorandum Osmanskom carstvu na osnovu toga što odredbe dekreta nisu sprovedene 1859. godine; ali ova mera nije mogla da spreči žalbe i pritiske. U februaru 1861. Uzvišena Porta je izjavila da će reformisati pravosudni i poreski sistem kako bi ublažila pritiske. Evropske države su se umešale u događaje koji su se odigrali između Maronita i Druza u Libanu, koji je bio poprište previranja i pobuna posle Tanzimata, a za Liban je 1861. godine izdat poseban propis, a za vezira je postavljen hrišćanski paša po prvi put. Pošto je postojanje dva reformska saveta izazvalo zabunu u nadležnostima, 14. jula 1861. godine, Medžlis-i Ali-i Tanzimat i Medžlis-i Vala spojeni su pod imenom Medžlis-i Ahkam-ı Adliyye. U Reformskom ediktu je pomenuto i da u zemlji treba graditi nove puteve. Dana 23. septembra 1856. godine, privilegija da Izmir i Ajdin povežu železnicom u Zapadnoj Anadoliji, koja ima bogat trgovinski i poljoprivredni potencijal, dobili su je britanski kapitalisti i ova prva železnica (pruga Izmir-Kasaba) koja je počela da se izgradi u Anadoliji, uprkos mnogim problemima koji su nastali, puštena je u rad 1866. godine. 2. septembra 1857, godine, Britanci, koji su želeli da iskoriste bogate poljoprivredne mogućnosti Dobrudžanske ravnice, dobili su privilegiju da izgrade liniju Konstanca-Bogazkej (Černavoda). Ova pruga, koja je puštena u rad 4. oktobra 1860. godine, prva je pruga izgrađena u osmanskoj Rumeliji. Druga linija izgrađena britanskim kapitalom u Rumeliji je linija Ruse-Varna, koja je odobrena 12. februara 1859. i završena 7. novembra 1866. godine. Sa Tercuman-ı Ahval, prvim privatnim turskim novinama koje je izdao turski državljanin 1860. godine, novinski život je postao aktivan i oko novina se formirala nova intelektualna grupa. Gubitak i šteta sa sudskom organizacijom francuskog trgovačkog zakonika, objavljena je IV sveska kao Dodatak Trgovačkom zakoniku. Novi privredni sudovi su osnovani na jedanaest mesta i organizovani po francuskom primeru, sa proširenim ovlašćenjima na sve privredne predmete.Godine 1861. osnovan je Cem'iyyet-i Ilmiyye-i Osmaniyye, a informacije i razvoj u vezi sa savremenim naukama, uključeni su u Mecmua-i Funun, izdavački organ društva. Nakon smrti sultana Abdulmedzida 25. juna 1861. godine, presto je preuzeo njegov brat Sultan Abdulaziz.

Sultan Abdulmedzid je napustio praksu neobavljanja posla sa stranim ambasadorima i direktno ih je kontaktirao, sastajao se sa ambasadorima, posebno sa britanskim ambasadorom u Istanbulu Stratfordom Kaningom, pa čak i prisustvovao balovima u ambasadama posle Krimskog rata. Sultan Abdulaziz je najavio da će nastaviti reforme. Nedostatak zakona o postupku koji se treba pridržavati u privrednim predmetima, rešen je prevodom francuskog Zakona o trgovačkom postupku iz 1861. godine kao Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi. Papirni novac, koji je nakon tanzimata uveden na tržište i izazvao nevolje, povučen je iz opticaja 1862. godine. 2. februara 1862, osnovana je Direkcija za štampu pri Ministarstvu prosvete. Delatnost Darulfunun-a, koja je sledeće godine započela edukaciju u vidu javnih predavanja, prekinuta je zbog spaljivanja njene zgrade u požaru u Hokapaši koji je izbio dve godine kasnije. Propisi zajednice, koji su Grci dobili 1860, Jermeni 1863, a Jevreji 1865, bili su skoro kao ustav. Tako je svaka od tri skupštine imala drugu skupštinu koja se bavila administrativnim pitanjima, pored duhovnih skupština koje bi se bavile verskim poslovima svojih kongregacija. Međutim, bliskost i jedinstvo koje se pokušavalo uspostaviti među subjektima razvijalo se u suprotnom pravcu i zajednice su se udaljavale jedna od druge. Prema Reformskom ediktu, nemuslimani koji su počeli da se zapošljavaju u državnoj službi, odupirali su se neispunjavanju vojnih obaveza, a plaćanjem cene, bili su oslobođeni služenja vojnog roka, što država nije videla mogućim.Od 13. januara 1863. korišćene su poštanske marke i postavljeni sandučići u različitim delovima Istanbula. Član II francuskog trgovačkog zakona o pomorskoj trgovini. Sveska je prevedena i adaptirana i objavljena pod imenom Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi. Izložba Umumi-i Osmani održana je u Sultanahmetu; Na izložbi je predstavljeno oko 15.000 poljoprivrednih i industrijskih proizvoda. Osmanska banka sa britanskim kapitalom, koja je osnovana 1856. godine, likvidirana je i osnovana je Bank-i Osmani-yi Sahane sa zajedničkim kapitalom Britanaca i Francuza; nova banka dobila je privilegiju da izdaje papirni novac na trideset godina. Da bi sve veći broj novina i časopisa držala pod kontrolom, vlada je iskoristila zakon o francuskoj štampi i objavila Pravilnik o štampi 1864. godine. Ponovo, po francuskom sistemu, izdata je pokrajinska uredba i pokrajinska organizacija je podvrgnuta ozbiljnoj regulativi. U provincijama su imenovani guverneri sa širokim ovlašćenjima. Pokrajine su bile podeljene na sandžake, sandžaci na gradove, a okrugi na sela. U svakoj pokrajini, sandžaku i okružnim centrima, obrazovan je upravni savet. U ovim skupštinama, pored lokalnih administratora i vođa zajednica, bila su dva predstavnika, birana od strane muslimanskog i nemuslimanskog naroda. Nizamname je predviđao osnivanje opštinskih organizacija i u provincijama. Midhat-paša, koji je doveden na dunavsko namesništvo radi sprovođenja novog sistema, osnovao je poljoprivredni kreditni fond (Fothland Fund) za podršku zemljoradniku, a to je kasnije činilo osnovu Ziraat banke.Godine 1865. izlazi prvi pokrajinski list Dunav na turskom i bugarskom jeziku. Zatim su druge pokrajine izdavale svoje novine. Kada su postignuti uspešni rezultati u Dunavskoj provinciji, sistem je 1867. proširen na celu zemlju osim Jemena i Bagdada. Bagdad, gde je Midhat-paša poslat na mesto guvernera, uključen je u sistem 1869. godine.Nizamname vilajeta Idare-i Umumiyye-i, koji je usvojen 1871. godine, učinio je jasnijim status pod-okruga. Mesta kao što su Krit, Bosna i Liban bila su regulisana posebnim propisima, uzimajući u obzir njihove posebne okolnosti. Jemen, Hidžaz i Istanbul isključeni su iz opšte pokrajinske regulative. Gradske poštanske službe u Istanbulu su 1865. dobile iltizam, ali su dve godine kasnije prestale sa radom. Ponovo, od ovog datuma, grupa intelektualaca, koja bi se zvala Yeni Osmanlije, počela je da koristi štampu kao sredstvo za kreiranje javnog mnenja i kritiku vlasti, posebno spoljne politike. Nije im se dopala evrocentrična spoljna politika tanzimatista kao što su Fuad-paša i Ali-paša, smatravši ih previše modernim i autoritarnim.

Sa Ismail-pašom, koji je postao guverner Egipta januara 1863. godine, egipatski problem dobio je drugu dimenziju. Iste godine Abdulaziz je otišao u Egipat i bio je odlično primljen. Ismail-paša je uspeo da dobije privilegije od Uzvišene Porte dajući bogate poklone Sultanu Abdulazizu i državnicima. 28. maja 1866. povećao je oporezivanje Egipta i promenio metod nasleđivanja zasnovan na Akbarijetu, obezbedivši nasleđivanje egipatske uprave sa oca na sina. Pet dana nakon ovog dogovora, dobio je titulu Kedive (Kedive- Kedivska administracija ili kancelarija. Zemlja pod vlašću Kediva.) i njegova ovlašćenja su dodatno povećana. Dekretom izdatim 1867. Alipaša je uveo ozbiljna ograničenja štampi i olakšao zatvaranje novina.Iste godine, Novoosmanlije, koje su bile izložene pritisku vlade i pobegle u Evropu sa obrazloženjem da planiraju atentat na Ali-pašu, dobile su podršku od princa Mustafe Fazil-paše, koji je promenom izgubio prava ostavinskog postupka u Egiptu. U međuvremenu, Mustafa Fazil je u Parizu objavio svoje čuveno pismo upućeno sultanu Abdulazizu. Nastavljajući suprotstavljanje novinama koje su izdavali u raznim delovima Evrope, Novoosmanlije su se vratile u Istanbul nakon smrti Ali-paše (1871). U ovom periodu vršeni su prevodi iz evropske književnosti na turski; Osim toga, sa ulaskom u pozorište, oživeo je kulturni život Istanbula.Poslednji osmanski vojnici u Srbiji, koja je bila u privilegovanom položaju od Bukureštanskog mira 1812. i kasnije stekla autonomni status, povukli su se, a u Beogradu je ostala samo otomanska zastava koja se vijorila pored srpske zastave u zamku, kao znak osmanske prevlasti.Ponovo, kao rezultat pritisaka velikih država, stranim državljanima je dato pravo slobodnog posedovanja imovine u osmanskoj zemlji, osim provincije Hidžaz, na osnovu Reformskog edikta. Po pozivu cara Francuske Napoleona III. Sultanu Abdulazizu, na Međunarodnu industrijsku izložbu u Parizu, 21. juna 1867. otišao je na put po Evropi u pratnji prinčeva i ministra inostranih poslova Fuad-paše. Glavna svrha putovanja bila je i ušteda vremena na Kritu i poboljšanje osmanskog imidža u evropskoj javnosti. Tokom ovog putovanja, koje je trajalo oko mesec i po, sultan Abdulaziz je posetio Pariz, London, Brisel, Koblenc, Beč i Budimpeštu; sastali su se sa Napoleonom III. Britanskom kraljicom Viktorijom, Belgijskim kraljem Leopold II. Pruskim kraljem Vilhelmom I, Austrougarskim carem Francom Jozefom, postavši time prvi Osmanski Sultan koji je posetio Evropu. Sultan, koji je obilazio vojne ustanove, obrazovne i industrijske ustanove i primao industrijalce i preduzetnike, vratio se u Istanbul preko Varne 7. avgusta 1867. godine. Dana 5. marta 1868, Medžlis-i Ahkam-ı Adliyye je podeljen na dva kao Sura-ıı Devlet i Divan-ı Ahkam-ı Adliyye. Midhat-paša postavljen je za šefa Državnog saveta, a Ahmed Cevdet-paša postavljen je za šefa Divan-ı Ahkam-ı Adliyye; nemuslimani su bili zastupljeni u oba doma.Državni savet je formiran na osnovu Državnog saveta u Francuskoj. S druge strane, veliki vezir Ali-paša je pod uticajem francuskog poslanika u Istanbulu De Bourreea pokrenuo prevod i adaptaciju Francuskog građanskog zakonika iz 1804. godine; Međutim, kao rezultat protivljenja nekih državnika, posebno Fuad paše i Ahmed Cevdet paše, osnovana je Medzelova komisija pod predsedavanjem Ahmed Cevdet paše 1868. godine, a Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye pripremljena je kao rezultat studija koja je trajala oko osam godina. Nedostaje nasledni i porodično-pravni deo Medzele, koji je organizovan po Hanefijskom fikhu. 1868. godine, uz nastojanje Ali-paše i Fuad-paše i pritisak Francuza, otvoren je Galatasaraj Mekteb-i Sultani za obrazovanje u evropskom stilu; Udeo muslimana među prvim učenicima škole bio je ispod 50%. Uredbom Maarif-i Umumiyye iz 1869. godine, koja je doneta kao rezultat rada Državnog saveta, obrazovanje, čiji je sadržaj organizovan sa centralnim i pokrajinskim organizacijama, odvijalo se u pet kategorija: osnovna, srednja škola, gimnazija, sultanija i visoko obrazovanje. Dok su prva dva od njih brzo rasprostranjena, otvoreno je samo nekoliko srednjih škola; Mekteb-i Sultani je ostao jedini primer dugih niz godina. Darulfunun, koji je započeo obrazovanje po drugi put 1870. godine, mogao je da nastavi samo do 1873. godine.

Serasker Huseyn Avni paša, koji je izvršio važnu reformu u Osmanskoj vojsci 1869. godine, podelio je Osmanske vojnike u sedam armija i ograničio vojni rok na četiri godine; Obnovio je svoje metode obuke. S druge strane, velike sume novca potrošene su na jačanje mornarice, do čega je Sultanu Abdulazizu veoma stalo.Još jedan izuzetan događaj među aktivnostima obnove u ovom periodu bilo je otvaranje Sueckog kanala uz veličanstvenu ceremoniju kojoj su prisustvovali članovi dinastija evropskih država. Veliki vezir Ali-paša pridavao je veliki značaj izgradnji železnice u Rumeliji; jer bi se na taj način uspostavila udobnija veza sa Evropom i povećali odnosi. Međutim, iako su sklopljeni sporazumi sa tri različite grupe, rezultat nije bio postignut.Potom je Nafija Naziri Davud paša, koji je poslat u Evropu, 17. aprila 1869. potpisao sporazum sa mađarskim Jevrejem baronom Hiršom. Ova linija od 2000 km , koja je projektovana da bude duga, mogla bi da bude završena za sedam godina. Dok je Hirš postao jedan od najbogatijih ljudi u Evropi zahvaljujući prihodima koje je sticao od ove železnice, koja je godinama bila muka za državu, raznim igrama, država nije mogla da dostigne zacrtane ciljeve i pored svih svojih žrtava. Sa Zakonom Tabiyyet-i Osmaniyye koji je donesen iste godine, odricanje od državljanstva, bilo je podložno dozvoli vlade i svi koji žive u osmanskoj zemlji, muslimani i nemuslimani, bili su prihvaćeni kao Osmanlije. 1870. bugarska crkva se odvojila od grčke patrijaršije. U međuvremenu, Rusija je, iskoristivši nemačko-francuski rat, izjavila da ne priznaje odredbu Pariskog sporazuma o Crnom moru. Londonskim ugovorom od 13. marta 1871, potpisanim na kraju konferencije, ukinute su zabrane predviđene za Crno more, a Uzvišena Porta je oslobođena da dozvoli ratnim brodovima prijateljskih država da prolaze kroz moreuz. Nakon smrti Mustafa Rešid-paše (1858), Fuad-paša, koji je generalno dominirao Uzvišenom Portom, umro je 1869, a Ali-paša 1871, borba za vlast između palate i Uzvišene Porte je nastavljena. Osam promena velikog vezira 1871-1875 pokazuje ozbiljnost ove borbe. Mahmud Nedim-paša, koga je Sultan Abdulaziz doveo kod velikog vezira 8. septembra 1871, likvidirao je Ali-pašinu ekipu na osnovu napetosti i pomešao centralnu i pokrajinsku birokratiju; Otpustio je neke od državnih službenika, neke preselio, a takođe je ograničio dodelu pokrajina. Ministarstvo pošte i Direkcija telegrafa spojeni su pod imenom Ministarstvo pošte i telegrafa 21. septembra 1871. godine i povezani sa Ministarstvom unutrašnjih poslova. U spoljnoj politici je odstupio od evropske orijentisane linije Fuad i Ali-paša i priklonio se Rusiji. Međutim, nakon reakcija, Mahmud Nedim-paša je smenjen 31. jula 1872. godine, i Midhat-paša je smenjen; ali je nekoliko meseci kasnije otpušten zbog odbrane Uzvišene Porte. Vlada je želela da izgradi železnicu sopstvenim sredstvima umesto stranog kapitala.Iako je pruga Haydarpasa-Izmit, čija je izgradnja započeta 1871. godine, završena 3. maja 1873. godine, a pruga MudaniaBursa, koja je započeta 1873. godine, završena je 1875. godine, ove pruge nisu mogle biti produktivne jer nisu mogle biti izgrađene kako treba i dovolno čvrste. Pravni aranžman je olakšao prodaju fondacija. S druge strane, zbog gladi, suše i surovih zimskih uslova u Anadoliji, hiljade ljudi je umrlo, životinje su stradale, a poreski prihodi su opali.Mahmud Nedim-paša, koji je rekao da može sprečiti hercegovačku bunu koja je počela 1875. godine, doveden je po drugi put u vezire; On je pod uticajem ruskog ambasadora Ignjatijeva pripremio plan kako bi zatvorio deficit od 5 miliona lira u budžetu i pronašao nove izvore prihoda. Planom je bilo predviđeno da se polovina od 14 miliona lira na godišnjem nivou, koliko treba platiti za kamate i glavnicu redovnih dugova države, zatvori budžetski deficit sa 5 miliona druge polovine i pokrije rashode armije sa 2 miliona lira. Saopštenje vladine odluke od 6. oktobra 1875. da se polovina duga i kamata plaća u gotovini, a polovina u zapisima sa 5% kamate na pet godina, izazvala je nagli pad cena obveznica i veliku reakciju i unutar i spolja. U međuvremenu se pobuna u Hercegovini proširila i na Bosnu. Tada su se Bugari mobilisali; Pobunjenici su se još više ohrabrili kada su uhvaćene kolovođe puštene na slobodu uz intervenciju Ignjatijeva. Pobune na Balkanu jačale su pod uticajem Rusije.

Solunski incident, koji je rezultirao smrću francuskog i nemačkog konzula, stavio je državu u velike nevolje; sve je to evropsko javno mnjenje potpuno okrenulo protiv Osmanskog carstva. Pod vođstvom Midhat-paše i Husein Avni-paše, koji su želeli da preuzmu vlast, pobunili su se učenici medrese u Istanbulu. 11. maja 1876. godine, iako je Mahmud Nedim-paša otpušten iz velikog vezira i zamenjen Mutercim Rusdu-pašom, situacija se nije smirila.Pod vođstvom Mutercim Rušdu-paše, Midhat-paše i Husein Avni-paše, grupa visokorangiranih civila i vojnika zbacila je Sultana Abdulaziza revolucijom 30. maja i zamenila ga Muradom V. Sumnjiva smrt Sultana Abdulaziza, koja se dogodila pet dana kasnije, dodatno je zakomplikovala stvari. U međuvremenu, 2. jula, Srbija, a potom i Crna Gora objavile su rat Osmanskom carstvu, kojem su se autonomno priključile. Pored provokacija pobunjenika od strane Rusije, u ratu su učestvovali i ruski dobrovoljci. Osmanske snage su porazile srpsku vojsku posle nedelju dana rata, ali nisu mogle dalje jer su se plašile stranih intervencija. S druge strane, Midhat-paša i njegovi prijatelji bili su razočarani što novi Sultan nije pomenuo Kanun-ı Esasi u svojoj kaligrafiji culus, a krvavi događaji koje je doživeo za kratko vreme, pogoršali su mentalno zdravlje Murada V. Kada tretmani primenjeni na Murad V nisu dali nikakve rezultate, Abdulhamid II je ustoličen. Iako je Osmanska vojska porazila Srbe, koji su u septembru ponovo krenuli u napad, morali su da prekinu operaciju na ultimatum Rusije. Tada su velike sile odlučile da sazovu međunarodnu konferenciju na kojoj bi se raspravljalo o balkanskom problemu.Komisija na čelu sa Midhat-pašom, u kojoj su bili intelektualci kao što su Ziya Bey (Paša) i Namık Kemal, započela je pripremu Kanun-ı Esasija 7. oktobra. Dok su radovi nastavljeni, 19. decembra 1876. Midhat-paša je postavljen za velikog vezira; Dana 23. decembra, odnosno na dan početka Konferencije brodogradilišta, proglašena je Ustavna monarhija i stupio na snagu Ustavni zakon. Sastoji se od 119 članova pod dvanaest naslova, Kanun-ı Esasi je predviđao dvodomni parlament, od kojih je jedan bio Medžlis-i Meb'usan, koji je bio sastavljen od članova koje su birali predstavnici naroda, a drugi je Medžlis-i A'ian, koji je sastavljen od članova koje je imenovao Sultan (vidi KANUN-i ESSENTIAL). Abdulhamid II je prognao Midhat-pašu 5. februara 1877. pre nego što je parlament još otvoren. Osmanski parlament (Assembli-i Umumi) otvoren je 19. marta 1877. ceremonijom održanom u palati Dolmabahče. Prvi period aktivnosti završio se 28. juna 1877, a drugi mandat Medžlis-i Meb'usan počeo je 13. decembra 1877. godine. Radeći u senci Osmansko-Ruskog rata 18771878 i unutrašnjih i spoljnih problema, skupština je u ovom drugom periodu upotrebila oštriji ton protiv Sultana i vlade, koju je smatrala odgovornom za poraz u ratu. Kao rezultat toga, Abdulhamid II je suspendovao skupštinu na neodređeno vreme 13. februara 1878; Pošto su članovi Medžlis-i A'yan-a imenovani pod uslovom registracije, oni su zadržali svoja zvanja nakon raspuštanja parlamenta. Kada se generalno procene, može se reći da su reforme Tanzimata pokazale karakter koji je mogao da odgovori na praktične potrebe, a ne da bude planiran i programiran. Razlog za to bio je taj što tanzimatisti nisu imali zvaničnike da razumeju i sprovode reforme, zdravu finansijsku strukturu i vreme da pažljivo planiraju i sprovode reforme. Takođe su kasno ušli u posao obuke; Nisu mogli da se usude da se mešaju u obrazovanje koja je pod kontrolom verskih institucija bila, kao što su Šejh -ulIslam i Ministarstvo Evkaf-i Humajuna. To je, pak, dovelo do pojave reformi u vidu kratkoročnih, praktičnih rešenja. S druge strane, efikasan sistem naplate poreza nije mogao biti realizovan jer se finansijska situacija koja već nije bila dobra, pogoršala zbog neuspeha sprovedenih novih finansijskih programa i dodatnih troškova reformi. Finansijska kriza se pogoršavala uporedo sa širenjem birokratije i kadrova i sve većim rasipanjem. Stvarne situacije i politička dešavanja u svetu primorala su pristalice Tanzimata da donose ishitrene i iznenadne odluke i da ih sprovedu. Baveći se spoljnim pitanjima i unutrašnjim pobunama koje su ugrožavale postojanje države, pokušavale su da sprovedu i reforme.

Ambasadori velikih sila u Istanbulu su situaciju dodatno otežali stalnim mešanjem u unutrašnje stvari države. U stvari, značajan deo odgovornosti u ovoj stvari pripadao je Sultanu Abdulmedzidu i Mustafa Rešid paši. Jer, za razliku od prethodnih Sultana, Sultan Abdulmedzid se često sastajao i razmenjivao informacije sa Stratfordom Kaningom, britanskim ambasadorom u Istanbulu.Podršku Engleske dobio je i Rešid-paša, koji je u periodu od 1846-1857. dovođen šest puta u Veliko vezirstvo. Ova situacija navela je državnike koji su došli posle njega da pokušaju na isti način da bi ostali na vlasti ili da preuzmu vlast. U stvari, Mehmed Emin Ali-paša, Fuad-paša i Riza-paša, dobili su podršku Francuske, a Mahmud Nedim-paša, dobio je podršku Rusije. Tragična je kontradikcija što Rešid-paša kritikuje Reformski edikt, koji je proglašen za vreme Ali-pašinog velikog vezira, kao sredstvo za intervenciju stranih sila u unutrašnje poslove države. Kao rezultat toga, zbog borbi za vlast birokrata, intervencije stranih sila i protivljenja protivnika reformi, reforme su s vremena na vreme bivale usporavane, a ponekad su čak dolazile i do prekida, dok reforme u uspostavlanju institucija, morale su često da se menjaju.

Bibliografija

Lutfî, Historija, VI, 59-65; VIII, 93-98. Tanzimat I, Istanbul 1940. R. H. Davison, Reforma u Osmanskom Carstvu: 18561876, Princeton 1963. a.mlf., “Tanẓīmat”, EI2 (Eng.), X, 201-209. A. Cunningham, “Stratford Canning and the Tanzimat”, Beginnings of Modernization in the Middle East (ur. W. R. Polk – R. L. Chambers), Chicago 1968., str. 245-264 (prikaz, ostalo). izd. Engelhardt, Tanzimat (trc. Ayda Duz), İstanbul 1976. Stanford J. Shaw – E. K. Shaw, Ottoman Empire and Modern Turkey (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, tip.lokacija. Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Pasha and the Tanzimat, Ankara 1985. Musa Çadırcı, “Implementation of the Tanzimat and the Difficulties Encountered (1840-1856)”, Mustafa Reşid Pasha and His Period Seminar, Proceedings, Ankara 1987, str. 97-104 (prikaz, ostalo). İlber Ortaylı, The Longest Century of the Empire, Istanbul 1987. a.mlf., Ottoman Local Administrations in the Tanzimat Era (1840-1880), Ankara 2000. Thomas Scheben, Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatzeit: Gesetze, Maßnahmen, Auswirkungen, Frankfurt 1991. .Nesimi Yazıcı, “Osmanska komunikacijska institucija u eri tanzimata”, Tanzimat u svojoj 150. godišnjici (ur. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1992., str. 139-209 (prikaz, ostalo). a.mlf., “An Evaluation on Press of the Tanzimat Era”, Međunarodni simpozij povodom 150. godišnjice Tanzimata, Zbornik radova, Ankara 1994., str. 55-84 (prikaz, ostalo). Ali Akyıldız, Reforma u osmanskoj središnjoj organizaciji u doba tanzimata: 1836-1856, Istanbul 1993. Gülnihâl Bozkurt, Usvajanje zapadnog prava u Turskoj, Ankara 1996, vrsta.lokacija. Judy Upton-Ward, “Abdülaziz's European Travel”, Ottoman, Ankara 1999., II, 119-129. Moshe Ma'oz, “Utjecaj modernizacijskog pokreta na sirijsku politiku i društvo u ranim godinama Tanzimata” (prev. Hayrettin Pınar), Tanzimat: Osmansko Carstvo u procesu promjena (ur. Halil İnalcık – Mehmet Seyitdanlıoğlu), Ankara 2006., str. 187-203 (prikaz, ostalo). Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), str. 611-622 (prikaz, ostalo). a.mlf., “Implementacija tanzimata i njegove društvene reakcije”, a.e., XXVIII/112 (1964), str. 623-690 (prikaz, ostalo). Mahir Aydın, “Rumelijski tanzimatski inspektorat i knjiga inspekcije Ahmeda Arifa Hikmeta Beyefendija”, a.e., LVI/215 (1992), str. 69-165 (prikaz, ostalo). Butrus Abu-Manneh, “Islamski korijeni Gülhane reskripta”, WI, XXXIV/2 (1994), str. 173-203 (prikaz, ostalo). A. D. Noviçev, “1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu i njegove dimenzije u vanjskoj politici” (trc. Darhan Hıdırali), İlmî Araştırmalar, str. 5, Istanbul 1997., str. 279-289 (prikaz, ostalo). Mehmet Yıldız, “Potraga za legitimitetom na putu do Reformskog edikta iz 1856. (Međunarodni pritisci i islamski temelji rješenja problema džizije)”, Časopis za studije turske kulture, str. 7, Istanbul 2002., str. 75-114 (prikaz, ostalo). A. Cevad Eren, “Tanzîmât”, İA, XI, 718-720.

HİSBE - الحسبة

Organizacija zadužena za zaštitu i nadzor opšteg morala i javnog reda u islamskim državama.

Autor:

CENGİZ KALLEK

Na arapskom, „računati, da računa; Reč hisbe, koja je izvedena od korena hasb (hisab) što znači „biti dovoljno“, što je imenica iz infinitiva (obavljati posao nadajući se nagradi, upravljati njime mudro i razborito; osuđivati onoga ko to radi). ružno delo, uzeti u obzir) označava emir bi'l-ma'ruf kao pojam.U skladu sa principom nehiy ani'l-munker (Al-i Imran 3/104, 110, 114; et-Tevbe 9/71, 112; el-Hadž 22/41), aktivnost zaštite opšteg morala i javnog reda, a posebno znači, institucije odgovorne za to. Službenik zadužen za ovaj posao zove se muhtesib, vali'l-hisbe, veliiyu'l-hisbe, mutevelli'l-hisbe, nazıru'l-hisbe.Na osnovu etimologije reči, E. V. Zambaur tvrdi da hisba zapravo znači „državno računovodstvo, krug računovodstva” i da je kasnije dobila značenje „službenik tržišne policije, moralna policija” (IA, V/1, str. 540), (el-Hisbe fi Mısri'l-Islamiiye, str. 42), nema sumnje da reč hisbe ima drugačije značenje od hisab (Tian, str. 621-622). S druge strane, Taskoprizade smatra nauku o hisbe među granama praktične mudrosti (praktične filozofije) (Mevzuatu'l-ulum, I, 441), a Katib Čelebi, s druge strane, kaže da je hisbe aktivnost, koju smatra jednom od osnovnih elemenata civilizacije, jedan je od najtežih zadataka, i da znanje o njemu je jedna od najosetljivijih nauka (Kesfu'z-zunun, I, 15).

Fikh odredba

Hisba aktivnost, čiji je predmet zaštita prava pojedinca, društva, države i javnog morala i poretka u svetlu verskoobičajnih principa na uravnotežen način, za muslimane se smatra fard-i kifaje. Ovaj sud je u ajetima od kojih su neki gore navedeni, kao i u različitim hadisima (na primer, Buhari, „Istiʾzan”, 2, „Mezalim”, 22; Muslim, „Iman”, 83, 85, „Libs”, 114, "Selam", 3; Ibn Majah., "Fiten", 20; Ebu Davud, "Edeb", 12; Tirmizi, "Birr", 15) zasnovani na navedenom emiru bi'l-ma'ruf nehiy ani'l -munker obaveza. Hisbe aktivnosti uglavnom spadaju u okvire javnog prava, a mesto hisbe organizacije u upravnom pravu varira u zavisnosti od ovlaštenja i odgovornosti muhtesiba. Muhtesib, (službenik, zadužen za obavljanje hisba delatnosti.). Islamski pravnici se fokusiraju na uslove da službenik zadužen za obavljanje hisba delatnosti mora biti potpuno kvalifikovan (slobodan i odgovoran) i musliman, pošto se to smatra jednom od verskih obaveza i zahteva uspostavljanje autoriteta, i u nekim slučajevima, upotreba sile. Dok neki učenjaci među sebe uključuju uslov da bude mudžtehid, većina pravnika smatra da je dovoljno imati versko-profesionalno znanje na nivou koji može razlikovati legitimno i nezakonito (ma'ruf, munker) u pitanjima koja potpadaju pod njihovu odgovornost. Biti musliman i učenjak je uslov ispravnosti za hisbu, a puna sposobnost za delovanje je uslov vudzuba. Pošto su Hz.Poslanik (s.a.v.s) i halif Umer određivali as'habe za hisba aktivnosti, bilo je dozvoljeno imenovati žene za muhtasibe. Pored toga, poznavanje proračuna dovoljno za kontrolu merenja, vaganja, prilagođavanja novca i kontrole cena je među uslovima koji se traže u muhtesibu. Pored ovih, prisustvo vrlina kao što su pravda, dobar moral i pouzdanost u muhtesibu, jedan je od uslova adaba (Gazali, II, 333-335; Šejzeri, str. 6-9; Omer b. Muhammed es -Senami, str. 331-342), pa čak i prema nekim od uslova hadisa, (Ebu Abdullah es-Sakati, str. 5). Iako su neki učenjaci ubrajali moralnu pravdu među kvalifikacije koje se moraju naći u muhtesibu, vidi se da to više nije uslov zbog smanjenja broja ljudi koji nose ovu titulu.

Sa druge strane, smatralo se da je biti musliman sa razumom i znanjem dovoljnim da ispuni obavezu emira bi'l-ma'rufa nehiy ani'l-munkera sa jedinom svrhom ispunjavanja individualne verske odgovornosti ili podložno njegovom zadatku. Haram je za ljude koji su previše neupućeni da razlikuju greh od greha, da učestvuju u aktivnostima Hisbe. Isto važi i za one kojima nedostaje učtivosti pa time pogoršaju situaciju kada pokušavaju da spreče grešnike. Muhtesib se u nekim stvarima razlikuje od svakog muslimana koji ispunjava obavezu emira bi'l-ma'rufa nehij ani'l-munkera.Hisbe aktivnosti su odgovornost po prirodi vršenja pravno-službene dužnosti za muhtesiba i po prirodi versko-obaveznog meseca.Nije dozvoljeno da odugovlači svoje aktivnosti, jer je to glavna dužnost Muhtesiba. Pošto je organ za žalbe, on ima ovlašćenje da imenuje pomoćnika u slučaju obaveze da istraži pogrešnog ili napuštenog ma'rufa u stvarima koje spadaju u njen delokrug. Muhtesib, koji može činiti idžtihad po pitanjima vezanim za običaje, ima širok ta'zir autoritet. Plaća mu se plata za svoju službu. Međutim, za svakog muslimana je farz kifaje da ispuni obavezu emira bi'l-ma'rufa nehiy ani'l-munkera.S druge strane, pošto munker haram ili mekruh, koji treba da se eliminiše i ma'ruf koji treba da se uradi može biti farz, vadžib ili mustehab, obaveza pojedinačnog prikupljanja podleže pravilu ovog munkera i ma' rufa, koji je predmet ihtisaba. Međutim, ako je osoba jedina osoba koja zna šta je ispravno a šta je pogrešno, i može da uradi ono što je neophodno, hisba je za njega takođe kao farz ajet. Prihvaćeno je kao farz-i ajn za one koji ne mogu sebi da priušte da promene grešnike, da zdušno osude zlo. Postoje različite sličnosti i razlike između muhtesiba i starešine mezalimskog suda (nazıru'l-mezalim), kadije, šurte, muftije i svedoka. Iako muhtesib ima ovlašćenje da prihvati molbu za građanska prava, poput kadije, on ne može da donosi presude o ubistvima i zločinima koji zahtevaju granice.Njegov autoritet je usredsređen na rešavanje konflikata koji se često susreću u komercijalnom i društvenom životu, kao što su varanje u mernim instrumentima i jedinicama, obmane u svim vrstama privrednih transakcija, neizmireni dugovi, povrede prava suseda, kao i sporovi između zaposlenih i poslodavaca, smatraju se kršenjem javnog reda. Iz tog razloga, muhtesib je nekada na poziciji arbitra, ponekad tužioca ili istražnog sudije sa svojom trenutnom funkcijom, u zavisnosti od prirode događaja koji je na njega prenet.Razlikuje se od kadije po svom postupku i ima ovlašćenje da sudi bez podnošenja tužbe, pa čak i da po potrebi donosi presudu bez suđenja (Atar, str. 173-174). Muhtesib ne može tražiti dokaze od stranaka za dokaz slučaja i ne može dati zakletvu. Ono može samo da razmatra stvari u kojima je okrivljeni priznao krivicu i može da prinudi plaćanje dugova koje je prihvatio; jer odlaganje duga stvara munker koji potpada pod dužnost muhtasiba. Međutim, ne može da razmatra predmete koji se odnose na stvari za koje nije jasno da su izvan legitimnih granica, ili predmete koji se odnose na uskraćena prava. Za razliku od kadije, iako muhtesib ima ovlašćenje da interveniše silom kako bi eliminisao grešnika, ova ograničenja sprečavaju hisba organizaciju, koja pokušava da održi društveni poredak, da se pretvori u organ tiranije.Dok muhtesib može da istražuje da li su počinjene nezakonite radnje u stvarima u granicama njegove nadležnosti, bez istrage tajnim metodama, i može intervenisati kada je to potrebno, kadija može ispitati samo slučajeve koji su mu dostavljeni. Ove razlike su uglavnom zbog činjenice da je hisba upravna, a kadija sudska kancelarija.Muhtesib ne samo da igra odvraćajuću ulogu u pogledu društvenih zločina, već takođe igra važnu ulogu u eliminisanju birokratije i ubrzanju rešavanja pitanja. Takođe je dužan da obavesti sudiju o javnim predmetima za koje nije ovlašćen. U administrativnim slučajevima, u kojima kadije nisu ovlašćeni, ministar za zlodela gleda na neke manje nesuglasice zbog kojih se sa podsmehom kaju. Iz tog razloga postoji hijerarhijski administrativni poredak od vrha do dna u obliku mezalim-kaza-hisbe. Muhtesib nije ovlašćen da donosi obavezujuće sudske odluke kao ministar mezalim. Međutim, on je ovlašćen da upotrebi silu, da eliminiše i tlačitelja i muhtesibskog poricatelja.

Pored toga, i jedni i drugi mogu da istražuju kršenje javnih prava i da preduzimaju mere bez krivične prijave. Postoji odnos solidarnosti i saradnje između muhtesiba i šurta (bezbednosti). Pošto muhtasibova dužnost ima religiozni karakter, kao i to da ima dovoljno znanja i moč političke sankcije po ovom pitanju, Ahmed b. Saîd el-Muceylidî po važnosti stavlja hisbey između kada (kaza) i šurta*, (et-Teisir, str. 42). (šurta*- ال شرطة - Organizacija odgovorna za održavanje bezbednosti i reda u gradovima u islamskim državama.). Sličnost između muhtesiba i muftije je u tome što oba obaveštavaju narod o verskim stvarima i podstiču ga na praksu. Sličnost između muhtesiba i svedoka je u tome što obojica pokušavaju da eliminišu ekstremizam koji vide na osnovu određenih informacija koje ne dopuštaju sumnju ili nagađanje kako bi zaštitili svoja prava. Dok svedok pomaže da se slučaj dovede do zakona, muhtesib rešava sam poslove iz svoje nadležnosti poverenika: One oji ga nadmašuju, vodi ih kadiji, a po potrebi izvršava njegovu presudu. Ako postoje drugi svedoci, to je fard kifaye, inače je fard-i ayn. Svedok preuzima jednu od funkcija hisbe u smislu obezbeđivanja eliminacije grešnika. U slučaju izdaje dužnosti, ispoljavanja krivice ili nesposobnosti u službi, ugnjetavanja ili ugnjetavanja javnosti, odnosno ako postupi prekomerno ili ima slabosti koje bi ga onemogućile da nastavi svoju dužnost, odmah se razrešava - kao njegovo starateljstvo, biti će pravno onemogućeno.

Predmet i adresat Hisbe.

Hisbe se odnosi na dela koja predstavljaju kršenje ličnih, društvenih i državnih prava. Čin koji će biti predmet hisbaje, mora biti munker bez spora, mora biti učinjen tako javno da ne zahteva ispitivanje privatnog života ljudi (tecessus), kao i to da se mora desiti (oni koji sumnjaju da će se desiti u budućnost nisu uključeni u ovaj okvir). Nije dozvoljeno nametati određeno gledište po pitanjima oko kojih se ne može složiti zbog razlike u idžtihadu o njemu, a samim tim i ograničavati slobodu raspolaganja (Gazali, II, 324-327). Pošto se Hisba radi o sprečavanju grešnika ili činjenju ma'rufa, nije neophodno da osoba koja čini ova dela bude odgovorna (akil balik) za obavljanje dužnosti.

Metod.

Nakon što se protivpravnost utvrdi bez pribegavanja inkarnaciji i bez povrede prava ličnosti samo pod sumnjom, ona se razrešava od najlakšeg ka najtežem sledećim metodama: a) Objašnjavanjem da je učinjeno delo nezakonito; b) Davanje saveta onima koji svesno čine loše; c) Jedinstvena i preteća; d) Otklanjanje uzroka zla ili uništavanje takvih alata, opreme i dobara; e) Sprovođenje jedne od sledećih ta'zir kazni na odmeren način: Zatvor, razotkrivanje, premlaćivanje, otpuštanje iz profesije, oružana intervencija i progon. Pošto ovaj poslednji metod može da izazove konflikt, mogu ga primeniti samo službenici (Gazali, II, 315; Ibnu'l-Munasıf, str. 318-325; Ibnu'l-Uhuvve, str. 195). Muhtesib može da pravi ta'zir, ali nema ovlašćenja da izriče smrt i kazne; međutim, primenjuje takve kazne koje daju nadležni organi. Diskutabilno je da li je muhtesib odgovoran za naknadu štete koju je prouzrokovao imovini ili životu ako pogreši u kaznama koje izriče, pokušavajući da eliminiše grešnika i prekorači granicu. Prema predaji sa hanefijskim pravnicima, Ahmed b. Hanbel smatra da kupac nema obavezu da nadoknadi robu. Prema Malikiju, Šafiji i drugim predajama, hanbelijski pravnici kažu da ako kazna premašuje kriterijum usklađenosti sa zločinom, to stvara odgovornost za odštetu. Na primer, prolivanje opojnog pića biće dovoljno da spreči greh, ali oštećenje posude sa pićem zahteva nadoknadu. Takođe je kontroverzno da li je potrebna kompenzacija ako osoba koja je počinila greh umre ili postane invalid zbog primenjene kazne ta'zir (videti Ta'ZIR).

Oblast zadataka organizacije Hisbe u osnovi pokriva mnoga pitanja okupljena pod tri glavna naslova: Allahovo te'ala pravo, pravo osobe i prava koja imaju oba aspekta. Osiguravajući da se za prvu grupu ezan saziva na vreme, saborni (zajednički, dzematile. Prim.prev,) namaz se klanja na vreme, a dzema'atile namaz se klanja petkom, u vreme jednog od dva bajrama, kao i dzenaza namaz; sprečavanje javnih prekršaja i bida'at (novotarija) u ibadetu; zabrana nečuvene zabave, opojne upotrebe alkohola i prekograničnih muško-ženskih odnosa; Uopšte, sprečavanje harama u transakcijama , posebno lažno-štetnih ugovora, varanja i obmane, kao i nepoštenja u mernim instrumentima i jedinicama; zabrana prosjačenja koja ne nastaju iz potrebe; To uključuje verskodruštvene aktivnosti, kao što je nedozvoljavanje nekompetentnom sveštenstvu da obmanjuje javnost. Druga grupa deli se na dva, kao opšta i pojedinačna prava. To su putevi, vodovodi, kanalizacija itd., koji su zbog nemara ili nemogućnosti urušene sanacije infrastrukturnih objekata, dzamija i odbrambenih sistema; rešavanje sporova zaposlenih i poslodavaca; javne poslove kao što su sprečavanje kršenja prava suseda, svako kršenje profesionalne etike, neizvršenje obaveza dužnika;To su pitanja vezana za čaršiju i tržište, kao što je osiguranje poštovanja zakona u prometu. Treće, obezbeđivanje poštovanja versko-moralnih pravila u javnom prevozu ili javnim odnosima između muškaraca i žena; sprečavanje preopterećenja vozila; zaštita prava radnika, siročadi, robova i životinja; hranjenje i piće pronađenih životinja ili izgubljene dece; održavanje puteva čistim i osvetljenim; Pokriva aktivnosti kao što je nedozvoljavanje gradnje suprotne javnom interesu. Dok muhtesib može koristiti autoritet da oprosti u slučaju kršenja Allah-ovih te'ala prava, on nema takvu vlast u slučaju kršenja prava ljudi.

II. Istorija

Centralne islamske zemlje.

Poreklo koncepta i institucije Hisbe ne može se precizno utvrditi; Isto važi i za muhtesiba, koji se odnosi na službenika ove široke funkcije. U fazi osnivanja organizacije, umesto hisbe i muhtesib, u izvorima se nalaze termini "sahibu's-suk", "amilu's-suk" (tržišna policija). Međutim, diskutabilno je kada je ova državna služba nastala i kada su je zamenili muhtasibe. Iz različitih predaja, razume se da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) lično išao na tržišne inspekcije kako bi se uverio u sprovođenje ekonomskih pravila koja je propovedao i dao neophodna upozorenja onima koji su postupali nezakonito (na primer, videti Muslim, „Iman“, 164; Ibn Mace , “Ticarat”, 3, 36; Abu Davud, “Buyuʿ”, 50; Tirmizi, “Buyuʿ”, 4, 72).Kao što je detaljno objašnjeno u delu Hisbetu'n-nebiy (Kuvait 1413/1993) koje je napisao Abdurrahman Isa es-Selim, aktivnosti Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) obuhvatale su sve aspekte društvenog života, ali kasnije, kada su njegove lične odgovornosti porasle , imenovao je neke odgovarajuće kvalifikovane ljude kao amilu's-suk da nadgledaju radove trgovaca i zanatlija. U izvorima se pominju imena sledećih pet ljudi, od kojih su tri muškarci i dve žene: Kao, Said b. Said el-Umevi, Abdullah b. Said b. Usayha, Umer b. Hattab, Semra bint Nuheyk el-Esediiye i Sifa bint Abdullah. Takođe se kaže da je ovu poslednju naručio Umer. Poznato je da su Umer, uthman (Osman) i Ali lično išli u gradske i tržišne inspekcije, imenujuči posebne službenike za ove radove (Abdulhay el-Kettani, II, 46-49). Ove inspekcije nisu bile ograničene samo na tržište, one su obuhvatale čitav društveni život. Bičeve koje su nosili, oni koji su obavljali ove dužnosti, postali su jedan od znakova muhtesiba u kasnijim periodima.U izvorima nema podataka o periodu Ebu Bekra, međutim, zapisano je da je Umer imenovao Sâib b. Yezîd b. Saîd-a, Abdullah b. Utbe b. Mesʿûd-a i Suleyman b. Ebû Hasmey-a kao amilu's-suk za pijacu u Medini. Amilu's-suk u doba Uthmana (Osmana), sa dnevnicom od 2 dirhama, i sudijom Haris b. Hakem-a;

međutim, za kratko vreme je razrešen dužnosti, jer je zloupotrebio ovlašćenja. Nije poznato da li su trgovci imali poseban položaj u periodu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ili Hulefa-i- Rašidina. Međutim, iz predaje „Ali bi došao na pijacu i sedeo u svojoj kancelariji...“ (Taberi, Tehzibu'l-asar, IV, 46-47), razume se da je halifa imao određeno mesto na pijaci i da je u to vreme obavljao delatnost Hisba. U narednim periodima, delatnost halife lično su vršile tržišne inspekcije (Taberi, Tarih, VI, 496). Neki orijentalisti ,tvrdili su da je sahibu's-sukun imitacija čuvara pijace, koje Grci zovu agoranomos, Rimljani zovu curule aedile, a Vizantinci praefectus, u smislu funkcije, ali nisu prikazani značajniji dokazi kojom bi tu svoju tvrdnju potkrepili, (na primer, videti Gaudefroi Demombines, Muslimanske institucije)., str. 154-155; von Grunebaum, Islam, str. 137-138; Foster, XIII/2 [1970], str. 128-144). Tvrdnje da su muslimani prihvatili ovu instituciju, na koju su se susreli nakon osvajanja, nisu ni po čemu zasnovani. Pre svega, ova institucija, koja nije nailazila u Siriju i Egipat, gde je vizantijski uticaj bio intenzivan u ranom periodu posle osvajanja, delovala je u Medini, gde se pomenuti uticaj jedva osećao. Pored toga, iako je sahibu's-suk bio prisutan u islamskoj zemlji pre osvajanja i od početka imao versku misiju, zadatak agronoma u grčkim gradovima bio je svetovni i administrativni. Osnova teze da je muhtesib imitacija praefectusa, u Vizantiji je tržišni propis objavljen u Carigradu u 10. veku. Kada se sagleda sadržaj ovog propisa (Sayyid el-Baz el-Arini, XIX/1 [1957], str. 146-178), jasno se uočavaju fundamentalne razlike u prirodi i ciljevima obe institucije. Pored toga, postojanje sahibu's-suka u islamskoj zemlji, datira tri veka pre ovog datuma. Međutim, treba napomenuti da se u pisanim delima kao priručnici za muhtesibe, pominju neke vizantijske tržišne propise, koje citiraju muslimani (na primer, videti Şeyzerî, str. 11; Ibn Bessam el-Muhtesib, II, 326). Iako se ne može dokazati da je osnivanje Hisba preuzeto iz drugih civilizacija, poznato je da je ova institucija uticala na neke kulture koje su bile u kontaktu sa muslimanima, na primer, u Jerusalimskoj Kraljevini i Kraljevinama Španije, sahibu's-suk i muhtesi su održavani u životu sa svojim titulama i funkcijama, a službenici zvani çava çoque (kopati koks*), zabazoque* i mathesseb su imenovani na pijacama (X. Behrnauer) [1860], str. 127; Chalmeta, XVIII/69-70 [1970], str. 92; Latham, XXX [1976], str.172; almotacen znači „kontrolor merenja” na današnjem španskom). (Španski, çava çoque znači, (kopati koks*- » koks • muški rod Materijal za gorivo koji se dobiva suvom destilacijom kamenog uglja, lakši ali čvršći i bolji od njega. Visokokaloričnо čvrsto gorivo, dobijeno suvom destilacijom kamenog uglja, treseta i drugih organskih materija (eng.)). (Španski, zabazoque*, znači Sâhibu's-sûk (قوسلا بحاص - gospodar tržišta, Muhtesib). Emevije (Umejadi) su nastavili da postavljaju sahibu'ssuk u raznim gradovima. Pored toga, u predaji zasnovanoj na Ibn Ebu Šajbi-nom tabeu't-tabiinu Dâvûd b. Sinâna, postoji emir el-suk koji se, čini se, bavio i privrednim sporovima. Iz informacija da je bio zadužen za inspekciju mernih instrumenata na pijaci u Kufi, razume se da je koncept hisba nastao u to vreme, ali je verovatno još uvek bio ograničen na tržišnu inspekciju. Postoje tragovi da su hisba aktivnosti izvan pijace obavljali sâhibu’ş-şurta tokom perioda Emevija (Umejada). Na primer, poznato je da je Mus'ab b. Abdurahman ispitivao kupoprodajnu transakciju po pritužbi (Zubeyri, str. 289). Za vreme Umar b. Abdulaziz-ove vladavine, neke ljude koji su pili uhvatio je sahibu'š-šurta i doveo ih halifi (Ali b. Hasan b. Ali al-Karni, II, 527).Postoju zapis u kome se pominje da je Ebu Zekeriyya Yahia b. Abdulah bio hisba oficir u Bagdadu 157. (773-74) (Taberi, Tarih, VII, 653; Hatib, I, 79), za vreme vladavine Ebu Džafera el-Mensura, jednog od Abasidski halifi (754-775), ukazuje na postojanje hisba organizacije. Sa druge strane, upotreba titule muhtesib umesto Sahibu's-suk, prema nekim savremenim istraživačima, prvo se poklapa sa periodima Mehdi (775-785), Hadi (785-786) ili Me'mun (813-833). ; međutim, nije razjašnjeno da li ova promena uključuje promenu prirode (Tian, str. 623; EI2 [eng.], III, 487). Osim toga, teško je reći da je titula muhtesiba bila jedini opšteprihvaćen pojam u kasnijim periodima.

Poznato je da se pored muhtesiba koriste i termini kao što su "sahibu'l-hisbe, nazıru'l-hisbe, vali'l-hisbe, veliyyu'l-hisbe", posebno u Magribu i Andaluziji. Hisbe je formirao Abasidsku pravosudnu organizaciju zajedno sa kadâ* i mezâlim* (pravdom).

(kadâ – القضاء - Pojam fikha u smislu sudskog prava i sudske odluke.).

(Mezâlim – مظالم - Najviša administrativno-sudska i nadzorna institucija u islamskim državama.).

Abasidska državna organizacija bila je podeljena na dve kao sejfije i Kalemije. Dužnosti sveštenstva takođe su bile dva dela, verski i divanski, a oblast dužnosti muhtesiba, bila je u okviru prvog od njih. Halifa bi lično imenovao činovnika koji će se starati o verskim poslovima u Bagdadu, uključujući i muhtesiba; Za druge regione, imenovanja su vršili visoki administratori kao što su vezir ili šefovi relevantnih divana ili kadija. Dužnost hisbe dobijale su sudije pored svojih dužnosti, a muhtesib bi zajedno sa hisbom vršio pravosudne poslove. Podrazumeva se da su Abasidi, koji su došli na vlast sa zahtevom za religiozni preporod, bili pedantni u vezi sa aktivnostima Hisba u prvim godinama svoje vladavine. Na primer, halifa Ebu Ca'fer el-Mensur, dao je pogubiti muhtesiba iz Bagdada, koji je odlučio da zloupotrebi svoju moć (Hatib, I, 79). Još jedan pokazatelj značaja koji su Abasidske halife u početku pridavali hisbi je imenovanje nekih poznatih učenjaka za muhtesiba. Muhtesibi bi počeli sa radom nakon što je govornik u besedi u petak objavio da su postavljeni na tu funkciju. Odeću Muhtesiba je obezbedio Divanu'nnafakat. U ahidnami koju je halifa Tai'-Lillah napisao Buveyhi (Buveyhi - Dinastija Dejlemskog porekla koja je vladala Iranom i Irakom između 932. i 1062. godine.), sultanu Fahruddevleu u Cemaziyelevvelu (Peti mjesec hidžretske godine), (366 (januar 977) da bi potvrdio svoju moć, on je među svoje odgovornosti uključio uređenje hisbe u provincijama pod njegovom vlašću (Kalkaşendî, X, 19). Ova tačka se takođe ponavlja u datoj ahidnami kako bi se potvrdio suverenitet Eyyûbî-dskih vladara el-Meliku'l-Adil i el-Meliku'z-Zahir Gazi nad Egiptom, (Ibn Vasil, III, 305, 364, 371; Kalkašendi, X, 102, 150). Isto važi i za zapadne regione. U ahidnami koju je napisao KāimBiemrillâh Murâbıtlar-u Yûsuf-u b. Tâşfîn-u, da bi potvrdio vladavinu Magriba i Andaluzije, takođe se pominje da je među njegovim obavezama formiranje emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker i uređenje hisbe, (Kalkaşendî, X, 42), (Murâbıtlar - Berberska dinastija i država (1056-1147) koja je vladala u severnoj Africi, Andaluziji i Balearskim ostrvima.). Podrazumeva se da je Hisbe, kao i druge administrativne poslove, bio dat na nadzor guvernera, koji su u ime sultana delovali kao administrativni šefovi. Halif je nastavio da postavlja samo sledbenike Bagdada, kao centra halifata. Međutim, ona je takođe bila izložena nekim intervencijama u tom pogledu. Na primer, 319. (931. godine) halifa Muktedir-Bilah, imenovao je za muhtesiba Bagdada Muhammed b. Yakut-a, ali pod pritiskom emira Mûnis b. Yakut-a, doveo je İbrâhim b. Muhammed b. Bathâ. Kada je saznao da je halifa umro iste godine zbog pogrešnog tretmana bolesnika, ovaj novi muhtesib je poslat glavnom lekaru Sinanu b. Sâbit. Poznato je da je naredio onima koji su bili uspešni nakon testiranja od strane Sabita, da se da zvaničan dokument sa njegovim potpisom i da se spreči nelicencirano bavljenje ovom profesijom (Ibn Ebu Usaybia, str. 302). Ovaj podatak je važan po tome što ukazuje da muhtesib ponekad sarađuje sa uglednicima drugih profesija. Među nadležnostima navedenim u ahidnami, Ebu'l-Kāsım Ali b. Huseyin ezZeynebî-eva najveća i najvažnija služba koja se tiče javnog interesa je nadzor cena i instrumenata za merenje, kao i nadzor hisbe radova, (Kalkasendi, X, 274-275). Takođe se isti takav slučaj ponavlja u ahidnami i sa Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Yahyâ b. Fadlân-om, (ibid, X, 291).Ova situacija može ukazati da su kadije s vremena na vreme glavni autoritet hisba poslova, a može se smatrati i dokazom da su oni obavezni da sarađuju ili da nadgledaju muhtesibe.

Iako je kontrola težine i prilagođavanja kovanog novca u kovnicama zapravo bila odgovornost kadije ili kadilka, u nekim periodima ga je davao muhtesibu, na primer, u godini u 279. (892.), Mu'tazid-Billaha, on je dodelio muhtesib-ima iz Bagdada da ovi pregledaju kovnicu novca, (Ibnu'l-Cevzi, V, 130).Sîbeveyhi, koji se susreo sa vezirom Ebu'l-Fazl Ibnu'l-Furatom u Egiptu, koji je bio pod vlašću Ihšidija (935969), postao je poznat, rekavši : Priča se da je Muhammed b. Ca'fer b. Sellâm zahtevao da bude otpušten zbog svoje nesposobnosti. To ukazuje da je imenovanje i razrešenje na ovu funkciju u nadležnosti vezira, (Ibn Zulak, str. 53-54). Ponovo, informacija da je verovatno isti muhtasib viđen kako šeta sa stražarima i da su iznete pritužbe da nisu štitili nosioce prava, da nisu kontrolisali cene i da nisu kažnjavali zločince, takođe je važna u pogledu prikazivanja dužnosti organizacije hisba i tadašnjeg odnosa muhtesib-čuvar (isto, str. 29).Poznato je da je Cevher es-Sıkılli, koji je bio glavnokomandujući koji je zauzeo Egipat 358. (969.) po naređenju Muiz-Lidinillaha, jednog od fatimidskih halifa, imenovao muhtesiba u Kairo, koju je osnovao severoistočno od Fustata, i dodelio mu je da nadgleda cene tokom gladi koja se dogodila sledeće godine (Makrizi, Ittiʿazu'l-hunefaʾ, I, 117, 120). Tokom ovog perioda, postojala su dva hisba centra direktno povezana sa halifom, u Kairu i Fustatu. Nakon što su sa govornicima centralnih džamija ova dva grada pročitani ukazi o imenovanju, muhtesibi su obučeni u hilate i turban u znak imenovanja; da su bili odgovorni za bezbednost kao i za svoju dužnost, dodat bi im bio mač. U istom periodu, s jedne strane, određivale su se književne prefinjenosti tavkija, sa druge strane, ceremonije imenovanja su postajale sve razmetljivije. Na primer, Hadim Baki, koji je doveden na položaj muhtesiba i sahibu'ššurta iz Fustata, paradirao je na konju, noseći težak hil'at, srebrni turban i zlatom izvezen mač, okićen zlatom. vezeno sedlo i uzda (isto, I, 217, 276). Teško je utvrditi od kog datuma je Muhtesib počeo da nosi uniforme. Međutim, poznato je da je bio biran među ilmijskom klasom zvanom „turbani" i da je uglavnom nosio kupast konus sa tankim belim turbanom od tila omotanim spiralno nagore na delu glave, a takođe i dugački hiljat poput kadije i muftije. Prema izjavama u Tevkijima, muhtesibi iz Kaira, koji je biran među uglednim i pouzdanim ljudima, bio je takođe ovlašćen da imenuje i razrešava naiba za svaku oblast Kaira, Fustata i provincije (Kalkašendi, III, 483). Svaki drugi dan su slali Ibn Tulun i Amr b. Âs-a u u Kairo i Fustat, tako što bi sedeli u nekoj od džamija, i slušali pritužbe naroda, baveći se predmetima koji su u njihovoj nadležnosti.Naib i njegovi pomoćnici bi nadgledali, a zločince bi izvodili pred muhtesiba (ibid, III, 483; XI, 209-215). Muhtasib ili hisba nekoliko gradova kao što su Kairo i Fustat, dešavalo se i da su dužnosti kaze, šurte, haciba*, guvernera date nekom licu,

(hacib – الحاجب - Termin koji se prvobitno koristio u smislu komornika u organizaciji palate, ali je kasnije dobio različita značenja u raznim regionima.), (ibid, III, 487; Makrizi, el-Hıtat, I, 464).

Ponovo, u Egiptu je takođe bilo slučajeva da je vlast sevahija odgovorna za kontrolu hisbe i robe koja je iskrcavana do pristaništa na obali Nila i brodova koji se odatle utovaruju i istovaruju kombinovana u jednoj osobi (Makrizi, Ittiʿazu 'l-hunefaʾ, I, 277; II, 31, 135). Na primer, na Muharemu 383. (mart 993.), zadatak hisbe je dat osobi po imenu Vebre en-Nasrani-u zajedno sa Sevahom (ibid, I, 277). Iz izraza Ibn Besama se razume da je muhtasib imenovao regenta za sevahil (Nihayetu'rrutba, II, 325). U pogledu službenog statusa, muhtesibi koji su došli nakon guvernera i kadija, bili su podvrgnuti posebnom rangiranju među sobom prema mestu dužnosti. Na primer, muhtesibi velikih gradova kao što su Kairo, Fustat, Bagdad i Ahvaz, bili su stariji od drugih (Tjan, str. 623-624). Za vreme vladavine memlučkog sultana Bajbarsa I, 663. (1265.) u Kairu, u daruladlu (daruladl – zemlja pravde) gde su služili Divan-ı Mezalim, sudije četiri mezheba, šafijski, hanefijski i malikijski kazaskeri*, daruladl muftije četiri mezheba i sultani, imali su pravo da sede na istom mestu. Iako je kairski muhtesibi došao posle zamenika bejtulmala u protokolu, da je njegov naučni nivo bio visok, mogao je da ga spreči (Kalkašendi, IV, 34-37).

Iako je muhtesibi iz Damaska imao ista ovlašćenja kao i njegov kolega u Kairu, on je određen pod starateljstvo regenta i nije učestvovao u daruladlskim skupštinama; Muhtesib iz Alepa takođe, bio je pod istim statusom. Međutim, oni su mogli da imenuju svog naiba. S druge strane, Aleksandrijski muhtesibi, morali su da postupaju po uputstvima svojih žena i nisu mogli da postave naiba (isto, IV, 193, 221; XI, 414).

(kazasker - kadajasker- قاضيعسكر - U istoriji islama, on je vojni sudija koji se bavi slučajevima između vojnika, član Divan-ı Humayun-a u Osmanlijama i odgovoran je za pravosuđe i obrazovnu organizaciju.). Bilo je moguće da Muhtesib bude sudija; ponekad bi tražio pomoć od namesnika, šurtanski oficir i neki činovnici šurta, stavljeni su pod njegovu komandu. Vremenom su ovlašćenja muhtesiba proširena, a članovi šurta mutesiba, morali su svojim odlukama da izvršavaju „ icra ve infaz“- „izvrsenje pogublenja“.Ponekad su imenovanja u ogranku muhtasiba vršena izvan klase ilmije. U izvorima ima primera da je muhtesib biran iz redova nesposobnih ljudi i da su oni za koje se utvrdi da su imali ozbiljne greške ili zloupotrebe u obavljanju svojih dužnosti, bili osuđivani na oštre kazne (Makrizi, Ittiʿazu'l-hunefaʾ, II, 43 Hatib, XI, 238). U tevijama svih perioda pominje se da je muhtesib odgovoran za obavještavanje i kontrolu standarda određenih za mjerne instrumente i kovanice, te kažnjavanje onih koji ih ne poštuju.Vidi se da je merna skala skoro poistovećena sa identitetom vlasnika, zbog činjenice da čini osnovu komercijalnih transakcija s jedne strane, i raznih razlika između instrumenata i jedinica na tržištima s druge strane (Bucklei, XXXIX [1992], str. 84). Iz tog razloga, kontrola darulıyara, gde se proizvode standardni instrumenti i kontrolišu podešavanja onih koji se koriste na tržištu, bila je prepuštena muhtesibi-ma. Takođe je stvar muhtesiba da obezbedi da trgovci u redovnim intervalima dolaze ovde kako bi proveravali svoje alate i zapečatili one koji su ispravni. Pošto je na tržištu bio u opticaju veliki broj dinara i dirhema, njemu je bilo prepušteno da kontroliše protok novčanih transakcija i da interveniše kada je to potrebno. Naročito u sušnim godinama, najvažniji zadatak muhtesiba bila je kontrola snabdevanja i cena žita, brašna i hleba. Na primer, tokom gladi 359. (970. godine), muhtesib Sulejman roď. Azze el-Magribi, kontrolisao je prodaju žitarica (Makrizi, Ittiʿazu'l-hunefaʾ, I, 122). Grupu pekara je muhtesib pretukao zbog prodaje hleba s malom težinom u 415. Dhu el-Kudade (januar 1025.) 363.). U godini brašna, 07. (919-20), Bagdadskog muhtesiba İbrâhim b. Muhammed b. Bathâ-a, muhtesib i šurt Fustata, Hâdim Bakī je odredio cenu hleba 4. Radžaba 415. (11. septembra 1024). Međutim, pošto je ovaj muhtesib pogoršao situaciju, on je otpušten dva dana nakon što je imenovan (Šejzeri, str. 12; Makrizi, Ittiʿazu'l-hunefaʾ, II, 151). U hisba tevkijima* iz Fatimidskog perioda, takođe se pominje kontrola dhimmija; Mora da je sva pažnja odigrala ulogu u tome, zbog krstaških ratova. Celâleddin eş-Şeyzerî, koji je bio sudija Taberiya za vreme Ejubida, naglašava da su zimmije bile među dužnostima muhtesiba, verovatno iz istog razloga, i ovome dodaje Batinije (Nihayetu'r-rutbe, str. 106- 107).

(tevki- التوقيع - Zvanični dopisni termin u značenju vladarske odluke, njenih pisanih dokumenata i pečata u islamskim državama.). Iako Makrizi govori o medžlisu el-hisbe u Fustatu, koji je sedište muhtasiba (Ittiʿazu'l-hunefaʾ, II, 135), ovo je verovatno deo unutar džamije. Zapravo, nema pomena o postojanju posebne vlasti za muhtesib u prvim periodima. IV. (X.) veka. Kao što se može svatiti iz činjenice da je İbnu'l-Cerrâh Ali b. Îsâ naredio muhtesibu iz Bagdada da pregleda pijace umesto da ostanu kod kuće, u to vreme još uvek nije bilo nezavisnog stana (Ibn el-Uhuvve, str. 219). Međutim, podrazumeva se da, iako nije posebna kancelarija, savetnička kancelarija je muhtesibova kancelarija, ona privlači trgovce i zanatlije kada je to potrebno i kontroliše instrumente za merenje i vage u njihovim rukama.

Opisujući događaj koji se dogodio u Šabanu 563. godine (maj 1168.), Ibn el-Dževzi kaže da je muhtesib sedeo u svojoj kancelariji u Bab el-Bedru i naredio ispravljanje zločinaca (al-Muntazam, X, 223). Ova vlast je nastavila da postoji kao poseban krug i u narednim periodima. U Andaluziji se ovaj krug zvao "hittatu'l-ihtisab". Muhtesib je obično radio za određenu platu, a plate svojih pomoćnika isplaćivao je iz istog fonda koji se izdvajao iz bejtulmala. Njemu i njegovim pomoćnicima bilo je zabranjeno da bilo šta uzimaju od javnosti. Međutim, ako nisu primali platu od bejtulmala, mogli su ubirati poseban porez od zanatlija i trgovaca pod imenom hisbe poreza. Međutim, metod mukataa

(daman* – الضمان - Fikh izraz koji izražava odgovornost za plaćanje.) koji izražava plaćanje određenog iznosa državi u zamenu za porez koji treba da se prikupi, takođe bi mogao biti slučaj.Međutim, metod mukataa* (daman), koji izražava plaćanje određenog iznosa državi u zamenu za porez koji treba da se prikupi, takođe bi poslužio (Makrizi, Ittiʿazu'lhunefaʾ, I, 276, 277). Tokom vladavine Buvayhi sultana Muyzzuddevlea (936-967), muhtesib iz Bagdada je davan metodom mukataa (Ibn Miskeveyh, II, 189), ali je ovaj porez ukinut u Redžebu 403. (januar-februar 1013. godine) 'l-hunefaʾ, II, 96).

(mukataa*- مقاطعة - Termin koji izražava jedinicu poreskih prihoda u osmanskim finansijama.).

Odvojeni muhtesibi mogli su biti postavljeni na bazare i pijace u gradovima ili da pomažu profesionalcima. Na primer, za vreme vladavine iračkog sultana Buvejhija Izuddevlea Bahtijara (967-978), pesnik Ebu Abdulah Huseyn b. Ahmed, imao je šest poslanika (Ibn el-Cevzi, VII, 216). Pošto Muhtesib nije mogao da obavlja sav posao sam, mogao je da imenuje pomoćnike zvane „arif, eminentni, gulam, avn, musaid, halif, resul, ajn“ i da ih po potrebi otpusti. Arif ili eminentni birani su iz redova uglednika svake profesionalne grupe (esnafa) kako bi podučavali i sprovodili principe koji se odnose na svoje kolege, rešavali međusobne sukobe i obaveštavali muhtesibe o dešavanjima u njihovim oblastima delovanja. Na svim bazarima i pijacama u Egiptu, svaka profesionalna grupa imala je arif-a. Prema Makriziju, pekarov arif, žalio se pomoćnicima muhtesiba koji je prodavao nekoga jeftinije od njega i bio je novčano kažnjen, ali se ovaj pekar obratio kadilkudatu Ebu Muhammedu el-Dzazuriju, a muhtesib, čija je izjava uzeta, odbijen je događaj, ali kada je istina o događaju otkrivena.Podrazumeva se da je arif čovek razrešen dužnosti i da je takođe osuđen da plati odštetu (Igasetu'l-umme, str. 18-19). Tokom Fatimidskog perioda, prekršilac, koji je nosio smešnu kapu na glavu zvanu "turtur", lutao je gradom i na brdu na kojem je sedeo naopačke (Šejzeri, str. 108-109). Muhtesibov bič i turtur su okačeni izvan kruga hisbe radi odvraćanja (Ibnu'lUhuvve, str. 184). Kod Ejubida je organizacija hisba suštinski sačuvala odlike prethodnih perioda, a položaj kairskih i aleksandrijskih muhtesiba se nije promenio. Kako se saznaje iz zapisnika o terminima koji pripada ovom periodu, proširio se obim hisba aktivnosti, osim pregleda instrumenata za merenje i vaga, obezbeđivanja da bazari redovno obavljaju vremensku molitvu, sprečavanja nelegitimnih transakcija, posebno ribarstva i crnog tržišta, obezbeđivanja poštovanje oblačenja i etiketa zabave, snabdevanje hranom na bazarima i ulicama.To takođe uključuje obezbeđivanje poštovanja oblačenja i načina zabave, čišćenje bazara i ulica hranom, pogrebne sahrane, položaj zimmija i ispravljanje bidaa koje su rasprostranjene među ljudima, (Ziiaeddin Ibnu'l- Esir, II, 420 vd.). Iz informacija koje je dao Ejubidski vezir, Ibn Mammati, razume se da je sud takođe nadgledao muhtesib (Kavaninu'd-devavin, str. 333). Među dužnostima Muhtesiba bila je i sprečavanje učitelja da previše tuku učenike (Makrizi, al-Hıtat, I, 464).

Tokom memelučkog perioda, postavljen je iz klase muhtesib ilmije. Međutim, prema nekim izvorima, nakon što je šeih el-Mahmudi (1412-1421) postavio emira Sejfedina Mengliboge, jednog od mačevalaca, za muhtasiba, oficir hisbe bio je van monopola pripadnika ilmije (Kalkašendi). , XI, 210). Ranije, tokom perioda Fatimida, Hadim Gayn je takođe preuzeo dužnost šurte i hisbe, kao i vrhovnog komandanta (Makrizi, Ittiʿazu'l-hunefaʾ, II, 91, 100). Hisba, koja je bila među religioznim dužnostima zajedno sa kada-om i iftom kod Memeluka, kao i kod Fatimida, bila je na petom mestu u državnom protokolu u daruladi (Ibn Tejmija, XXVIII, 66, 68). Šefovi četiri mezheba sedeli su sa desne strane sultana u divanu, a ispod njih su se nalazili zamenik bejtulmala i muhtesibi iz Kaira. Međutim, kasnije se ovaj poredak promenio i šafijski i malikijski kadije počeli su da sede na desnoj strani sultana, šafijski, malikijski i hanefijski kadije na dnu malikijskih kadija, daruladl muftija ova tri ispod njih, a na kraju krajeva, zamenik bejtulmala i muhtesen, muhtesen iz Kaira, koji predstavlja hisbe. 34-37, 44-45). Kairski, Fustatski i Aleksandrijski muhtesibi nastavili su da postoje u Mamelucima, a pridodat im je i Damask muhtesib. Dok je one u Kairu i Fustatu imenovao sam sultan, imenovanje onih u Damasku pripadalo je regentu. Dolazeći na treće mesto posle Kazaskera i daruladl muftije, muhtesibi Damaska bi takođe mogli da postavljaju naibe u provincijske gradove kao što su Alep, Tripoli, Hama, Safed i Balebek.Makrizi pominje postojanje kruga hisbe u Kairu tokom perioda Mameluka (al-Hıtat, I, 463).Muhtesib (nazıru'l-hisbe) pregledavao je restorane, sprečavao je preopterećenje morskih plovila i životinja, obezbedivao je da baloni rezervoara za vodu budu pokriveni. On je upozorio nastavnike i instruktore plivanja da ne budu strogi prema deci, kako bi osigurali bezbednost svojih učenika. Ne bi dozvolio prevaru u poslovima. Pregledavao bi intrumente za merenje i vage, kao i profit (Makrizi, ibid, I, 463-464), a radio je i mnoge stvari koje su radili muhtesibi u drugim islamskim državama, (Abdulmun'im Macid, I, 114-130). Muhtesibovu platu je dodeljivao šef države ili njegov regent (Ibn alUhuvve, str. 222). Međutim, Makrizi piše da su muhtesibi, koji su plaćali ogromne sume da bi mogli da dođu na ovu funkciju, kasnije uzimali mito od javnosti i ubirali nepravedne poreze zbog činjenice da su visoki državni službenici počeli da se dele za mito (Igasetu' l-umme, str. 43). U nekim periodima mameluka, hisba organizacija je pala u nemilost i onih koji su imenovani u muhtesib, kasnije su dali ostavke (Abdulmun'im Madžid, I, 130). Iz jednog majstorskog zapisa iz tog perioda, razume se da je postojao divan-i hisbe (divan-i muhtesib) kod anadolskih Seldžuka i da se njegov predsednik zvao “hâkim-i dîvân-ı hisbe”. Još jedna stvar koja se razume iz istog dokumenta je da je muhtesib (meliku'l-hisbe) postavljen za tevki-i humayun i da je svoju platu službeno prikupljao od trgovaca po metodi mukata.U njegovo polje dužnosti, računaju se stvari kao što su promovisanje trgovine, nadzor nad nemuslimanima, kontrola trgovaca, cena, instrumenata za merenje i podešavanja dirhema, kao i obezbeđivanje sprovođenja pravila ponašanja (Kemaledin Konevi, str. 43-44 ; vidi takođe Turan, str. 35). Iz ovog teksta se čini da je muhtesib odgovoran samo za tržište. Međutim, kada je Muhtesib (Mevlanov unuk Arif Čelebi 1316. svratio kod Sivasa, bio je među onima koji su ga pozdravili, vidi i Eflaki), koji se u rezimeu i proceni u drugom građevinskom časopisu pominje kao „sejidul-hisbe“ istog perioda. , II, 856), pored navedenog, postoji i ispravka „ehl-i fusuk“ (Abdulmu'min al-Huyi, str. 33-34).Kod anadolskih Seldžuka, postojali su pomoćnici zvani arif, ugledni i reis, koje je lično birao muhtesib. Važno je skrenuti pažnju muhtasiji kako bi se osiguralo da se u nekim zadužbinama iz seldžučkog perioda poštuju vakufske odredbe, u smislu prikaza obima njegove dužnosti.Povelja Karatay fondacije, u kojoj se pominje vojni muhtesib, (muhtesibu'l-asakir), otkriva da ova državna služba postoji i u vojnoj organizaciji. U ovom periodu se takođe pominje da je postojao daru'l-muhtesib kao kancelarija muhtesiba (Turan, str. 37).

Prihvaćeno je da se prenošenje tržišne inspekcije u Ifrikiyu* na kadiju, a zatim na privatnog službenika poklopilo sa vremenom kajrevanskog kadije (849-854) malikijskog učenjaka Sahnuna tokom Aglebisovog perioda.

(Ifrikiye* - الإفريقية - Naziv koji su Arapi u srednjem veku dali istočnom Magribu, današnjem Tunisu i njegovoj okolini).

Kadi Sahnun je preuzeo inspekciju pijace pod svoju odgovornost, a zatim je on imenovao Habib b.Nasr-a za velayet ulsuk. Iz nekih iskaza o njegovoj biografiji razume se da je muhtesib preporučio da se trgovci postave u druge delove zemlje. Može se misliti da je Sahnun priznao postojanje hisba organizacije nezavisne od kadija u istočnom islamskom svetu, gde je išao na školovanje. Jedan od učenika Sahnuna, koji se nastanio u Ifrikiju pred kraj dinastije Aglebiler, učenjak iz Kordobe, Yahia b. Umer el-Kinani (um. 289/902), u svom en-Nazar ve'l-ahkam fi cemiʿi ahvali's-suk, koji je poznat kao prvo delo na temu tržišta, koje je poznato kao prvo delo o tržištu, vagao vagama koji su izazvali pritužbe ljudi zbog kontrole tržišta i raznih razlika među njima.On odgovornost za osiguranje jednakosti alata i dirhema stavlja na guvernera. Guverner je za ove poslove postavljao najpouzdanijeg čoveka u gradu. Ova osoba je mogla da kazni one koji varaju, ili da zabrani trgovinu dok se ne pokaje, a one koji se igraju dirhemima i dinarima na pijacama može razotkriti i osuditi na zatvor (str. 31-34). Pošto je Kinani želeo da uglednici naroda preuzmu ovu dužnost na mestima gde guverner nije bio prisutan (str. 39-40), zaključuje se da se mehanizam tržišne kontrole u to vreme još nije proširio na ceo Ifrikiye. Međutim, činjenica da je prilikom objašnjavanja svojih stavova o narhu (ceni), (str. 47, 73) izjavio da nepravedno povećanje ili sniženje cena na raznim mestima treba da spreči guverner, kadija ili naziru's-suk, (str. 47, 73), ukazuje postojanje tržišnih službenika u nekim regionima, gde pominjanje njih kao takvih takođe ide u prilog tome (str. 96, 98). Autor, koji je otvorio temu po pitanju dobijanja plata pazara od prodavaca, nakon nabrajanja raznih mišljenja da se to smatra haramom, halalom i mekruhom, navodi da je haram ako nema potrebe, halal je ako ima, ali ne bi trebalo da im u potpunosti da sredstva za život (str. 131-132). Podrazumeva se da ti ljudi u ovom periodu nisu dobijali određenu i redovnu platu. Fatimidi su svoju praksu u Egiptu preneli u Magrib pod svojom vlašću. Kao iu Egiptu, muhtesiba je uglavnom postavljao kadija kome je bio vezan (Ibn Haldun, II, 636-637). Dolaskom na vlast Murabitun-a*, ponovo je usvojena sunitski mezheb Malikija, umesto ismailitske, koju je forsirala Fatimidska administracija, i u tim okvirima je dat značaj hisba aktivnostima.

(Murabitun*- المرابطون - Berberska dinastija i država (1056-1147) koja je vladala u severnoj Africi, Andaluziji i Balearskim ostrvima).Toliko da je država Murabitun-a počela da se naziva „malikijski pravnici, sudije i muhtesiblerska uprava“. Osnivač Almuravida, Abdulah b. Yasin, bio je, takođe poznati muhtesib svojom borbom protiv inovacija (Ali b. Hasan b. Ali el-Karni, II, 570-571). Na kraju dominacije Murabitun-a ili na početku vladavine Murabitun-a u severnoj Africi, počela je da se formira hisba književnost. Učnenjak iz Merakeša koji je pisao u to vreme, iz izjave Umer b. Uthman (Osman) el-Cersifi-ja, razume se da postoji hisba divan. Pretpostavlja se da su takvi radovi sadržali interni statut divan-i hisba, pripremani su za muhtesibe. Ponovo, prema onome što je on izvestio, najčasnija institucija posle institucije kada u Tunisu i Merakešu bila je hisbe, budući da se starala o verskim poslovima (Risale fi'l-hisbe, str. 119). U Ifrikijeu, koji je bio pod vlašću Murabitun-a, muhtesib je zajedno sa šefom kadı'l-cemae i odeljenja za prestupnike činio sveštenički stalež (Kalkasendi, V, 140).

Subotom je išao pred sultana zajedno sa vezirom vojnih poslova, vezirom finansijskih poslova, policijskim službenikom i šefom odeljenja pravde (isto, V, 145; Hasan al-Baša, III, 1039). U ovoj konstrukciji verovatno postoji uticaj Fatimida. Međutim, Ibnu'l-Munasıf, koji je živeo u Merakešu i Tunisu, tokom perioda Murabitun-a, poziva guvernere i sudije da rade na otklanjanju greha, za koji se žali da je rasprostranjen, i poziva kadiju da imenuje poverenika za bazar i pijace (Tenbihu'l-hukkam, str. 325, 329)., 340, 344, 345). Ova tačka ukazuje da hisba organizacija još uvek nije stekla administrativnu nezavisnost, barem u nekim regionima. Osim toga, s obzirom na to da je delo napisano pred kraj pomenute dinastije, podrazumeva se da je ovde postojala korupcija u državnim institucijama. U Andaluziji, dajući svoju biografiju Ibn Beskuval, Ebu'l-Mutarrif Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmeda er-Ruaynija, on navodi da mu je dodeljen ahkamu'l-hisbe, poznat kao velayetu's-suk (es-Sıla, II, 464).Nubahi takođe navodi da se sahibu'l-hisba u Andaluziji naziva sahibu's-suk, zbog činjenice da je većina njegovih aktivnosti specifična za tržište.-Andalus, str. 5). Prema Dzalmeti, pored osnivanja hisba organizacije, čijom kontrolom je obuhvaćen ceo društveni život, u Andaluziji se upotreba termina hisbe i muhtesib poklapa sa periodom dominacije Murabitun-a (Les Cahiers de Tunisie, str. 69- 70 [1970], str. 90-92).Generalno, u Andaluziji, koja je bila pod vlašću Emevija (Umajada), sahibu's-suk bio je povezan sa kadı'l-cemaom ili sahibu'l-medine, biran je među pravnicima koji su dobro poznavali zakon. Podrazumeva se da on uglavnom reguliše transakcije i odnose na tržištu, ali njegova oblast dužnosti nije ograničena na to; Može se tvrditi da je on takođe nadgledao svakodnevni život koji se vrteo oko čaršije. Na primer, II-stepeni sud.Poznato je da je sudija takođe opterećivao službenike šurta i bazara dobrotvornim poslovima kao što je podela potrepština potrebnima, siromašnima i putnicima (Ibn Hajan, str. 77). Sa druge strane, prema Ibn Dzuldzulu, Hišam. II, on je imenovao doktora po imenu Ahmed b. Yûnus el-Harrânî-a na čelo policijskih i tržišnih policijskih organizacija Kordobe, (Tabakatu'l-etıbbaʾ, str. 113). Izbor lekara za ovaj zadatak treba da bude u cilju kontrole apotekara i attara* posebno, kao i sanitarnih uslova uopšte. Osim toga, predmetni podatak važan je po tome što pokazuje da je muhtesiba postavio sam halifa, barem u glavnom gradu, da je mogao biti izabran među stručnjacima u nekoj oblasti osim religijskih nauka, te da su hisba i dužnosti šurta bile spojene u jednoj osobi. U stvari, bilo je uobičajeno u Magribu i Andaluziji da se dužnosti hisba i kaza ili hisbe i šurta sakupe u jednoj osobi (na primer, videti Ibn Hayyan, str. 71-72; Ibn Beskuval, II, 464). Iako je Abdurahman II odvojio policijske institucije šurta i čaršiju jednu od druge, u kasnijim periodima često se susreću ljudi koji su lično kombinovali ove dve dužnosti (EI2 [Eng.], IX, 511).

(attar*- العطار - Tako su se zvali ljudi koji su nekada bili neka vrsta farmaceuta, prodavali mirise, a danas trguju začinima, biljem i raznim sušenim namirnicama). Iz informacija koje je dao Ibn Abdun et-Tucibi, koji je svoje delo pisao na kraju vladavine El-Muvvahida ili na početku vlasti Murabita, zaključuje se da su hisba aktivnosti u Andaluziji vršene pod nadzorom žena i sa ovlašćenjem da imenuju i razrešavaju muhtesibe, procena plate od bejtulmala pripadala bi njoj. Ponovo, iz njegovih izjava razume se da je nadležnost i odgovornost imenovanja arbitra za rešavanje sporova između članova svake umetničke grane data kadiji. Međutim, muhtesib je viđen kao pomoćnik žene i mogao je da rešava slučajeve u skladu sa svojom metodom rasuđivanja umesto žene (Risale fi'l-kadaʾ ve'l-hisbe, str. 20, 24).

U stvari, vidi se da postoji službenik koji hijerarhijski deluje u Andaluziji kao sudija između kadije i muhtesiba, i koji preuzima neke od dužnosti i jednog i drugog (ibid, str. 1113). U biografskim podacima koje je dao Abdun et-Tucibi o Ibnu'l-Faradi-ovom Ahmed b. Hilâl b. Zeyd el-Attâr-u, iz evidencije da je bio zaposlen kao muftija-suk u Kordobi, podrazumeva se da su na pijacama postavljeni i muftije osim policajaca (Tarihu ʿulemaʾi'l-Endelus, I, 46).

Pretpostavlja se da su ove muftije savetovali tržišne službenike, kao i davali fetve kupcima i prodavcima o transakcijama.Muhtesib bi postavio standarde za različite artikle, posebno za hleb, a trajni kao što je građevinski materijal bi imao kopiju svakog od njih i relevantne profesionalce; čak se i uzorak mogao okačiti na zidove džamije da javnost zna. Isto je važilo i za instrumente merenja i dirheme. U Andaluziji je obavezno bilo da mesari stavljaju etikete na svoje meso. Tokom inspekcijskog nadzora, muhtesibi koji su identifikovali skupe prodavce izricali bi kazne. Ako bi prodavac, ne znajući za muhtesiba, povećao cenu ili podvagao, ponovio ovaj zločin, po potrebi bi bio prognan nakon kazne kovanja i izlaganja na pijacama (Makkari, I, 218).Mekari pominje postojanje gore navedenih zakona, koji se kruže među muhtesibima, koje uče kao pravila fikha, koji pokrivaju detalje svih komercijalnih transakcija (ibid, I, 219).Iran i Transoksijana. U priručniku, koji ima karakteristike zakona nastavka, koji pripada Hasanu el-Utrušu (umro 304/917), trećem imamu Dailam-Tabaristan Zaidis, navodi se da aktivnosti hisba upotpunjuju jurisdikciju i da u svaki grad treba postaviti muhtesiba sa znanjem i iskustvom. Uzimajući u obzir profesionalna načela kojih su dužni da se pridržavaju razni trgovci i zanatlije, traži se da muhtesiba obezbedi njihovo sprovođenje kroz provere koje mora da obavlja svakog jutra. Među dužnostima Muhtesiba su da pečat instrumenata za merenje, vaga i dirhema, u skladu sa standardima u evidenciji, da spreči izobličenje novčića, da ne dozvoli nelegalne komercijalne transakcije, da spreči prodaju ratnog oruđa neprijatelju i pobunjenika, da spreči neprijatelja da odvede robove i konkubine u inostranstvo. Nakon ovih, slede pitanja vezana za kontrolu arhitekture, uređenja, pravila čišćenja džamija, obezbeđivanje da se ljudi pridržavaju etike džamije i da verski službenici poštuju pravila unutrašnje službe (Kitabu'l-Ihtisab, str.27).Pored toga, među nadležnostima muhtesiba, sumirani su sledeći prpoisi: zabrana korištenja i prodaje kamatonosnih transakcija, crno tržište, prekomerno poskupljenje, alkohol i druge zabranjene supstance, droge od njih, kockanje, muzički instrumenti, slike i skulpture koje će oživeti paganstvo, i uništavanje zaplenjenih; Sprečavanje muslimana da oponašaju nemuslimane, kršenje pravila islama u pogledu oblačenja i muško-ženskih odnosa na javnim mestima; zaštita prava zatočenika, robova i životinja;staranje da se poštuje zakon dhimmi*(Zimmi-a) i da takođe ispunjavaju svoje obaveze, posebno da se oblače u skladu sa principima odeće koja će omogućiti razumevanje njihovog identiteta; osiguravajući da se poštuju pravila specifična za kolektivni ibadet i ceremonije kao što su sahrane, bajramski namazi (Salat) i fondacija Arafat; Sprečavanje svih vrsta inicijativa koje će narušiti pravila čišćenja, pokrivanja i privatnosti kupatila, zoniranje pijaca, sokaka i ulica, zagađivati životnu sredinu; identifikovanje džamija i drugih javnih objekata kojima je potrebna popravka i prijavljivanje kadiji i šefu države; kontrola bolnica i medicinskog osoblja, kao što su lekari, veterinari, praktičari čaša, obrezivači, atari koji se testiraju i dokumentuju, kao i inspekcija njihovih prodavnica; zaštite stradale siročadi i zatečene dece. Među kaznama koje se primenjuju tokom izvršenja ovih kazni su ta'dib, premlaćivanje i zatvaranje prestupnika, kao i uništavanje sredstava prestupništva, (ibid, str. 11-32). Iako su imenovanja muhtesiba zapravo vršena dekretom zvanim tevki' ili registar još od perioda Abasida, prvi, takvi primeri pripadaju Buvejhidima. U anonimnom delu pod nazivom Siyasetu'l-muluk, za koje se procenjuje da je napisano na početku Buveyhi vladavine, navodi se da je vezir ili sahibu'š-šurta pouzdan, samouveren, dostojanstven, pobožan, pun očiju (prim.prev. bistrog vida). , koji zna trikove u robi i mernim vagama, koji se razume u fikh, koji je pravnik,sudija, ministar za prekršajna dela. Navodi se da ministar treba da postavi surovog muhtesiba, nekoga ko ima kontakt sa pravnicima i koji će sebi davati platu, kao i svojim pomoćnicima, (Sadan, IX [1979], str. 372-373). Prema ovom izvoru, muhtesib bi trebalo da nadgleda sprovođenje profesionalnih principa tako što će odrediti pouzdanu osobu koja se bira između članova tog tržišta i nad svim trgovcima i zanatlijama.

Muhtesib je dužan da uz pomoć agenata kontroliše sve vrste transakcija po čaršijama i pijacama, posebno instrumente merenja i vage, i da preko svog zamenika spreči nestašluk i korupciju na pijaci roblja. Trebalo bi da nadgleda redovnu isplatu plata noćnih čuvara od strane stanovnika regiona, dostupnost aparata za gašenje požara u svakoj radnji, bezbednost reka i luka, sprovođenje pravila izvoza, uvoza i transporta, kao i sprečavanje kršenja hidzaba i usamljenosti, (prim.prev. hidzab i usamljenost su dve, posebne teme koje cemo posebno prevesti i obradzivati, in saa Allah. Samir Bhem.)., na javnim površinama. Još jedna stvar koja se razume iz ovog rada jeste postojanje neke vrste hisba propisa koje bi muhtesib trebalo da zna (ibid, IX [1979], str. 373-376). El-Mavardi, koji je živeo u vreme kada je dominacija šiita i buvajija nad Abasidskim halifatom počela da slabi, žali se na gubitak respektabiliteta institucije hisbe i imenovanje nesposobnih običnih ljudi za muhtesiba (el-Akhamu's-sultaniyye, str. 258). Kao što se može razumeti iz izjava Jusufa Has Haciba, u njegovom čuvenom delu Kutadgu Bilig, koje je završio 462. (1069-70), muhtesib je jedan od elemenata, koji obezbeđuju društveni mir. Među dužnostima muhtesiba, koji bi trebalo da budu izabrani među moćnicima, jesu držanje rulje pod prismotrom, ohrabrivanje ljudi da namaz klanjaju u džematu i osiguranje da rade efikasno kontrolisanjem trgovaca, zanatlija i poljoprivrednika, stvaranjem mirnog okruženja. (str. 398, 400; vidi takođe Genč, str. 276-277). Posebno je zanimljiv podatak da muhtesibi nadgledaju farmere i uzgajivače životinja, radi povećanja proizvodnje.Činjenica da je Nizamulmulk, vezir Velikih Seldžuka, koji je dugo bio u ratu sa Gaznavi-dima, hvalio priču o muhtesibu za vreme vladavine Mahmud Gaznevi-ja, pokazuje koliki je značaj pridavan aktivnostima Hisbe u to vreme. Ovaj muhtesib, koji je izabran među turskim plemstvom, uhvatio je poznatog komandanta Mahmud-a Gaznevi-ja Ali Nuštegina dok je pijan prolazio kroz pijacu i izrekao im kaznu hada (Siyasetname, str. 47-48). Ovaj podatak je važan po tome što pokazuje da muhtesib može da vlada i primenjuje hadd kazne, suprotno gore navedenim teorijskim pristupima pravnika. Nizamulmulk u svom čuvenom delu navodi da je predstavio Velikom Seldžučkom sultanu Melikši da u svakom gradu treba imenovati muhtesiba da kontroliše mere, cene i komercijalne transakcije, spreči varanje i postavi emira bi'l-ma'ruf nehij ani' l-munker. Sultan i drugi državni činovnici treba da podrže hisba organizaciju, koja je jedan od temelja države i pravde; u suprotnom će siromašni biti u nevolji, trgovci će kupovati i prodavati kako žele, obmana na vagi će postati raširena, korupcija će se povećati i šerijat će postati nevažeći. Pored toga, muhtesiba treba držati pod nadzorom u slučaju da zloupotrebi svoje dužnosti (Siyasatnama, str. 46-47, 49). U ovom periodu, Hisbe se smatrao jednim od šerijatskih državnih službenika. Muhtesib je kontrolisao tržišni sistem i opšti moral u okviru svoje funkcije, koji je mogao da varira u obimu. Ovu kancelariju su obično davali pouzdani evnusi, ljudi poznati po svojoj nepristrasnosti, turske starešine i učenjaci. U menšuri (ukaz, poverenje) koju je izdao Veliki Seldžučki Sultan Sendžer za osobu po imenu Evhaduddin, koju je Veliki Seldžučki sultan Senser imenovao za muhtesiba Mazenderana. Na osnovu emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munkera, sprečavanje kupovine pića oko džamija i groblja, nakon muhtesibovih dobro poznatih dužnosti, kao što su sprečavanje fisk* i nestašluka uopšte, i svih vrsta prevara u toku vaganja i komercijalne transakcije posebno, takođe je navedeno da zimi treba da se pridržavaju kodeksa oblačenja koji je njima svojstven i da treba sprečiti žene da sede pomešane sa muškarcima na skupovima nauke i propovedi. (fisk*- الفسق - Termin fikh-a i hadis-a u smislu delovanja protiv naredbi i zabrana vere.). (Muntecebuddin Bedi', str. 82-83 Turan, str 36, Horst, str 161). Činjenica da se Evhaduddin ovde pominje kao "hodža imam" i da je hisba jedna od važnih verskih dužnosti, zasnovanih na takvâ* i religiji pokazuje da su oni koji su postavljeni na ovu funkciju pažljivo birani među sunitskim pobožnim učenjacima. Pored toga, načelnici, koji su bili lokalni administratori, su, između ostalog, kontrolisali stanove, cene, vage, pregledali muhtesibe i tržišne službenike.

Ebu'l-Mekârim Tâceddin Ahmed b. Abbas b. Ahmed, kojeg je sultan Sendzer imenovao na čelo Mazandarana, Ahmed i Esterabad su bili glavni u dva odvojena članka izdana za Ziyâeddina Medzdulislâma, kojeg je on (Sultan)doveo na mesto suca i govornika. Vidi se da je menşurom dodeljena poglavaru i kadiji odgovornost ihtisaba, (Müntecebüddin Bedî', str. 28, 52; Horst, str. 129-130). (takvâ*- yالتقوى - To je koncept u smislu marljivosti u pokoravanju naredbama i preporukama religije i izbegavanju harama i grehova.). Nastavljajući praksu svojih prethodnika uopšte, u jednoj od knjiga koja pripada periodu Hârizmşah Atsız b. Muhammed-u ili njegovog sina Ilarslana, muhtesib se pominje kao „šeyh imam", nakon što je istakao neophodnost pridržavanja Kur'ana (a.m.) i Sunneta, njegove odgovornosti računaju i imami, a od učenjaka i javnosti se traži da mu iskažu poštovanje. Prema ovom dokumentu, pored kontrole cena i mernih vaga, dužnost mujezina je bila da uči ezan na vreme, da očuva svetost dzamija i mezarja, kao i da obezbedi da zimi nose odeću napravljenu od žute tkanine.Ponašanje muhtesiba koji zloupotrebljava svoj autoritet, ruga se imovini i porodici svojih sunarodnika, ili odobrava napade običnih ljudi, smatra se ekvivalentnim širku (Horst, str. 162). Podrazumeva se da je hisbe organizacija očuvana tokom Ilhanidskog perioda. Gazan Han, koji je otišao na standardizaciju u mernim jedinicama i vaganjima, dao je dužnost muhtesibu pod kontrolom ovoga. U to vreme, kao i neki drugi državni činovnici, muhtesib je biran među lokalnim uglednicima, a dužnost hisba uglavnom se prenosila sa oca na sina (Petruševski, V, 510). Muhtesibi su primali svoje plate od poreza koji se naplaćivao trgovcima svakog meseca ili svake nedelje pod imenom muhtesib, (Uzundzarsılı, str. 256).U administraciji Timurida, funkcije muhtesiba i kvalifikacije koje mora da poseduje, nisu mnogo različite od onih u seldžučkom periodu. Huseyin Vaiz-i Kasifi, jedan od autora tog perioda, vidi postojanje muhtesiba kao garanciju usklađenosti društvenog života sa islamskim pravilima. Prema njegovim rečima, svaki sultan koji želi da uspostavi šerijat i da sprovodi verska pravila je regent i senka Allaha te'ala na zemlji. Međutim, pošto neće moći sam da se bavi ovim pitanjem, trebalo bi da imenuje muhtesibe po celoj zemlji. Muhtesib mora biti postojan i saosećajan u veri; treba da poseduje kvalitete čednosti, takva, poverenja, istinitosti i zadovoljstva; u svom radu treba da razmatra jačanje religije; Da bi bio efikasan prema drugima, mora se osloboditi zlobe, licemerja, hirova i sebičnih želja (Ahlak-ı Muhsini, str. 128). Iz knjige koja pripada istom periodu saznaje se da je menšura Herat muhtesiba podeljena između dvoje ljudi. (EI2 [Eng.], III, 491).U ranom periodu safavidske administracije postojao je muhtesib koji je obavljao hisba aktivnosti u skoro svakom gradu, ali je bio biran uglavnom među pripadnicima mezheba Isnaašerije, za razliku od svojih prethodnika. U Uredbi o imenovanju muhtesiba iz Tabriza od 1072. (1662.) da štiti javni moral sprečavanjem prerade haram stvari kao što su alkohol i kocka, da kontroliše trgovačke organizacije, da spreči varanje u mernim vagama, da naplati prihod od humusa i zekata i da ih raspodeli među nosiocima prava, da osiguraju održavanje i popravku džamija, medresa i fondacija, računaju se odgovornosti kao što je držanje puteva pod nadzorom i osiguranje reda i mira na putevima. Još jedna stvar koja se razume iz ovog ukaza je da muhtesib prikuplja crteže (ibid, III, 490-491). Glavni muhtesibe se zove "muhtesibu'l-memalik". Prema Tezkiretu'l-muluk-u iz ovog perioda, drvena šišarka bi se stavljala na glavu trgovcu koji je prodavao iznad cena koje je odredio muhtesibu'l-memalik ili koji je prevario meru na vagi. Muhtesibu'l-mamalik bi takođe imenovao naibe u drugim provincijama. Cene su ovde određivali naibi svakog meseca, muhtesibu'l-memalik, koji je pripremao spiskove cena koje su trgovci kethudas redovno slali svakog meseca za neku robu, po potrebi bi ih predstavljao nazıru'l-buyutata (mreža odgovorna za snabdevanje palate) (Tadhkirat el-Muluk, str. 48-49, 67, 83, 149). -150; takođe, za spisak muhtasibove plate i prihoda rusumata (rusumat-drzavna poreska direkcija), koje je primao iz raznih gradova, videti ibid, str. 90).XVII.

Iako se položaj muhtesiba nije bitno menjao sve do XIX. veka, u poslednjem periodu Safavida, njegova oblast dužnosti je sužena i neke od njegovih funkcija, počeli su da preuzimaju daruga (darugaTitula koja se daje velikim činovnicima sa administrativnim, vojnim i finansijskim ovlašćenjima u mongolskoj državnoj organizaciji.) i kelanter (Kelanter -značenje, označavajući moćne, pozicionirane, plaćeničke ljude. "kelanteran" se pominje kao ruka klanova koji su bili vlasti u regionu.), (Floor, XIII/3- 4 [1971], str. 222-223). Na iranskim bazarima pod upravom Kadžara, počeli su da se dodeljuju policajci zvani „daruga-i bazar“, koje je guverner uglavnom birao među lokalnim uglednicima. Bar u nekim krajevima može se misliti da je muhtesib bio pod kontrolom ovih ljudi. Vidi se da je ova institucija pokušana da se oživi za vreme vladavine Nasirudina Šaha (1848-1896). U administraciji, za koju se pretpostavlja da je vršio Istiksabu'l-mulk u Teheranu, počeli su da služe naib-i Itisab,muşrif-i ihtisâb ve amele-i ihtisâb. Međutim, podrazumeva se da ova institucija, koja je postala sekularna po svom delokrugu, obavlja samo opštinske poslove.Slična struktura postoji u gradovima kao što su Tabriz i Širaz (ibid, XIII/3-4 [1971], str. 223-229; videti takođe EI2 [Eng.], III, 491). Hisbe institucija u svim islamskim zemljama uopšte, trajale su u pauzama, između početka i krajem XIX veka. Hisbe je ukinut u XX-tom veku.

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, “ḥsb” čl. Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsu’l-muḥîṭ, “ḥsb” čl. Buhârî, “İstiʾẕân”, 2, “Meẓâlim”, 22. Muslim, “Îmân”, 83, 85, 164, “Libâs”, 114, “Selâm”, 3. İbn Mâce, “Fiten”, 20, “Ticârât” , 3, 36. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12, “Buyûʿ”, 50. Tirmizi, “Birr”, 15, “Buyûʿ”, 4, 72. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 58; VII, 256, 309. İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (ur. Kemâl Yûsuf el-Hût), Bejrut 1409/1989, IV, 559. Zubeyrî, Nesebu Ḳureyş, str. 289. Belâzürî, Ensâb, V, 47. Yahyâ b. Umer, en-Naẓar ve'l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli's-sûḳ (ur. Hasan Huseynî Abdulvehâb), Tunis 1975. Hasan el-Utrûş, Kitâbu'l-İḥtisâb (ur. R. B. Serjeant, RSO, XXVII [195] 7] → Studies in Arabian History and Civilization), London 1981., pogl. VII, str. 11-32 (prikaz, ostalo). Taberî, Târîḫ (Ebu'l-Fazl), VI, 496; VII, 653. a.mlf., Tehẕîbu’l-âṯ âr (ur. Mahmûd M. Şâkir), Kairo 1982, IV, 46-47. İbn Julcul, Ṭabaḳātu’l-eṭıbbâʾ ve’l-ḥukemâʾ (ur. Fuâd Seyyid), Bejrut 1405/1985, str. 113. İbn Zûlâk, Aḫbâru Sîbeveyhi el-Mıṣrî (ur. M. İbrâhim Sa‘d – Huseyin ed-Dîb), Kairo 1352/1933, str. 29, 53-54. İbnu'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelus, Kairo 1966, I, 46. İbn Miskeveyh, Tecâribu'lumem, I, 209; II, 189. Sâbî, Rusûmu dâri’l-ḫilâfe, str. 24. Mawardi, el-Aḥkâmu's-sulṭâniyye, str. 83, 240-259. a.mlf., Ḳavânînu’l-vezâre (ur. Fuâd Abdulmunʿim Ahmed – M. Suleyman Dâvûd), Aleksandrija 1398/1978, str. 119-122 (prikaz, ostalo). Ibn Hazm, el-Faṣl, IV, 171-176. Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmu's-sulṭâniyye, str. 78, 284-308. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 79; XI, 238. İbn Abdulber, el-İstîʿâb, II, 65, 106. İbn Hayyân, el-Muḳtebes (izd. Abdurrahman Ali el-Hajjî), Bejrut 1965., str. 71-72, 77. Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1985, II, 398, 400. Nizâmulmulk, Siyāsatnāma: The Book of Government or Rules for Kings (trc. Hubert Darke), New Haven 1960., str. 46-49 (prikaz, ostalo). Îsâ b. Sehl, Veṣ â’iḳ fî Şu’ûni'l-ḥisbe fi'l-Endelus mustaḫrece min maḫṭûṭi'l-aḥkâmi'l-kubrâ (ur. M. Abdulvehhâb Hallâf), Kairo 1985. Gazzâlî, İḥyâ ʾ (Bejrut), II, 306-357 . Muntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetu’l-ketebe (izd. Muhammed-i Kazvînî – Abbas İkbal), Teheran 1329 hş., str. 28, 52, 82-83. Ebû Abdullah es-Sakatî, Kitâb fî Âdâbi’l-ḥisbe (ur. G. S. Colin – E. Lévi-Provençal), Pariz 1931., str. 1-72, vidi također Predgovor nakladnika, str. I-XIII. İbn Beşkuvâl, eṣ-Ṣıla (ur. İbrâhim el-Ebyârî), Bejrut 1410/1989, II, 464. İbnu'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 130; VI, 70; VII, 216; VIII, 2, 323; X, 29, 223. İbn Memmâtî, Ḳavânînu’d-devâvîn, (izd. Aziz Suryal Atiya), Kairo 1943., str. 333. İbnu'l-Münâsıf, Tenbîhu'l-Hukkâm ʿalâ meʾâḫiẓi'l-Aḥkâm (ur. Abdulhafîz Mansûr), Tunis 1988., str. 309-354 (prikaz, ostalo). İbnu'l-Esîr, Usdu'l-ġābe, II, 321, 449. Ziyâeddin İbnu'l-Esîr, el-Meṣ elu's-sâʾir (ur. Ahmed el-Havfî – Beduin Tabâne),

Rijad 1403/1983, II, 420432.İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnu'l-enbâʾ, str. 302. İbn Abdûn et-Tücîbî, Risâle fi'l-ḳaḍâʾ ve'l-ḥisbe (u izdanju E. Lévi-Provençal, Ş elâşu resâʾil Endelusiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib), Kairo 1955. , s . 1-61 (prikaz, ostalo). Ibn Abdurraûf, Risâle fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib (a.e. in), str. 67-115 (prikaz, ostalo). Umer b. Osman el-Cersîfî, Risâle fi'l-ḥisbe (a.e. in), str. 119128. İbn Vâsıl, Muferricu'l-kürûb fî aḫbâri mulûki Benî Eyyûb (izd. Cemâleddin Eş-Şeyyâl), İskenderiye 1379/1960, III, 305, 364, 371. İbn Bessâm el-Muhtesib , 'r-rutbe fî ṭalebi' l-ḥisbe (u Fi't-Türâş i'l-iḳtiṣâdiyyi'l-İslâmî), Bejrut 1990., II, 317-482. Kemâleddin Konevî, Teḳārîru'l-menâṣıb (ur. Osman Turan, u Službenim dokumentima o Seldžucima Turske), Ankara 1958., str. 43-44 (prikaz, ostalo).Abdulmu'min el-Hûyî, Rusûmu'r-resâʾil ve nucûmu'l-Feżâʾil (ur. Adnan Sadık Erzi, u Ġunyetu'l-kâtib), Ankara 1963., str. 33-34 (prikaz, ostalo). Umer b. Muhammed es-Senâmî, Nisâbu'l-iḥtisâb (ur. Merîzen Saîd Merîzen Asîrî), Meka 1406/1986. Ibn Taymiyya, al-Ḥisbe (u Mecmûʿu fatâvâ), XXVIII, 60-178. İbnu'l-Uhuvve, Meʿâlimu'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (ur. Reuben Levy), Cambridge 1938. İbn Fazlullah el-Umerî, et-Taʿrîf (ur. Semir ed-Durûbî), Kerek 1413/1992, s. 178-180 (prikaz, ostalo). Eflâkî, Menâḳıbu'l-ʿârifîn, II, 856. Tâceddin es-Subkî, Muʿîdu'n-niʿam ve mübîdu'n-niḳam, Bejrut 1407/1986, str. 56. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Tuḥfetü'n-Nâẓır ve ġunyetu'ẕ-ẕâkir fî ḥıfẓi'ş-şeʿâʾir ve taġyîri'l-menâkir (ur. Ali Eş-Şennûfî, u BEO, XIX [1967]), str. 160-344 (prikaz, ostalo). İbn Cemâa, Taḥrîru'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (ur. Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmûd – Fuâd Abdulmun'im Ahmed), Katar 1408/1988, str. 91-93 (prikaz, ostalo). Şeyzerî, Nihâyetu'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (ur. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kairo 1365/1946. Şems-i Münşî, Destûru'l-kâtib (ur. Abdulkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964, I/1, str. 311-317, 372-374; I/2, str. 298-299, 477-479. Huzâî, Taḫrîcu'd-delâlâti's-Semʿiyye, str. 296-300 (prikaz, ostalo). Nubâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelus, Beirut 1403/1983, str. 5. Ibn Haldun, Muḳaddime, II, 636-637. Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, vidi. Indeks. Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 463-464. a.mlf., İttiʿâẓu'l-ḥunefâʾ (ur. Cemâleddin Eş-Şeyyâl – M. Hilmî M. Ahmed), Kairo 1416/1996, I, 117, 120, 122, 144-145, 217, 276, 277; II, 31, 43, 73, 83, 91, 96, 100, 135, 150-151, 165; III, 55, 342. a.mlf., İġāş etu'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme (ur. M. Mustafa Ziyâde – Cemâleddin Eş-Şeyyâl), Kairo 1957., str. 13-14, 15-16, 18-19, 43. a.mlf., es-Sulûk (Zijade), II/2, str. 414-415 (prikaz, ostalo). İbnu'l-Mibred, Kitâbu'l-Ḥisbe (u izdanju Habîb Zeyyât, el-Meşriḳ, XXXV/3), Bejrut 1937., str. 384-390 (prikaz, ostalo). Huseyin Vâiz-i Kâşifî, Aḫlâḳ-ı Muḥsinî, Bombay 1312, str. 128. Taşköprizâde, Mevzûâtu'l-ulûm, I, 441. Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 218-219. Ahmed b. Saîd el-Muceylidî, etTeysîr fî aḥkâmi't-tesʿîr (ur. Mûsâ Lekbâl), Alžir 1970., str. 42. Tadhkirat al-Muluk: Priručnik šafavidske administracije (trans. i ur. V. Minorsky), Cambridge 1980., str. 48-49, 67, 83, 90, 149-150. M. N. Desvergers, Arabie, Pariz 1847., str. 374. C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, I, 225-226. M. GaudefroyDemombynes, Muslim Institutions (trc. J. P. Macgregor), London 1950., str. 154-155 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Sur quelques ouvrages de hisba", JA, CCXXX (1938), str. 449-457 (prikaz, ostalo). G. E. von Grunebaum, Srednjovjekovni islam, Chicago-London 1953., str. 217-218 (prikaz, ostalo). a.mlf., Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London 1955, str. 137-138 (prikaz, ostalo). Osman Turan, Službeni dokumenti o Seldžucima Turske, Ankara 1958., str. 35-37, 179-180. E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden 1960., str. 617-650 (prikaz, ostalo). İbrâhim Desûkī aş-Şihâvî, el-Ḥisbe fi'l-İslâm, Kairo 1382/1962. N. Ziyâde, el-Ḥisbe ve'l-muḥtesib fi'l-İslâm, Beirut 1963. Mafizullah Kabir, Buvejhidska dinastija Bagdada: 334/946-447/1055, Kalkuta 1964, str. 148, 164, 183. H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫōrazmšāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964., str. 45, 55, 56, 96, 97, 112, 129-130, 150, 161, 162. Hasan al-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âş âri'l-ʿArabiyye, Kairo 1965, III, 1014, 1027-1039, 1200-1201. A. K. S. Lambton, "Unutarnja struktura saldžučkog carstva", CHIr., V, 270-272, 278-279. a.mlf., "Ḥisba (Perzija)", EI2 (Eng.), III, 490-491. Petrushevsky, "The Socio-economic Condition of Iran under

the Il-Khans", CHIr., V, 510. Yusuf Ziya Kavakcı, Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975, str. 11-141 (prikaz, ostalo). Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî: Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Teheran 2535 str., str. 226-229 (prikaz, ostalo). Abdulmün'im Mâcid, Nüẓumu država Selâṭîni'l-memâlîk ve rüsûmuhum fî Mıṣr, Kairo 1979., I, 114-130. Fahreddin Atar, Islamska pravosudna organizacija, Ankara 1979., str. 170-175 (prikaz, ostalo). Reşat Genç, Državna organizacija Karahanida, Istanbul 1981., str. 276-277 (prikaz, ostalo). Muhammad Akram Khan, "Al-Ḥisba i islamska ekonomija," Javne dužnosti u islamu (ur. Khurshid Ahmad), Northampton 1402/1982, str. 135-151 (prikaz, ostalo). Sami K. Hamarneh, Zdravstvene znanosti u ranom islamu, Texas 1403/1983, I, 113-125. Ramazan Şeşen, Ayyubid State in the Era of Salahaddin: 569589/1174-1193, Istanbul 1983, str. 120-121 (prikaz, ostalo). Sihâm Mustafa Ebû Zeyd, el-Ḥisbe fî Mıṣri'l-İslâmiyye, Kairo 1986. Ali Abdulkādir, "el-Fıḳhü'l-İslâmî: el-kaḍâʾ ve'l-ḥisbe", Mevsûʿatu'l-ḍâreti'l-ʿA r ' abiyyati' U l-İslâmiyye, nşr. Hasan Hanafi), Beirut 1986, II, 87-103. Adî Zeyd el-Kîlânî, Teʾṣîl ve tanẓîmu's-sulṭa, Amman 1407/1987, str. 185191. L. I. Conrad, "Muhtasib", Rječnik srednjeg vijeka (ur. J. R. Strayer), New York 1989., VIII, 526-528. Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbu'l-idâriyye (Özel), II, 43-49, 267. Y. Lev, Država i društvo u fatimidskom Egiptu, Leiden 1991., str. 160-161, 167, 170.Cengiz Kallek, Država i tržište u eri Poslanika, Istanbul 1992., str. 96-121 (prikaz, ostalo). a.mlf., Menadžment-tržišni odnos u doba Saâdeta, Istanbul 1997., str. 175-212 (prikaz, ostalo). Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kairo 1413/1992, str. 315-316, 362-363. Fazl Ilâhî, al-Ḥisbe, Rijad 1413/1993. Abdurrahman Îsâ es-Selîm, Ḥisbetu'n-Nebî, Bejrut 1413/1993. Ali b. Hasan b. Ali el-Karnî, el-Ḥisbe fi'l-mâżî ve'l-ḥâżır, I-II, Rijad 1415/1994. Hayreddin Karaman, Današnja pitanja u svjetlu islama, Istanbul 1996., II, 306-335. Mustafa S. Küçükaşçı, "Službe gradskih i lokalnih vlasti u Umajadskom periodu", Gradske i lokalne uprave od islamske tradicije do danas (ur. Vecdi Akyüz – Seyfettin Ünlü), Istanbul 1996., I, 134-136. W. Behrnauer, "Sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs", JA, XVI (1860), str. 118-190 (prikaz, stručni). H. F. Amedroz, "Hisba u Ahkam Sultaniyya of Mawardi", JRAS (1916), str. 77-101, 287-314. Gorgis Avvâd, "el-Ḥisbe fî ḫizâneti'l-kütübi'lʿArabiyye", MMİADm., XVIII/9-10 (1943), str. 417-428 (prikaz, ostalo). M. Meyerhof, "La surveillance des professions médicales et para-médicales chez les Arabes", BIE, XXVI (1944), str. 119-134 (prikaz, ostalo). Seyyid el-Bâz el-Arînî, "Kitâb ʿani'l-ḥisbe fî Bîzanṭa fi'l-ḳarni'l-ʿâşir el-mîlâdî ev Kitâbu Vâli'l-Medîne: Knjiga prefekta", Mecelletu Kulliyyeti'l-âdâb. , XIX/1, Kairo 1957., str. 135-187 (prikaz, ostalo). S. M. Imamuddin, "al-Hisbah u muslimanskoj Španiji", IC, XXXVII/1 (1963), str. 25-29 (prikaz, ostalo). Ishaq Musa al-Husaini, "Hisba u islamu", IQ, X/3-4 (1966), str. 69-83 (prikaz, ostalo). Hasan Hasanî Abdulvehhâb, "Aṣlu'l-ḥisbe bi-İfrîḳıyye: taḥlîlu Kitâbi Aḥkâmi's-sûḳ", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, str. 4, Tunis 1967., str. 5-21 (prikaz, stručni). B. R. Foster, "Agoranomos i Muhtasib", JESHO, XIII/2 (1970), str. 128-144 (prikaz, ostalo). P. Chalmeta, "La Hisba en Ifriqiya et Al-Andalus: Étude Comparative", Les Cahiers de Tunisie, str. 69-70, Tunis 1970., str. 87-105 (prikaz, ostalo). Eşref Eşrefoğlu, "Principi specijalizacije u islamu", TD, str. 25 (1971), str. 99-104 (prikaz, ostalo). W. M. Floor, "The Marketpolice in Qājār Persia", WI, XIII/3-4 (1971), str. 212-229 (prikaz, ostalo). J. D. Latham, "Pedro Chalmeta Gendrón: El 'señor del zoco' en España: edades media y moderna, contribución al estudio de la historia del mercado," BSOAS, XXX (1976), str. 168-172 (prikaz, ostalo). J. Sadan, "A New Source of the Būyid Period", IOS, IX (1979), str. 372-376 (prikaz, ostalo). Ahmed I. Omer, "The Institution of al-Hisba in the Islamic Legal System", Journal of Islamic and Comparative Law, X, Nigeria 1981, str. 63-75 (prikaz, ostalo). B. Shoshan, "Fātimid Grain Policy and Post of the Muhtasib", IJMES, XIII (1981), str. 181-189 (prikaz, ostalo). M. Osman Sâlih, "Ḥikmetu meşrûʿiyyeti'liḥtisâb ve ḥukmuhû ve vaẓîfetuhû ve envâʿuhû ve derecâtuhû ve ṭuruḳuh", Mecelletu'l-buḥûṯ i'l-İslâmiyye, str. 23, Rijad 1408-1409/1988, str. 265-279 (prikaz, ostalo).

Ivad Muhammed Ivad, “Mûcibu’l-ḥisbe fi’l-fıḳhi’ş-şerʿî”, Mecelletu’l-Muslimi’l-muʿâṣır, XIII/51-52, Safat 1988., str. 19-67 (prikaz, ostalo). Fazl Şelek, “el-Ḥisbe ve dirâse fî şerʿiyyeti’l-muctemaʿ ve’ddevle”, el-İctihâd, str. 2, Beirut 1989., str. 15-89 (prikaz, ostalo). İhsan Sıdkī el-Amed, “Nuṣûṣ turâṯ iyye ḥavle vucûdi muḥtesib fi’l-Muctemaʿi’l-Ḳureşî ḳable’l-İslâm”, MMLAUR., XV/41 (1991), str. 55-77 (prikaz, ostalo). R. P. Buckley, “The Muhtasib”, Arabica, XXXIX, Leiden 1992, str. 59-117 (prikaz, ostalo). E. Garcia, “Les Traités de Hisba Andalous: Un Exemple de Matière Médicale et Botanique Populaires”, Arabica, XLIV, Leiden 1997., str. 76-93 (prikaz, ostalo). E. V. Zambaur, “Hisbe”, İA, V/1, str. 540. R. Lévy, “Muhtesib”, a.e., VIII, 532-533. CL. Cahen – M. Talbi, “Ḥisba”, EI2 (Eng.), III, 485489, 490-491. Manuela Marin, “S̲ h̲ urta”, EI2 (Eng.), IX, 511. “Ḥisbe”, Mv.F, XVII, 223-269.

Autor:

A.S. BAZMEE ANSARI

Indijski potkontinent.

Na hindo-pakistanskom potkontinentu nije postojala hisba organizacija u klasičnom smislu, a najvažniji razlog za to bila je struktura društva, uglavnom nemuslimana. Nijedan od vladara, uključujući Balabana, Firuz Šaha Tugluka, Iskender Ludija i Avrangziba, koji su pokušali da donekle primene šerijat, nije pokušao da u potpunosti primeni šerijat, bilo iz straha od hinduističke reakcije ili zbog njegovih političkih stavova. U islamskim zemljama, od samog početka, u svaki centar naselja postavljani su muhtesib i kadija (Utbi, str. 288; Cuzcani, str. 175). Balaban (12661287) u Indiji, za razliku od svojih prethodnika, nije zanemario da organizaciju hisba, koju je smatrao veoma važnom za dobru upravu, donese i u najmanja naselja. Poznato je da je Iltutmıs imenovao sudiju u Ambali, čiju populaciju je činilo kosmopolitsko stanovništvo od nekoliko stotina domaćinstava (Kadi Taki Muttaki, str. 2 i dalje).Tokom Delhijskog sultanata, funkcije nekoliko žena i odnosi između njih nisu se razlikovali od centralnih regiona islamskog sveta. Sa vremena na vreme, sami sultani su intervenisali u borbi protiv loših običaja i novotarija koje su prevazilazile ovlašćenja muhtesiba. Na primer, Firuz Şah Tuğluk je zabranio mnoge stvari za koje je smatrao da su protiv religije (Futuhat-ı Firuz Sahi, str. 6-11). Emir Husrev pohvalno govori o hisba organizaciji Alâeddin Halacî , koja kontroliše isporuku robe na tržište i cene hrane. Alâeddin Halacî je verovao da samo zakonske sankcije neće biti dovoljne da se stvori dobro društvo ako se ne uklone stvari koje kvare moral društva, i u tu se svrhu borio protiv loših navika kao što je alkohol. Bereni navodi da je sultan Gıyâseddin Tuğluk Şah veoma dobro praktikovao hisbu (Tarih-i Firuz Sahi, str. 441). Gıyâseddin Tuğluk Şah-ov sin, Muhamed Tuğluk, takođe nije pozdravio zanemarivanje ibadeta u palati, pa je zbog toga često primenjivao kaznene sankcije. Vladar, koji je bio veoma osetliv na privatizaciju, ponekad bi i sam obavljao dužnost muhtesiba i testirao muslimane iz osnovnih principa vere. U njegovo vreme, muhtesib se uzdigao do položaja veoma poštovanog zvaničnika (Ibn Fazlullah elUmeri, str. 32; Kalkašendi, V, 94). Isto tako, Iskender-i Lûdî bio je veoma pedantan u vezi sa primenom hisbe i doneo je na snagu ukaz Firuz Šaha Tugluka kojim se ženama zabranjuje da ponovo posećuju svetilišta i groblja. Muhtesibi su pomno pratili ova pitanja, uzimajući snagu od sultana koji su se lično borili protiv novotarija i sujeverja. Jedan od sultana koji je osetlivo primenjivao hisbu u verskim pitanjima bio je islamski šah. Ovaj vladar je preduzeo mere protiv Mehdevî-a, koji su bili sledbenici Sejida Muhammeda Dzavnpurija, koje je smatrao ljudima bida'ta (inovacija), i osudio je Abdullah Niyâzî Sirhindî-a na had, a Şeyh Alaij-u na smrt.

Neki savremeni istoričari tvrde da je u teoriji bilo tačno reći da je postojala državna politika za hisbu tokom Delhijskog sultanata, ali da to nije uvek bio slučaj u praksi. Bereni takođe primećuje da su kazne muslimanima ponekad u suprotnosti sa verskim pravilima. Prenosi se da je Emîr Husrev Dihlevî rekao da je u njegovo vreme bilo raspoloživih kamata i da je žena morala da ga prizna, ako se sklopi pismeni sporazum između strana (Habibullah, str. 349). Međutim, treba napomenuti da se radi o izolovanim incidentima.U periodu previranja nakon smrti Šir Šaha, čini se da je hisba institucija propala. Baburluler* vladari su se složili da je bilo neprikladno oživljavanje ove institucije iz političkih razloga. Međutim, kada je Šah Džahan saznao da se neki hindusi žene muslimankama u regionu Gudžarata, naredio je da se ovi brakovi ponište i da se žene daju njihovim porodicama. Jedini mogulski vladar koji je obezbedio striktnu primenu Hisbe bio je Evrengzîb.Evrengzîb , koji je poznat po svojoj osetljivosti prema religiji, imao je poseban član uključen u krivični zakon za one koji koriste alkohol i drogu (Ahmad, str. 6-7). Državni službenik po imenu „kutval“ bio je zaposlen umesto muhtesiba kod Baburluler-a. Jedina razlika između muhtesiba i kutvala, čije su dužnosti bile slične, bila je u tome što se muhtesib bavio svim vrstama prestupa ili napada, a kutval se više bavio kršenjem islamskog zakona. (Baburluler*- Turska država koja je vladala Indijom između 1526-1858).

Bibliografija

Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. J. Reynolds), London 1838, str. 288. Fahreddin Mubârek Şah, Âdâbu'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa, Ured u Indiji, br. 647, vr. 45a-46a. Hasan Nizâmî, Tâcu'l-meʾâṯir, privatna zbirka A. S. Bazmee Ansari, itd. 85a. Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, str. 175. Sîret-i Fîrûz Şâhî, Biblioteka Aligarh Âzâd, vr. 128, 180. Emîr Husrev-i Dihlevî, Ḫazâʾinu'l-fütûḥ (izd. S. Muînu'l-Hak), Aligarh 1927, str. 17-19 (prikaz, stručni). Ibn Fazlullah el-Umerî, Mesâlik (prev. Abdurreşîd), Aligarh 1944., str. 32, 38, 52. Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (izd. Seyyid Ahmed Han), Calcutta 1862, str. 35, 41, 72, 285, 441. Ibn Battûta, er-Riḥle (ur. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Bejrut 1401/1981, vidjeti. Indeks. Fîrûz Şah Tuğluk, Futûḥât-ı Fîrûz Şâhî (izd. Abdurreşîd), Aligarh 1944., str. 2 i dalje Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 94. Aynulmulk Mâhrû, İnşâ-yı Mâhrû (izd. Abdürreşîd), Lahore 1965., pismo br. 7. Abdullah, Târîḫ-i Dâvûdî (ur. Abdürreşîd), Aligarh 1954., str. 36-38 (prikaz, ostalo). Kādî Takī Müttakī, Sefernâme, Bicnor 1909, str. 2 i dalje P. Saran, Provincijska vlada Mughala, Allahabad 1941., str. 381-382, 394, 398-399. M. B. Ahmad, Uprava pravde u srednjovjekovnoj Indiji, Aligarh 1941., str. 6-7. I. H. Qureshi, Uprava sultanata Dehli, Karachi 1958., str. 162, 164169. A. B. M. Habibullah, Temelj muslimanske vladavine u Indiji, Allahabad 1961., str. 325, 330, 332, 348-350. A. S. Bazmee Ansari, "Sayyid Muḥammad Jawnpūrī i njegov pokret", IS, II/1 (1963), str. 41-74 (prikaz, ostalo).

Osmansko carstvo.

Autor:

ZİYA KAZICI

Nastala je uspostavljanjem države muhtesib, koja se kod Osmanlija uglavnom zvala „ihtisab aga“ ili „ihtisab emini“. Na svakom mestu gde je kadija bio postavljen, postojao je i muhtesib koji mu je bio pomoćnik u obavezama koje je preuzeo. U Istanbulu je zbog veličine grada bilo i muhtesibskih sudija u Galati, Uskudaru i Ejupu. Dužnosti i ovlašćenja muhtesiba su detaljno opisani u gore pomenutim zakonima. Na primer, u istanbulskom kodu skraćenica za vreme vladavine Mehmeda Osvajača (1451-1481), zabeleženo je da je muhtesib odgovoran za poštovanje i primenjivanje zakona za sve što je Allah te'ala stvorio (Barkan, I/5 [1942], str. 340), koliko su ti ljudi bili opsežni, ukazuje na to da su ovlašteni. Kako se razume, kako iz relevantnih zakona tako i iz odredbe o postavljanju šefa kabineta u Jedrene u Şevvalu 884 (decembar 1479), poslovi kojima bi se ti službenici bavili pokrivali su društvenu, ekonomsku, sudsku i versku oblast.Majstor majstorstva, koji je ispunjavao naredbe žene kojoj je bio vezan, hodao je s vremena na vreme po gradu u pratnji velikog vezira, vodio računa o cenama i proveravao da li se trgovci povinuju zakonima, formirajući važan element privrednog i društvenog života, regulisanjem odnosa između ljudi i trgovaca sa takvim ovlaštenjima. Muhtesib, koji je služio kao ženski pomoćnik, posebno u ekonomskim poslovima, imao je veliki uticaj na trgovce, pošto je štitio i njihove londza* i sva njihova prava. Bio je odgovoran za otvaranje novih radnih mesta, izdavanje mürur tezkiresi*, ubiranje poreza pod nazivom “ihtisâbiyye” od uvezene robe i trgovaca koji su mogli da se takmiče sa domaćom robom, distribuciju prihoda na potrebna mesta i odeću.Drugo polje delatnosti gazde Ihtisab bilo je održavanje reda u gradovima i obezbeđivanje hrane ljudima. Ekonomski uslovi nisu bili pogodni da gradovi, posebno Istanbul, previše narastu u pogledu broja stanovnika. U stvari, Istanbul, jedan od najnaseljenijih gradova na svetu, postao je sve veći, što je dovelo do pogoršanja društvenog poretka, kao i bezbednosti. Od vladavine Sulejmana Veličanstvenog (15201566) mnogi ljudi iz Anadolije i Rumelije počeli su da napuštaju poljoprivredu i dolaze u Istanbul, pokušavali su se preduzimati razne mere da se ovaj priliv spreči. Zbog toga je gospodar s vremena na vreme obilazio kvart i vršio inspekcije i slao one koji su kasnije dolazili i naselili se u svoja mesta.

(Lonca*- (Londza) - Termin koji se koristio za organizovane zanatlijske grupe kod Osmanlija).

(Murur tezkiresi*- Termin koji se koristio za dozvolu putovanja u Osmanskom carstvu).

Pošto je imao važan zadatak da druge drži pod stalnom kontrolom, muhtesib je morao da poseduje osobine kao što su da bude musliman i čovek, da se ponaša sa odgovornošću, pravdom, moći, znanjem, postupati sa znanjem, takođe je morao da bude upućen u ove stvari, kako bi svoje verske i moralne dužnosti ispunjavao kako treba. Iz tog razloga, na čelo radova postavljeni su ljudi koji su pripadali klasi ilmija ili barem bivši diplomci medresa.

Nakon što je Mahmud II ukinuo janičarski korpus, u Uredbi Ihtisab Agalıgı, koja je doneta na kraju Muharema 1242. godine (avgust-septembar 1826), muhtesib, koji je bio odgovoran za kontrolu imama koji nisu ispunjavali uslove islama, posebno što se tiče namaza, a mujezini koji nisu učili ezan, bili su izuzeti od šerijatskog zakona, ukazalo se da to treba razumeti. Iako je ihtisab aga radio za ženu za koju je bio vezan i izgledao je kao njen pomoćnik u opštinskim poslovima, imao je puna ovlaštenja u stvarima kojima njegov pretpostavljeni nije mogao da se bavi zbog zauzetosti posla. U Nizamname, verske i moralne dužnosti muhtesiba su definisane kao da identifikuju one koji ne klanjaju i ne poste, preko imama susedstva i da ih opominju, dovode one koji ne slušaju i nastave sa takvim ponašanjem pred ženu i primenjuju propisane kazne za one koji budu proglašeni krivim. On je preko svojih pomoćnika kažnjavao trgovce koji su proglašeni krivima prilikom kontrole čaršije, na osnovu ovlaštenja datih muhtesibskim propisom, a ponekad i na osnovu tradicije. Da bi bio pouka drugima i demonstrirao sopstvenu moć, dao je primeniti ovu kaznu u vidu bićevanja prestupnika pred svima. Kako se iz ovog pravilnika podrazumeva, sudske dužnosti i ovlašćenja muhtesiba podeljene su na tri: batinanje, zatvaranje i progonstvo. Obavestio bi Uzvišenu Portu o zločinima koji su zahtevali zatvaranje i progonstvo. U stvari, ukazom upućenom ministru za specijalizaciju u Sofiji 1831. godine, naređeno mu je da izađe i pregleda trgovce, da baca štapove na one koji koriste pogrešno postavljenu vagu, posebno na one koji mere robu koju prodaju nepotpuno, da se oni koji zaslužuju veću kaznu, šalju u zatvor Itisab-a, a da se ozbiljne zločince šalju u udaljene dvorce nakon što se njihova saslušanja održe u prisustvu kadije. Muhtesib, koji je imao široka ovlašćenja, imao je pomoćnike zvane "huddam-ı ikhtisab". Među njima, oni koji su ubirali porez “yevmiyye-i dekâkîn” nazivani su "momci za rukav"; drugu grupu činili su oni koji su bili povezani sa“terazicibaşı – glava vage” . Navedenim propisom naziv ustanove je promenjen u Ministarstvo za Ihtisab, a zvanje magistra stručnosti promenjeno je u ministar ekspertize (Mecelle-i Umur-ı Belediyye, I, 335). Nakon proglašenja Tanzimata - تنظيمات, porastao je značaj i prestiž ministara specijalizacije; Unaprijeđeni su u članove Meclis-i Vükelâ ve Meclis-i Âlî-i Umûmî. S druge strane, neki novi podanici su uključeni u njihovu oblast dužnosti, a u međuvremenu činjenica da osmanski nacionalni protestanti, čiji se broj iz dana u dan povećavao, nisu imali položaj u državi, stavljala je pripadnike ovg mezheba u nevolju, a zadatak da izvede poslove vezane za njih dobilo je Ministarstvo specijalizacije. (BA, A. .MKT, br. 133/47). Međutim, dogovorom sklopljenim u Redžebu 1267 (maj 1851) Ministarstvo specijalizacije je ukinuto a njegovi poslovi su prebačeni na policajca; tri meseca kasnije žito, drva, ugalj itd. Osnovan je es‘âr meclisi (skupština za pitanja cena) skupština, pridružena „zabtiye müşirliğine -Policiji“, da bi se odredila cena u artiklima, da bi se raspravljalo o radnjama koje treba preduzeti protiv onih koji prodaju svoju robu iznad utvrđenih cena ili da svoje merne vage ostanu nepotpune. Među članovima ovog saveta bilo je i predstavnika trgovaca i zanatlija. 17. Muharema (11. novembra 1851) naredne godine, radikalnom promenom policijske uprave, pitanja es'ara i trgovaca, a samim tim i saveta es'ara, preneta su u nadležnost Ministarstva trgovine, uz obrazloženje da je u bližoj vezi sa delom koje je video. Otprilike pet mjeseci nakon ovog dogovora, ponovo je uspostavljeno Ministarstvo za specijalizaciju (13. Cemaziielahir 1268 / 4. aprila 1852.), i ovde je pripojeno veće es'ara; međutim, nekoliko meseci kasnije, ona je raspuštena testamentom izdatim na zahtev ministarstva za specijalizaciju. Tri godine kasnije, Ministarstvo za specijalizaciju je ukinuto (10 Zilkada 1271 / 25. jula 1855) i njegove dužnosti su prenete na novoosnovani Šehremanet (opština) (BA, Cevdet-Belediie, br. 4917).

Danas, posebno, merni instrumenti, cene i kontrola crnog tržišta, profesionalni principi/standardi uopšte ,u skladu sa odlukama Turskog instituta za standarde premijera, ministarstava finansija, trgovine, industrije i zdravlja, kao i nadzora opštine, ekološko čišćenje i zoniranje i građevinski radovi, Ministarstvo za stambena pitanja i naselja, opštine, verski nadzor nad službama i njihovim službenicima je u nadležnosti Predsedništva verskih poslova, nadzora obrazovnih ustanova i službenika, Ministarstva narodne prosvete, a sprečavanje falsifikovanja i prostitucije je u nadležnosti Ministarstva unutrašnjih poslova. (Tanzimat – تنظيمات - Program građanskih reformi koji je objavio Sultan Abdulmedzid i period u kome je sproveden).

Bibliografija

BA, A.MKT, br. 133/47. BA, Cevdet-Beled 23iye, br. 4917, 5247, 5475, 6350. BA, Cevdet-Maliye, br. 290, 3264. BA, Cevdet-Zabtiye, br. 369, 941. BA, KK, Başmukātaa Kalemi, br. 5026. BA, İhtisap Ledger, br. 31, str. 22. TSMA, br. E. 1399. Kitâbu Mesâlihi'l-muslimîn ve menâfii'l-mu'minîn (ur. Yaşar Yucel), Ankara 1980., str. 94. Nisâbu'l-ihtisâb, Isparta Halil Hamîd Paşa Ktp., br. 1702, vr. 90b-91b. Cevdet, Târih, IV, 131. Lutfî, Târih, III, 204-207; IX, 50-52, 68, 119. Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 172. Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 309-392. Uzunçarşılı, Medhal, str. 10, 256, 375, 388. Mustafa Akdağ, Ekonomska i društvena povijest Turske, Istanbul 1974., I, 404-406. R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Pariz 1962., str. 299 i dalje. a.mlf.,"Ḥisba", EI2 (Fr.), III, 505507. Yusuf Ziya Kavakcı, Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975, str. 42-43 (prikaz, ostalo). Ziya Kazıcı, İhtisab Müessesesi u Osmanlijama, Istanbul 1987. Ali Akyıldız, Reforma u osmanskoj centralnoj organizaciji u periodu tanzimata: 1836-1856, Istanbul 1993., str. 287-289 (prikaz, ostalo). Takvîm-i Vekāyi', str. 529, 2. Zilhicce 1271. Mehmed Galib, "İhtisab Ağalığı", TOEM, str. 9 (1329), str. 569584; str. 10 (1329), str. 640-648 (prikaz, ostalo). Abdurrahman Şeref, "Me'kûlât Muzayaka u Istanbulu. Dokumenti koji pripadaju 1179. godini", a.e., str. 40 (1332), str. 193-204 (prikaz, ostalo). Umer Lütfü Barkan, "XV. Zakoni koji reguliraju određivanje i kontrolu cijena robe i hrane u nekim velikim gradovima krajem stoljeća I: Kanunnâme-i İhtisab-ı İstanbul el-Mahrûsa", TV, I/5 (1942), str. 326-340 (prikaz, ostalo). Pakalın, II, 40-43. R. Levy, "Muhtesib", İA, VIII, 532-533.

TEÂRUZ – التعارض - To je izraz koji označava kontradikciju dokaza u fikhu i sredstava dokaza u fikhu.

Autor:

ŞÜKRÜ ÖZEN

ŞÜKRÜ ÖZEN

1). Tearuz: Tearuz kao reč uključuje značenja kao što su svađa, odgovaranje, nemogućnost okupljanja. U tumačenju, islamski pravnici ga nazivaju teâruzu'l-edille, dok ga učenjaci hadisa nazivaju ihtilaf, ihtilâfu'l-hadîs.

(teâruzun - U metodi fikha, značenje sukoba između šerijatskih dokaza koristi se za označavanje sukoba dokaza kada šerijatski dokazi o određenoj temi zahtevaju određenu odredbu, a drugi dokazi po istom pitanju zahtevaju drugu odredbu.).

(huccet – الحجّةy - Pravni dokument izdat u šerijatskim sudovima.).

(muârada (muâraza) – معارضة - Pesma koja je slična pesničkoj pesmi u istom metru i rimi kao uvažavanje ili odbijanje, i pesma koja se iznosi.).

(tenâkuz - sukob, protivrečnosti.).

(teâdul – تعادل - (od a. i. adl. c. : teadulat): zajedništvo, ekvivalencija, podudaranje jedno s drugim.).

(tezâd - Dve stvari su suprotne. Nesreća. Sakupljanje reči koje su suprotne jedna drugoj po značenju.).

(temânu' - Sukob i mešanje jedni s drugima.).

(tenâfî –فِى تنا - biti suprotni i suprotstavljeni jedno drugom.).

(ihtilâf – الاختلاف - Pojam u smislu pojave različitih pogleda na neko pitanje.).

(nefsu'l-emirde - Istina je da je stvarno.).

(vâkide – Zaista, u stvarnosti.).

(aslen – originalno.).

(hakikaten – Zaista.).

(zâhiren - Čini se da se. Kao na trgu. Kako izgleda.).

(vad'an – الوعد - Jedan od pet osnovnih principa (usul-i hamsa) Mu'tazile. U rečniku, va'd i vaid, što znači "obećati nešto što će se ostvariti u budućnosti", koriste se kao infinitivi, a takođe i kao imenice.).

(Rukun – الركن - Termin fikh u smislu glavnog elementa koji čini ibadet, pravni akt ili radnju.).

(huccet – الحجّةy - Pravni dokument izdat na šerijatskim sudovima.).

(delil – الدليل - Termin koji se koristi u kelamu i fikhu u smislu onoga što dovodi u stvarnost. To je pridev koji izražava preterivanje iz svog korena koji znači „delalet*“, ujedno i „onaj koji ukazuje na pravi put, koji predvodi na pravome putu i na pravi rezultat“. Koristi se u značenju "vodič" u jednom ajetu Kur'ana, (el-Furkan 25/45), a takođe i u šest ajeta "vodiča; Postoje glagoli izvedeni iz istog korena u značenju "ukazati, obavestiti" (videti M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "dll" art.). Ovi obrasci upotrebe takođe se vidu u hadisima, (videti Vensinck, al-Mu'cem, "dll" art.). KELAM - REČ. Prema prvim proučavaocima kelama, dokazi su ono što vodi do istine u bilo kojoj stvari ili do tačke koja se želi dokazati. Prema el-Bakillaniju, koji je dao važan doprinos uspostavljanju sunitske teologije, dokazi su ono što omogućava znanje o stvarima koje se ne opažaju čulima i koje se same po sebi ne mogu nužno spoznati. Definicija Imamu'l-Haremejn Cuveinija je bliska ovoj. Od el-Gazalija, opisi dokaza počeli su da dobijaju logičan oblik. Dok je el-Gazali opisao dokaze kao „kombinaciju dve premise koje stvaraju novo znanje, odnosno dovode do zaključka“, (el-Iktisad, str. 14), Seyfeddin el-Âmidî je rekao da su „dokazi logično poređenje „. Seyyid Şerîf el-Curcânî, sa druge strane, nakon što je opisao dokaz kao „nešto što zahteva da se zna nešto drugo da bi se saznalo“, prateći Fahreddina er-Razija, objasnio je istinitost dokaza kao srednji pojam u kijasu koji je u minoru* premisa i pokrivanje,

(et-Taʿrifat, str. 104).). Dokazi su pre sredstvo za dokazivanje presude ili otkrivanje rezultata. (minoru, minor- muški rod. Druga premisa u posrednom zaključku.).).

(delalet – الدلالة - Termin logika i fikh, što znači da um dostiže znanje o nečemu osim znanja o nečemu. Reč delalet, što u rečniku znači „uputstvo, vođenje“, izražava vezu nečega što je usko povezano sa naukama kao što su jezik i književnost, logika, cedel*, fikh i određeno znanje, značenje i rasuđivanje, kao što su govor, ponašanje, pisanje, radnja, situacija.To je uobičajen koncept.).

(cedel – الجدل - Analogija zasnovana na poznatim ili široko prihvaćenim propozicijama; Termin logika, filozofija i kalam je nekada označavao metod utišavanja protivnika u diskusiji.).

U rečniku, teâruz, što znači „susreti se, protivrečiti jedno drugom, sukobiti se, protivrečnost“, odnosi se na sukob dva jednaka hudžeta u metodi fikha na način koji sprečava neophodnost (presudu) drugog. U izvorima se reči kao što su muaraza, tenakuz, teadul, tezad, temanu', tedafu', tenafi i konflikt takođe koriste kao sinonim za teâruz. Prema nekim učenjacima, sukob znači "u nekim slučajevima odsustvo dokaza", a sukob znači "dva jednaka dokaza suočena licem u lice na takav način da ih nije moguće pomiriti"; Dok protivrečnost zahteva ništavnost dokaza, teâruz sprečava donošenje željene odluke bez mešanja u dokaze, (Abdulaziz el-Buhari, III, 158). Sa druge strane, Gazali je definisao teâruz kao neslogu, (el-Mustasfa, II, 226, 395). Iako se često vidi da se koriste naizmenično, istaknuto je da postoji razlika između pojma 'kontradikcija' i termina teâruz u smislu lokacije i rezultata, (Bedreddin ez-Zerkesi, VI, 110-111) . U usulskim delima, teâruz je definisan na različite načine, kao što su vad'an, nefsu'l-emirde, vâkide, prvobitno, zaista, prividno, po izgledu, i prema tome se iznose različite odredbe. Međutim, ponekad se vidi da se pod pojmom teâruz i ovim kvalifikacijama podrazumevaju različita značenja, što otežava pravilno razumevanje stavova klasičnih autora, (na primer, upotrebe teâruzun u dva različita značenja u delu istog autora, vidi Şemsuleymme es-Serahsî, II, 13-14).

Budući da se argumentacija i preferencija odnose na skoro sva procesna pitanja, oni imaju široko mesto u radu usula (metode), dok se u nekima svaki od dokaza posebno ispituje, u većini se obrađuje kao poseban odeljak.Dok su se autori kao što su Alaeddin es-Semerkandi, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, İbnu'l-Hümâm bavili ovim pitanjem pod naslovom teâruz; Sa šafijskim autorima kao što su Fahreddin er-Razi, Kadi Beyzavi, Ibnu's-Subki, Bedreddin ez-Zerkesi, Ševkani je preferirao naslov teadula.Stavovi hanefijskih učenjaka o poreklu, uslovima, lokaciji (predmetu), razlozima i metodama rešavanja sukoba mogu se sažeti na sledeći način: Rukun, Şartlar (Uslovi) i Mahal (lokacija). Prema Debusiju, ono što stvara sukob su dva hudžeta u kojima se javlja svađa, ali prema drugim hanefijskim učenjacima, kao što su Serahsi i Pezdavi, dva ekvivalentna hudžeta sadrže kontradiktorne odredbe, na primer, ono što se smatra halalnim ili prisutnim, drugo je haram ili ignorisanje. Stvaranje sukoba između dokaza zavisi od odsustva mogućnosti pomirenja, činjenice da su dokazi podjednako lične jačine i da nisu poznati njihovi datumi. Ajeti, mutavatiri ili poznati sunneti smatraju se jednakim među sobom i međusobno, haber-i-vahidi i poređenja samo među sobom u pogledu ličnosti. Dva ajeta, dva različita kiraeta ajeta, mutevatir ili poznati sunnet sa ajetom, pošto se teâruz može pojaviti u konačnim dokazima kao i u nagađačkim dokazima, pod uslovom da su između jednakih dokaza u smislu ličnosti. Može biti između dva hadisa koja prenosi jedan ili dva prenosioca od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Debusi, str. 217). Prema većini, koja prihvata da ne može biti stvarnog sukoba između dva dokaza, od kojih je jedan definitivan, a drugi pretpostavka, i tvrdi da sukob može nastati samo između dva nagađanja dokaza, ne može biti sukoba između dokaza koji su oba konačna. Šafije su takođe izjavile da bi dva hadisa bila draža od jednog hadisa, navodeći da dokazi treba da budu jednaki po broju. Da bi se spor održao, neophodno je da dokazi budu iste snage, jedinstva predmeta i vremena i kontrasta presude; Ako jedan od njih nedostaje, napad se neće desiti. Iako se u izvorima generalno pominje sukob između dokaza, u stvari, sukob je u pitanju u odredbama o dokazima. Iako postoji saglasnost da će doći do sukoba između verbalnih dokaza, većina je izjavila da ne bi bilo sukoba između stvarnih dokaza jer oni ne izražavaju opštost i kontinuitet. Prema klasifikaciji, koja dokaze smatra racionalnim i predajom u smislu njihovih izvora, postoje tri mogućnosti u sukobu dokaza, i to racionalno, jedno racionalno i drugo pripovedanje, ili obe. Islamski učenjaci su usvojili princip da dokazi, bilo mentalni ili prenošeni, nikada neće biti u suprotnosti sa sobom i jedni drugima u stvarnom smislu, isključujući samo slučaj poništenja između ispričanih dokaza. Činjenica da se jedan od dva kontradiktorna dokaza ne može dati prednost drugom naziva se "tekâfuu'l-edille", navodivši da takva situacija ne može postojati u stvarnosti. Um je jedan od tri glavna izvora informacija u islamskoj misli, zajedno sa čulima i vernim vestima. Prema principu neprotivrečnosti, ako um donese definitivnu pozitivnu ili negativnu odluku o nekom predmetu, ovde više nema sukoba. Ako postoji protivrečnost u samim racionalnim dokazima, na primer, odredbe dokaza koji ukazuju postojanje sveta posle i dokaz koji ukazuje da je on večan moraju koegzistirati, što nije moguće zbog principa neprotivurečnosti.Iako je glavni izvor pobožnosti znanje o objavi, pošto islam prihvata razum kao jedan od glavnih načina za sticanje znanja, a adresat objave je racionalna osoba, odnos prenošenja uma ne samo da je naišao na široke reperkusije u fikhu i usul -i fikhu, nego i u islamskoj misli uopšte.Drugim rečima, sukob razum-vera se nije smatrao mogućim. Ova ideja je u klasičnim izvorima formulisana rečenicom „Bistar um ne protivreči autentičnom prenosu". S'hodno tome, ne može se misliti da je verski tekst, koji ima određeno značenje i prenošenje, na način da ne postoji mogućnost bilo kakvog drugog razumevanja i tumačenja, protivreči saznanju čija je tačnost umom definitivno dokazana. Ako preneseni dokaz koji je u suprotnosti sa razumom nije mutevatir, podrazumeva se da nije sahi (autentičan), ako je mutevatir, to je te'vil i sukob se otklanja.

Nemoguće je pronaći mutevatir tekst, koji je u suprotnosti sa dokazima razuma i za koji nije verovatno da će biti pogrešan ili te'vil, (Gazali, II, 126, 137-138). U islamskim naukama, široko je prihvaćena ideja da su ispričani dokazi razumni i da nikada nisu u suprotnosti sa njima, kao i pravilo tumačenja nassa u skladu sa principima razuma kada se pojavi sukob između njih dvoje. Međutim, Takyyuddin İbn Taymiyye Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl i njegov učenik Ibn Kayyim el-Cevziyye eṣṢavâʿiḳu'l-mursele, koji su među učenjacima koji se suprotstavljaju ovom stavu,pokušali su naširoko objasniti da nema proturečja s razumom u ajetima i hadisima koji su tumačeni na temelju toga što su u suprotnosti s razumom. Narativni dokazi su navedeni kao knjiga, sunnet, idžma i kijas; Iz njihovog odnosa proizilazi deset različitih oblika argumentacije: knjiga-knjiga, knjiga-sunnet, knjiga-idžma, knjiga-kijas, sunnet-sunnet, sunnetidžma, sunnet-kijas, idžma-idžma, idžma-kijas i kijas-kijas. Međutim, nema stvarnog sukoba ili kontradikcije između šerijatskih presuda i dokaza na kojima se one zasnivaju, u smislu njihovog statusa, odnosno u smislu toga da su Allah-ova te'ala presuda. Stavljanje kontradiktornih dokaza na način koji vodi do kontradiktornih sudova o nekoj temi je znak bespomoćnosti i neznanja, a Allah te'ala je iznad toga. Izjava da bi bilo mnogo kontradikcija u Kur'anu (a.m.) da ga je poslao neko drugi osim Allaha te'ala, (en-Nisa 4/82), ukazuje na ovo pitanje. Kontradiktorne odredbe u Knjizi i Sunnetu dolazile su samo u različito vreme, a sledeća je ukinula prethodnu. Međutim, pošto nisu poznati datumi, kada se ne može utvrditi koji je prvi, a koji posle, pretpostavlja se da sukoba postoji, iako stvarnog sukoba nema.Iz tog razloga, hanefije su rekli da može doći do sukoba između dva ajeta, dva kiraeta, dva sunneta i poznatog sunneta sa ajetom. Pošto je ukidanje moguće samo ako se zna njihov datum među dokazima koji imaju mogućnost poništenja, nema sukoba između mišljenja as'haba na osnovu dva konsenzusa, dva poređenja i idžtihada.Argument koji hanefije ne smatraju mogućim u ovim dokazima znači da, iako postoje, oba prestaju da budu dokazi i moraju uzeti u obzir dokaze mudžtehida istishabu'l-hal. U suprotnom, hanefije vide očigledan sukob između navedenih dokaza mogućim, na primer, ako su dva kijasa u sukobu, oba ne mogu biti istinita i pošto se istishabu'l-hal ne smatra šerijatskim dokazom, jer nema dokaza da se primeneni van kijasa, ako mudžtehid ima mogućnost da odabere jednog od njih u odnosu na druge, poželjno je. U suprotnom, oni kažu da mogu da deluju sa kim im se srce nakloni, (Debusi, str. 214-215; Şemsuleimme es-Serahsî , II, 12-13). Šafije i drugi mezhebi ne smatraju mogućim sukob između dva kijasa, jer će uvek postojati superiornost u bilo kom od njih. Kada mudžtehid otkrije ovu superiornost, on će se zasnivati na superiornijim kiiasom; Ako ne nađe razlog za prednost, nastavlja svoje istraživanje, sve dok ne otkrije istinu, bez donošenja odluke.

Teâruzun Sebepleri. - Uzroci agresije.

Prema mišljenju većine usulista (metodista), sukob proizilazi iz protivrečnosti pretpostavljenih indikacija. Ahmed b. Ebul-Hasan el-Kerhi, jedan od hanbela i hanefije, tvrdili su da nije moguće da zannî znaci da može biti u suprotnosti, (Seyfeddin el-Amidi, IV, 171). Ibnu'l-Humam, s druge strane, smatra proizvolnim prosuđivanjem da je moguće videti sukob između nagađanih dokaza, a ne videti ga mogućim među određenim dokazima. Jer, ovde nije reč o stvarnoj svađi, već o prividnoj svađi. Ovo može biti između dva nagađanja dokaza, kao i između dva konačna dokaza, jednog definitivnog, a drugog nagađanjem, (Ibn Emiru Hac, III, 3). Prema učenjacima koji se bave uzrocima svađe, ova situacija prvenstveno proizilazi iz različitog znanja, iskustva mudžtehida koji su ispitivali dokaze (Satıbi, IV, 294). U slučajevima kada se tvrdi da postoji sukob između razuma i kazivanja, Kur'an (a.m.) i hadisi nisu pravilno svaćeni ili hadisi nisu ispravno preneseni, ili greška ili nedostatak u obrazloženju;

Sukob između šerijatskih dokaza je zbog razloga kao što su ukidanje jednog od ajeta ili činjenica da su presude oba date za različite situacije i vremena, ili da su dozvoljene različite alternative na istu temu, da obim „ nas „ je različit u opšte-specifičnom obliku, ili da njihove indikacije nisu sigurne.

Teâruzu Giderme Yolları. - Načini rešavanja spora.

Većina usulista (proceduralaca), s obzirom na to da mukellefini ne mogu biti predmet kontradiktornih odredbi, složili su se da je potrebno tražiti načine za otklanjanje sukoba, ali su izneli različite poglede na usul (metod). U hanefijskom usulu (metodi), metode koje treba koristiti u slučaju prave svađe, razmatraju se pod naslovom „teâruzun hukmu - pravilo svađe“, a one kojima se treba pribegavati u slučaju prividne (zâhiren - spolja, očigledno.) svađe, razmatraju se pod naslovom „muhallis – مخل ص- Onaj koji povećava ambiciju i pohlepu, stimulira pohlepu, čini ambicioznim.“, “ (pseudonim). U slučaju stvarnog sukoba, dokaz gubi svoj kvalitet kao dokaz (tesâkut - (yتساقط), (Ar. suḳuṭ od "padanje" tesāḳuṭ). Padaju jedan za drugim.), a u slučaju očiglednog sukoba, koriste se metode preferencije i pomirenja, (Civen Ahmed, II, 92-94). U slučaju istinske kontrole kontradikcije./ U slučaju kontradikcije između dva ajeta, dva rekata, dva sunneta ili jednog ajeta i dokaza koji su podjednako moćni u pogledu ličnosti i kvalifikacija, kao što su mutevatir ili poznati sunnet, sledi sledeći postupak:

a) Nesih. Ako je datum poznat, kasniji dokazi poništavaju prethodni. Serahsi je spomenuo nesih kao prvu metodu kojoj se treba pribegavati u slučaju svađe, a Debusi, Pezdevi i Nesefi su direktno zabeležili metode tesakut i takriru'l-usul bez pominjanja nesiha.

b) Tesakut. Kada nije moguće utvrditi datum, oba dokaza gube svoj kvalitet dokaza. Jer, nakon ovih dokaza, pošto postoje dokazi po kojima se može delovati i nije potrebno postupati sa dokazima koji će verovatno biti poništeni, nestaje neophodnost postupanja sa oba kontradiktorna dokaza. Pošto se nevažeći dokazi ne mogu smatrati dostupnim, pretražuje se drugi dokaz i na arbitražu se primenjuje sledeći dokaz u rangiranju, vodeći računa o hijerarhiji dokaza. U ovom slučaju, ako je ajet između ajeta, on se primenjuje na sunnet, ako je među sunnetima, prema mišljenju as'haba, Debusiju i Nesifiju, onda se primenjuje idžtihad, (Takvimu'l-edille, str. 214-215, 217; Kesfu'l-esrar, II, 89). Serahsi navodi da će se u ovom poslednjem slučaju primeniti na as'habove kavli*-je ili kijasa, bez rangiranja, (el-Usul, II, 13).

c), Takriru'l-Usul.

U skladu sa ovim principom, koji se takođe izražava kao "ibkau ma kan ala ma kan" i "el-beraetu'l-asliyye", što znači suditi da će situacija koja je u jednom trenutku bila stabilna postojati i kasnije, ako nije pronađen nijedan drugi dokaz osim kontradiktornih dokaza, treba se pridržavati glavnog pravila sa kojim se postupa. Iako su neki učenjaci tvrdili da nije moguće tvrditi da jedan od dokaza nije poželjniji od drugog, hanefijski učenjaci su izjavili da za to nema prepreka i da je u ovom slučaju neophodno ignorisati oba dokaza ne izražavajući mišljenje (tevakkuf edib*) dok se ne pribavi novi dokaz. Međutim, takođe se navodi da kada se ne može izabrati između dokaza, presuda će biti doneta uzimajući u obzir obe mogućnosti iz predostrožnosti. Takve odredbe se nazivaju „ muskil * “ ili „ meşkûk “, na primer, navodi se da kada se mora obaviti vudu sa vodom u čiju se čistoću sumnja, potrebno je njome uzeti i abdest i tajammum.

(muskil – المشكل - Izraz usul-i fikh u bukvalnom smislu, u kome se značenje koje se njime misli može svatiti uz pomoć drugih dokaza ili kroz razmišljanje, zbog neprozirnosti njegovog pečata.).

(meşkûk - sumnjivo, davanje sumnje.).

(as'habove kavli* - su među izvorima i sekundarnim dokazima koje koristi nauka fikha, a to je islamsko pravo. As'habi su muslimani koji su živeli i upoznali se u vreme Hz.Muhammeda (s.a.v.s.) sa Hz.Muhammed-om (s.a.v.s.), za kojeg se veruje da je poslednji Hz.Poslanik (s.a.v.s.) vere islama, koji je preneo važeći šerijat.).

(tevakkuf edib* - Vukuf znači stajati, dok reč tavakuf znači čekati nekoga veoma dugo. Ova reč se koristi i za situacije i radnje čije ostvarenje zavisi od ostvarenja nečeg drugog.).

U slučaju očiglednog kompromisa./ Autori kao što su Serahsi, Pezdevi i Nesefi, ispitivali su dokaze u smislu huccet – الحجّة (delil), hukum (presude), hal-stanje (mahal - mesto, region.) , i zaman (vremena), (et-Tavżîḥ , II, 229). Međutim, dok su ove metode koje treba slediti u slučaju sukoba date u hijerarhijskom redosledu u delima usulista (proceduralista), kao što su Debusi i Serahsi, Pezdevi, Nesefi i Sadrüşşerîa, navode ih samo kao alternativne metode jedne drugima. Prema opšteprihvaćenom metodu među hanefijama, tearuz se ispituje u pogledu njegovih elemenata i uslova, i da li su dokazi iste snage, da li postoji jedinstvo subjekta i vremena, otkrivajuči se kontradikcija u pogledu između njih, a kao rezultat se određuje jača strana.

a). U pogledu dokaza. Kada se na prvi pogled utvrdi protivrečnost (podudarnost) između dokaza, pre svega se ispituje da li postoji ekvivalencija između dokaza i da li postoji superiornost u jednom od njih, uzimajući u obzir poreklo sukoba.Ovde se pokušava utvrditi superiornost dokaza u pogledu samog sebe, odnosno njegovog položaja u hijerarhiji dokaza ili dodatne (podređene) karakteristike koju ima. Pošto se slabi dokazi smatraju ništavnim u odnosu na jake dokaze, navedeno je da je obavezno uzeti superiorniji u smislu ličnosti ili kvalifikacija kao osnovu, a odustati od drugog.Iako se vidi da se ova situacija suprotstavljanja ponekad izražava terminom tearuz u slučaju superiornosti u pogledu ličnosti, ona se u stvari ne može nazvati tearuzom. Kako neki autori navode da ovde nije poželjno uzimati jaku za osnovu, (Abdulaziz el-Buhari, IV, 132).Na primer, ajet i mutevatir ili meşhur sunnet pred haber-i vâhid i kijasom, superiornost u suštini nad kijasom; Pošto su ajet i muhkem reči superiorniji u pogledu kvaliteta u odnosu na očigledne, sažete ili teške reči u Kur'anu i hadisima, kada su u suprotnosti jedna s drugom, ovo drugo se uzima kao osnova u praksi.

b). U pogledu rasuđivanja. Utvrđuju se razlike u dokazima u pogledu presude i otkriva se da između njih nema stvarnog sukoba. Postoje dva načina da se ovo uradi.

1). Reći da su neke osobe uključene u presudu fiksirane jednim od dokaza, a neke od njih eliminisane drugim dokazima (tevzî‘ -Distribucija, koja je reč arapskog porekla, znači platiti i podeliti prava dotičnim ljudima. Turski ekvivalent ove reči, koji se uglavnom koristi u zvaničnim institucijama i prepisci, je distribuirati.); Na primer, jedno je apsolutno, drugo je relativno, ili jedno je am, a drugo je has.

2). Otkriti razliku između pitanja koje je rešeno jednim od dokaza i pitanja koje je ignorisano drugim dokazom (tegayyur – تغ·بر – menjanje, izmena.); To je kao da kažete da je jedno od njih povezano sa ovozemaljskim, a drugo sa onostranim sudom.

c). U pogledu lokacije. Kompromis se eliminiše tako što se ukaže da su dokazi različiti po lokaciji, odnosno da je jedan vezan za jednu situaciju, a drugi za drugu situaciju. Na primer, u frazi „vaša stopala do peta“ koja se pominje nakon brisanja glave u ajetu u kojem su navedeni fardovi vudua (el-Maide 5/6), reč stopala čita se na dva različita načina kao mecrur* i mansub*.

(mecrur – 1. Povukao, vukao. 2. dilb. Prema arapskoj gramatici, posljednji harf harfova je esre i ono se čita kao "ı, i" (reč); “Harf-i cerle mecrur.” "Obvezno je po vrlini.").

1). Nacrtano, zalutao.

2). dilb. Prema arapskoj gramatici, poslednje slovo je esre i čita se kao „ı, i“ (reč); “Harf-i cerle mecrur.” "On je časno dužan.").

(mensub – Reč „ buhrajn“, je reč musena i znači „dva mora“. U ovoj reči, znak nasb je ye'dir. Poput ovih, znak nasb svih imena musena je cezimli ye'dir,

(prim.prev. Samir Bhem, arapska gramatika, tedzvidsko pravilo).

a). Ove reči u stanju nasb zovu se Mansub.Ako se stanje nasb tumači kao pranje nogu, a stanje cer se tumači kao potiranje ako su stopala u mestvima, upad će biti eliminisan.

b). U pogledu vremena. Ako preferencija i pomirenje nisu mogući sa gore navedenim metodama, datum se pokušava odrediti razmatranjem mogućnosti ukidanja; Ako je datum utvrđen, kasniji dokazi u pogledu vremena smatraće se da su prethodni poništili. Datum se može naći u otvorenim (sarih - eksplicitnim) ili zatvorenim tekstovima. Na primer, ako jedan dokaz nešto zabranjuje, a drugi kaže da je to dozvoljeno, presuđuje se da je dokaz zabrane kasnije, putem indikacije, u skladu sa principom „Suština u robi je bogohuljenje“. Ako je poznato da dokazi koegzistiraju i da je moguće primeniti oba u različitim opcijama, smatra se da oni izražavaju diskreciono pravo; Ako ova mogućnost nije dostupna, neće se preduzeti nikakve radnje.

(delâlet – الدلالة - Termin logika i fikh, što znači da um dostiže znanje o nečemu osim znanja o nečemu. Ovde smo već na opširan način dali značenje ove reči. Prim.prev. Samir Bhem.)

Dok eliminiše sukob između dokaza, ukazivanje razlika u proceni i lokaciji dovodi do zaključka pomirenja, ukazujući razliku u vremenu do zaključka da je jedan od dokaza poništen. Međutim, takođe se vidi da se ukazivanje vremenske razlike naziva pomirenje, (Ibn Emiru Hac, III, 10). Pomirenje (cem', tevfik) je da se ukaže da su dokazi međusobno kompatibilni i da među njima nema sukoba. Pomirenje se naziva "amel bi’ş-şebeheyn" jer se koriste oba dokaza, (Sadrüşşerîa, II, 230). Međutim, postoje razlike u objašnjenjima hanefijskih autora o tački u kojoj će metod pomirenja stupiti na snagu. Debusi je, dok je definisao konflikt, naveo da, da bi se opozicija između dokaza mogla nazvati uvredljivom, oni moraju biti međusobno opstruktivni, (Takvimu'l-edille, str. 214). Abdulaziz el-Buhari je rekao da ako ne postoji mogućnost pomirenja kada postoji sukob između svetih spisa, pribeći će se metodu nesih, (Kesfu'l-esrar, III, 162), a Sadrüşşerîa je rekao da ako nesh nije moguć , istražiće se razlog koji će otkloniti sukob i pokušati pomirenje koliko god je to moguće, (et-Tavzih, II. , 230). Tvrdeći da izbor među dokazima prethodi metodi pomirenja, Ibn el-Humam navodi da se smatra da hanefije preferiraju pomirenje jer smatraju da je dokaz bolji od nemera, objašnjavajući primerima da ovo pravilo zapravo nije univerzalno, (Ibn Emiru Hac, III, 3).-5).

Alaeddin es-Samarkandi je ocenio muhalise (metod koji izbavlja, spašava, solucija, rešava.) u tri kategorije kao što su nesih*, tercih* i tahsis-takyid*, naglasivši da je svaki od njih metod koji se koristi u nekim slučajevima, (Mizanu'l-usul, str. 696). Prema njegovim rečima, mudžtehid ne treba odmah da donosi presudu kako bi otklonio očigledan sukob između dokaza u vezi sa šerijatskim presudama, već treba da se uzdrži dok ne nađe muhallis, (metod rešenja, soluciju.).

(nesih – النسخ - Ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom.).

(tercih - To je termin koji znači dati prioritet jednom od argumenata koji su u suprotnosti jedan sa drugim u fikh metodi i jednom od sredstava dokaza u fikhu.).

(tahsis-takyid - Dakle, dodela znači izvoz, a poricanje je dokaz. Serahsi je rekao da se prisvajanje koristi u stvarima koje reč uključuje spolja, a ograničenje se koristi u stvarima koje nikada ne bi bile u okviru te reči da nije bilo takyid*-a, (al-Usul, II, 83).(al-Uṣûl, II, 83).

(takyid – التقييد - Termin fikh metoda u smislu ograničavanja apsolutne reči na uslove kao što su kvalifikacija, stanje, vreme i mesto.).

On treba da se obrati svedoku postupka u dokazima za koje je poznata izvesnost i da izabere jedan od načina prednosti u dokazima koji izražavaju pretpostavku. Zato što je nezamislivo da dokazi ne sadrže obeležja koja će omogućiti razdvajanje ispravnog i pogrešnog, (isto, str. 695). Kombinujući hanefijske i šafijske metode, Ibn elHumam i Abdulali el-Ensari daju naredbu koju treba slediti u obliku nesih, tercih, pomirenja, takriru'l-usul, (videti Ibn Emiru Hac, III, 3; Bahrulum el-Leknev II, 189-192). Tako je red hanefija zabeležen u mnogim savremenim studijama. Način na koji su hanefijski učenjaci, a posebno Sadrüşşerîa predstavili ovo pitanje, kvalitet je koji može dovesti do razumevanja problema na ovaj način.Većina učenjaka, koji argumentaciju vide kao moguću samo među pretpostavljenim dokazima, ustanovila je redosled metoda koje treba primeniti u slučaju rasprave kao pomirenje,tercih , nesih i tesâkut, navodivši da bi princip berâet-i asliyye bila validna, pod pretpostavkom da dokazi nisu bili dostupni u poslednjoj fazi. Sa druge strane, Muhadisi su naveli da je na ovoj listi potrebno uzdržati se od izbora ukidanja i uzdržati se ili presuditi da su dokazi nevažeći kada ove tri mogućnosti nisu u pitanju. Prema grupi Zahirija i nekih šafija, dokazi se smatraju nevažećim sve dok ne postoji razlog za prednost u slučaju sukoba ili dok se do tada ne utvrdi prioritet jednih nad drugima, i dok se ne postupa po njima. Neki učenjaci, uključujući Karafija, rekli su da umesto da tvrde da će dokazi izgubiti svoju validnost u slučaju kršenja, ljudi mogu da postupe na osnovu dokaza koji žele ako imaju priliku.Među dokazima, Risâletu't-teʿāruż (Râgıb Paşa Ktp., br. 1455, primerak 601/1205) i er-Risâletu's-sâṭıʿiyye fi't-teʿâruż (Gradska javna knjižnica Burdur, br. 1212/1796), Kâtib Çelebi , Defʿu't-teʿāruż ʿammâ yûhimü't-tenâḳuż fi'l-Kitâb ve's-sunne Necmeddina et-Tûfîja i Risâle fî emṣ ilerut Sirâceddina el-Urmevîja. Beleži da je pisao dela pod imenom fi'l-uṣûl (Keşfu'ẓ -ẓunûn, I, 756, 848). Danas su provedena mnoga istraživanja koja se s različitih aspekata bave ovom problematikom, (vidi bibliografiju). Fıkıh. Tearuz je korišćen u fikhu da izrazi kontradiktornost između pravila, presuda, dokaza i idžtihada istog mudžtehida. Međutim, takođe se vidi da se u literaturi koriste drugi termini umesto tearuz. U stvari, u Medzelu, sukob između pravila zakona, (čl. 28, 46), sukob između sredstava dokazivanja, (svedoka) (čl. 1712-1715), izgovaranja reči ili ponašanja tužioca to bi poništilo njegov slučaj pre, ili u tišini, pronalaženje je izraženo terminom tenakuz, (čl. 1615, 1656). Tearuz se razlikuje u fikh metodi i fikh naukama u smislu lokacije, stvarnosti, agenta i metode. U metodi fikha, argument je povezan sa šerijatskim dokazima; Ono ne postoji u stvarnosti, očigledno postoji za mudžtehida i jedna je od dužnosti mudžtehida da ga ispita. Sa druge strane, u fikhu, tearuz se odnosi na dokazno sredstvo, a ono zaista može postojati zbog ljudske greške zbog nedostatka znanja, a dužnost je sudija da to ispitaju i donesu zaključak. Pored toga, iako među mnogim metodama postoje zajedničke tačke, ne mogu se svi metodi rešavanja sukoba u postupku koristiti za otklanjanje sukoba u dokaznim sredstvima. Na primer, dok se neslaganje između dokaza može eliminisati na osnovu ukidanja, ne može biti ukidanja za dokazno sredstvo.

Karafi navodi da se u fikhu sukob odvija na pet različitih načina: dva dokaza, dva begija, dva glavna (pravilo), dva prividna, između prvobitnog i prividnog, i da se učenjaci nisu složili oko svega toga. Delo muftije Damaska Mahmuda Hamze, po imenu et-Tefavuz fi't-tenakuz, koje se bavi kontradikcijom u tužbama, Bereketzade Ismail Hakkı, preveo je na turski pod imenom Tenakuz-i Fıkhi (Istanbul). U Teʿârużu'lbeyyinât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Muhammed Abdullah Muhammed eş-Şinkītî'-ja; Dirâse muḳārene beyne'l-meẕâhibi'lerbaʿa'sında (Riyad 1412/pitanje sukoba/1992), razmatrana u terminima četiri mezheba, opširno je proučavana.

BIBLIOGRAFIJA

Şâfiî, er-Risâle, str. 211-240, 342. Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 24, 172, 217, 239, 242, 332, 365; II, 22, 40, 60, 76-77; III, 160, 214, 236, 257; IV, 72; V, 2-3. a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (izd. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuvajt 1414/1994, I, 377; II, 201; III, 161-164; IV, 203-208. Debûsî, Taḳvîmu'l-edille (ur. Halîl Muhyiddin el-Meys), Bejrut 1421/2001, str. 214-220, 312 (prikaz, stručni). Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Mu'temed, I, 452-455; II, 519-520, 672-674. Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Kenzu'l-vüṣûl (Abdulazîz el-Buhârî, u Kešfu'l-esrâr, izd. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, III, 158. -210. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Istanbul 1984., I, 29, 135, 142-143, 166; II, 12-17, 242-246. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 145; II, 126, 137-152, 226-227, 239, 378-382, 393-395. Alâeddin es-Samerkandî, Mîzânu'l-uṣûl (ur. M. Zekî Abdulber), Devha 1404/1984, str. 204, 323-327, 686-696. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (ur. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Bejrut 1412/1992, I, 351-362; II, 223; V, 377-396, 406-413. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kairo 1387/1968, I, 174-178; III, 165; IV, 171-173. Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (ur. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kairo 1414/1993, str. 417-418, 453-454. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Kešfü'l-esrâr, Bejrut 1406/1986, II, 87-106. Takıyyuddin İbn Taymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (ur. M. Reşâd Sâlim), Bejrut 1399/1978, tip.lokacija. Abdulazîz el-Buhârî, Kešfü'l-esrâr (izd. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, III, 158-210; IV, 132-133. Sadruşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (ur. M. Adnân Dervîş), Bejrut 1419/1998, II, 186-188, 226-244. Ibn Kajjim el-Cevzijje, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn, II, 302, 324, 387; III, 116, 378-379; IV, 219-220, 238. a.mlf., eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mursele, Rijad 1412, II, 457-459; III-IV, tip.lokacija. Alâî, Tafṣîlu'l-ijmâl fî teʿârużi'l-aḳvâl ve'l-efʿâl (ur. M. İbrâhim el-Hifnâvî), Kairo 1416/1996, tip.lokacija. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 236; III, 76; IV, 118-131, 154-155, 294-311.Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥru'l-muḥîṭ (ur. Abdussettâr Ebû Gudde), Kuvajt 1413/1992, VI, 108-116. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr, III, 2-16. Keşfu'ẕ-ẕunûn, I, 756, 848.Cîven Ahmed, Nûru'l-envâr (u Ebu'l-Berekât en-Nesefî Keşfu'l-esrâr), Bejrut 1406/1986, II, 87-106. Bahrululûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (u Gazzâlî, el-Müstaṣfâ), Bulak 1324, II, 189-204. Ali Haydar, Dürerü'l-hukkam, IV, 196-197, 236, 294-331, 334. Sâlih Avaz, Dirâsât fi't-teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kairo 1400/1980, tip.yer. M. Bâkır es-Sadr, Teʿârużu'l-edilleti'ş-şerʿiyye (ur. Mahmûd el-Hâşimî), Bejrut 1980., tip.lokacija. M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ ʿinde'l-uṣûliyyîn ve eşeruhumâ, Mensûre 1985, str. 17-254, 298 (prikaz, znanstveni). Abdullatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, et-Teʿâruż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şerʿiyye, Bejrut 1993., type.yer. Şukrî Huseyin Râmîteş el-Bosnevî, Teʿâruż mâ yuḫillu bi'l-fehm ve eşeruhû fi'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye, Jeddah-Bejrut 1421/2000, tur.yer. Lahdar Lahdârî, Teʿârużu'l-ḳıyâs maʿa ḫaberi'l-vâḥid ve eşeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Bejrut 1426/2006, type.yer.

TAHYÎR – التخي·بر - Izraz fikha u smislu da je mukellefin slobodan da bira između dve odredbe ili radnje.

Autor:

AHMET ÖZEL

(tahyîr – التخي·بر - Izraz fikh znači da je mukelefin slobodan da bira između dve odredbe ili radnje.).

(ihtiyâr - Izraz fikh, koji odražava dva različita aspekta volje zajedno sa pristankom, i koji ima posebno značenje kao volja za uzrok pravne radnje.).

(tahayyur - تح·بر - Da volite i birate, da budete maštoviti.).

(hıyâr - To je množina reči hajr, koja u rečniku znači „dobar, hayırlı (kod nas hajirli) koristan, işe yarar – koristan posao, superioran“ i neuporediva je imenica. Iako izražava da je pripovedač pouzdana osoba u hadiskoj terminologiji, prema Ibn Mehdiju, to je ta'dil termin koji potpada pod reč "sika".).

(hîre – الح·برة - Glavni grad Lahmisa. Danas je to okružni centar iračke provincije Nedžef, 5 km od Kufe. Osnovan je na širokoj ravnici na ivici Eufrata, jugoistočno od humka Kinidre, između Kufea i Havernaka. Iako su izneta različita mišljenja o poreklu i značenju imena Hire, većina njih su narodne etimologije;

Opšte je prihvaćeno da potiče od aramejsko-sirijske reči hirta (ordugâh - Gde je vojska stacionirana. Smeštaj vojske stacionirane na otvorenom.), (Arif Abdulgani, str. 9-11). Hire, koji su arapski istoričari nazvali Hiretu'l-Kufe da bi ga razlikovali od Hiretu'n-Nu'mana i Hire blizu Nišabura, u odnosu na kralja Lahmi Nu'mana, u sirijskim izvorima se spominje kao "arapski grad". Ljudi iz Hirija su se zvali Hirile ili Hari-je.).

(hıyere – خ·بر ه -) 1) sviđanje, biranje među njima. 2) favorizovan, izabran.).

(hayre – najkorisniji, najbolji.).

(muhayyerlik - Konkretno, termin fikha u smislu da jedna ili obe strane u kupoprodajnom ugovoru imaju pravo da odobre ili raskinu ugovor, tako da ugovor više nije obavezujući za relevantnu stranu.).

(vad‘ – الوضع - Grana nauke koja se bavi izražavanjem reči u zamenu za određeno značenje i odnosom između reči i značenja.).

U rečniku, reč tahyir, što znači „dati nekome priliku da bira između dve ili više opcija“, korišćena je u različitim kontekstima u skladu sa rečničkim značenjem usul-i fikha i fikha. Izvedeni iz istog korena, ihtiyâr i tahayyur Izvedeno iz istog korena,"želeti i izabrati bolju od dve situacije", (u istom smislu se koristi kao imenica “hıyâr”/"muhayyerlik”), hîre/hıyere/hayre znači "izaber" i "izabrani " znači istihâre "da se uradi". To znači želeti da se posao obavi na način koji je dobar pred Allah-om te'ala". U Kur'anu (a.m.) reč hijere se spominje u dva ajeta, (el-Kasas 28/68; el-Ahzab 33/36) i u nekim hadisima, a glagoli izvedeni iz infinitiva tahyir su takođe uključeni u mnoge hadise (Vensinck, al-Mu'cem, "hir" art.). Kada se Božiji Poslanik (s.a.v.s.), koji je bio tužan zbog nekih materijalnih zahteva svojih žena i ljubomora između njih, zakleo da im se neće približavati mesec dana, usledila je (vidi ILA), objava da je od Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) žena zatraženo da biraju između ovozemaljskih blagodati, Allaha te'ala, Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i ahireta. Ajet (el-Maide 5/42) koji je Allah-ovom te'ala Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) ostavio slobodu da odluči između ajeta koji je to tražio (el-Ahzab 33/28-29) i nevernici koji su mu dolazili da im sudi, u izvorima se nazivaju „ajetom tahyir”. Peti ajet poglavlja et- Tahrim (66), takođe je povezan sa poglavljem el- Ahzab i u nekim se izvorima pominju pod istim imenom. Prilikom uokvirivanja terminologije koja se odnosi na propozicione odredbe u metodi fikha, koncepti iktizâ (nametanje) i tahyîr (oslobađanje) uzimaju se kao osnova. Iako su neki proceduralni učenjaci ocenili odredbe koje ne nameću odgovornost mukellefinu kao posebnu kategoriju, pod nazivom „tahyîri odredba” podelivši odredbu na tri dela kao predlog (iktizâî), tahyîri i i vad‘î, generalno tahyîr predlog razmatra se u okviru odredbe i dvojna podela odredbe u obliku predloga i vad‘î podeljena je. I ova usvojena podela je ustanovljena u proceduralnoj literaturi, (vidi HUKUM - PRESUDU; MUBAH).

(HUKUM – الحكم - U rečniku „sprečiti, ispraviti; infinitiv u značenjima "odlučiti" i "znanje, duboko razumevanje; Vladanje (presuda, množina ahkam), što znači „politička dominacija, odluka i presuda“, je nakon formiranja islamskih nauka na različite načine definisano u logici, kelamu i fikhu.).

(MUBAH – المباح - To je termin koji se koristi za označavanje radnji koje mukellefin može da uradi ili ne u metodi fikha, predmet ili rezultat nekih ovlašćenja i dozvola koje se u fikhu nazivaju ibaha.).

Dok se dužnosti čoveka prema Allahu te'ala, ljudima i društvu klasifikuju sa različitih aspekata, davanje mogućnosti osobi da bira u pogledu vremena ili radnje, izražava se terminom tahyir. Na primer, ako je vremenski period određen za obavezni vadžib, koji se mora obaviti u određeno vreme, pogodan za obavljanje drugog ibadeta iste vrste (muvasa' - preporučeno.), mukellifin ga može obaviti u bilo koje vreme u ovom roku. Ponovo, ako šerija (pravnik) obavezuje mukellifina, dajući mu pravo da izabere jedan od više poslova, onda se spominje muhayyer* vadžib. Neki učenjaci usula (metodologije) morali su da stave zapis u definiciju menduba da „napuštanje ne zahteva osudu“ ili „nema potrebe za bilo kakvim troškovima u slučaju napuštanja“ kako se ne bi mešali sa ovim vrstama vadžiba. U klasifikaciji predloženih presuda, na osnovu pet delova, (vacip, mendub, haram, mekruh, mubah), radnje za koje je mukellefinu ostavljen izbor da li da uradi ili ne nazivaju se mubah. Tahyîr je ovde između toga da uradi nešto ili ne, i ne dolazi u obzir da on dobije nagradu ili da bude kažnjen za bilo koje ponašanje. Ako se mukellefinu (obvezniku) pruži mogućnost da bira između muhayyer vadziba i muvasa vadziba i nekih menduba ili načina njihovog obavljanja, tahyîr znači davanje mogućnosti mukellefinu ne da bira da čini ili ne čini, već da bira između radnje koje će biti izvedena ili vreme i načini za to. Prema tome, tahyîr je sveobuhvatniji od ibaha; svaka ibaha je tahyîr, ali nije svaka ibaha ibaha.

Omogućavanje mukellifinu koji poseduje 120 goveda da za zekat da tri trogodišnja bika ili četiri dvogodišnja teleta, onaj ko iz nekog razloga, radi bolesti itd., prekrši zabrane ihrama, ima izbor između žrtvovanja ovce, tri dana posta ili hranjenja šestoro siromaha, kao i prava da bira svoju majku ili oca ako dete čiji su roditelji razdvojeni dostigne određenu starost, kao i period nege i nadzora (hidane -الحضانة - Izraz fikha koji označava brigu, nadzor i vaspitanje male dece.). U isteku zakletve, sloboda izbora između hranjenja deset siromašnih, oblačenja ili emancipacije roba, traženja od roditelja ubijenog da se osvete ubici, traženje dete od njega i opraštanje u zamenu za imovinu ili besplatno, primeri su tahyîr koji se nalaze u furu-i fikhu.

(Muhayyer* - Reč Muhajer ima dva različita značenja u instituciji na turskom jeziku. Prvi je u turskoj muzici određen kao makam. Drugi se koristi u smislu robe koja se može vratiti u slučaju problema, kojoj se može pouzdati njena trajnost i upotrebljivost. Iako postoje dve vrste značenja, drugo značenje se generalno koristi mnogo češće.).

U nekim slučajevima koncept tahyîr dolazi do izražaja u pitanjima azimet-licenciranja, budući da se može ostaviti na izbor mukellifina da postupi po privremenoj odredbi koja legitimiše nepoštovanje uslova prvobitne odredbe.Konkretno, u nekim slučajevima u ugovoru o prodaji, jedna ili obe strane imaju pravo da odobre ili raskinu ugovor, (videti MUHAJERLIK), a u slučajevima kada postoji opcioni dug, mogućnost dužnika da izabere jednu od navedene opcije, mogu se ubrajati u primere procene vezanih za dužničke odnose.U mezhebu Džaferija, prema Usuli školi, šerijatski dokazi su knjige, sunnet, konsenzus i razum, ako nema osnova za pitanje na koje se nailazi, primenjuju se principi prakse (usul-i ameliyye). Među ovim principima, istishâb*, berâet-i asliyye* , ihtiyat (razboritost) i tahyîr su na prvom mestu. Tahyîr, koji je ispitivan sa različitih aspekata u knjigama o Dza'feri usulu (metodi), generalno ima dva dokaza. To znači da mukellifin može izabrati jedan od dva znaka u vezi sa zakonom, u slučaju sukoba i njihovih autorskih prava ili ako nije moguće birati između ta dva. U ovom slučaju, mudžtehid je u poziciji da izabere jednu od dva dekreta za radnju, muftija je u poziciji da pusti onoga ko traži fetvu između dva dekreta, a sudija je u poziciji da odredi jednu od dve uredbe i s'hodno tome odlučiti. U tom kontekstu, navedeno je da tahyîr nije šerijatska odluka već šerijatska dužnost, zasnovana na principu pogodnosti, istaknuto je da se to treba posmatrati odvojeno od preferencije u šerijatu. dekret, muhayyer ili muvasa vadžib. U sunitskim proceduralnim izvorima, raspravlja se o pitanjima kao što su uslovi izbora i nevaljanost oba dokaza kada mogućnost preferencije nestane, da li ima prostora za procenu i koji drugi dokazi treba da se primene, (videti TEARUZ; TERCIH).

(istishâb* - الاستصحاب - Izraz fikh metod u smislu metode presuđivanja te slobode i ne-odgovornosti ili situacije za čije se postojanje ranije znalo se nastavlja, osim ako ne postoje dokazi koji govore suprotno.).

(berâet-i asliyye* - To znači „odlučiti da osoba nema obavezu i odgovornost osim ako nema dokaza“. Ovde beraet znači "sloboda nečije dhimmet (zimmet) – الذمّة * od odgovornosti (beraetu'dh-dhimme*)".

Pronevera je sticanje imovine od strane javnog funkcionera koja mu je preneta po dužnosti ili koju je dužan da štiti ili nadzire. Pronevera korišćenja je situacija u kojoj učinilac zadržava imovinu nakon što je privremeno korišćena, sa mišlju da je vrati.).

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "ẖyr" umjetnost. Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli'ş-şerîʿa (ur. Ebu'l-Kāsım Gurcî), Teheran 1363. hš., I, 57, 64, 88-89, 93-99, 139, 143-145, 320-322, 446-447, 802-804. Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (ur. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Qum 1417, I, 148, 155, 198, 219-224, 234-241. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 65, 67-70; II, 392407. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kairo 1387/1968, I, 90-91, 94-102, 114-115. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiʾu'l-vuṣûl ile ʿilmi'l-uṣûl (ur. Abdulhuseyin M. Ali el-Bakkāl), Qom 1404, str. 102-105, 230-234. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 9-114, 140-148. Şevkânî, İrşâdu'l-fuḥûl (ur. Ebû Musʿab M. Saîd el-Bedrî), Beirut 1412/1992, str. 23-24, 455-472. M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlu'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-muḳāren, Bejrut 1983., str. 503-509, 539-546. Abdussemîʿ el-Enîs, "Ḥâdiṯ etu't-taẖyîr fî iṭâri'l-muʿâleceti'n-nebeviyye li-muşkilâti'l-ḥayâti'z-zevciyye", el-Aḥmediyye, str. 12, Dubey 1423/2002, str. 17-58 (prikaz, ostalo). "Taẖyîr", Mv.F, XI, 67-81. Hüseyin Kânî, "Taẖyîr", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Teheran 1380/2002, VI, 732-734.

MECLİS – المجلس - Pojam fikha u smislu mesta i vremena kada se razgovori i pregovori, koji obuhvataju i izjave volje za sklapanje ugovora, gde se vode pregovori o ugovoru.

Autor:

BİLAL AYBAKAN

Reč skupština, koja potiče od infinitiva culus (dzulus) što znači „sedeti" u rečniku, znači „mesto za sedenje i vreme za sedenje, sednica, sastanak". Fraza nastala pripisivanjem reči radnji ili aktivnosti izražava mesto gde se ona izvodi ili dešava. Sabor (el-Mucadile 58/11), koji se pominje u obliku množine (medžalis) negde u Kur'anu (a.m.), uključen je u hadise u okviru njegovog rečničkog značenja. Kada se reč koristi sama u literaturi o fikhu, fraza "meclisu'l-akd" se uglavnom razume. Međutim, ovaj termin je isprepleten sa tri imaginarne moći koje stupaju u igru u procesu uspostavljanja ugovora, a to su regres, prihvatanje i poslanička zvanja. Sastav Medžlis el-akda se često spominje u klasičnoj literaturi o fikhu, kada se proučava svaka od različitih vrsta ugovora, posebno faza sklapanja ugovora. U savremenim studijama islamskog prava, koje imaju za cilj da se bave osnovnim konceptima akd, koji su rasuti na raznim mestima i ispitani na faktički način, u sistematskom integritetu, ovaj koncept se pokušava obraditi na uredan način u okviru opšte teorije vere. Po pravilu je propisano da se prava mogu uticati samo voljom vlasnika. Izrazi volje u cilju uticaja na prava nazivaju se „pravna radnja" i podležu finim razlikama u pogledu pravne tehnike. Proces sklapanja ugovora, koji čine najznačajniju vrstu ovih transakcija, ima značajno mesto u doktrini fikha. Jedan od osnovnih koncepata koji se odnosi na ovu fazu ugovora je sklapanje ugovora. Kao pojam, ugovor se odnosi na vezu međusobne izjave volje dveju strana, (Mecelle, čl. 103) i ta veza, koja čini suštinu ugovora, nastaje samo ako se volja dveju strana preklapa. Da bi dve međusobne volje rezultirale ugovorom, potrebno je da se one konvergiraju na određenom predmetu i preklapaju na način koji ne izaziva ozbiljan sukob, a izjave volje moraju da se slažu i u pogledu mesta i vremena.

Funkcija kombinovanja izjava volje, izraženih kao „ponuda i prihvatanje“, koje su dale dve strane, na način koji će imati pravne posledice po određenom pitanju, dodeljena je konceptu ugovaranja skupštine. Ugovorna skupština, što znači „medij (mesto i vreme) gde se vode pregovori o ugovoru, nominalno jedinstvo ugovornih strana“, takođe se može opisati kao proces ili mehanizam koji funkcioniše da zadrži ponudu, koji je jedan od osnovnih elemenata ugovora, živ na određeno vreme i da ga spoji sa prihvatanjem. Proces sklapanja ugovora, koji je počeo da funkcioniše realizacijom ponude, može rezultirati sklapanjem ugovora ili neuspehom. Pre svega - iako to nije prihvaćeno od strane većine učenjaka malikijskog mezheba - on ima priliku da odbije ponudu koju je dao. Ovo fakultativno pravo naziva se „opcija regresa“. Pored toga, hanefijska doktrina, koja se zasniva na kriterijumu prostora, smatra napuštanje mesta gde se ponuda daje kao potez kojim se završava ugovorni savet. Pošto se učenjaci šafijske škole zasnivaju na kriterijumu vremena, oni smatraju da prihvatanje treba izvršiti odmah nakon ponude, odnosno da između njih ne bi trebalo da postoji vremenski interval. Prema njihovim rečima, ova vremenska distanca treba da bude normalna i što kraća. U suprotnom se neće formirati željena veza između ponude-prihvatanja, odnosno ugovora. U međuvremenu, šafije pokušavaju da nadoknade negativnu situaciju koju može prouzrokovati žurba institucijom parlamentarnog muhajerlik, (hıyaru'l-meclis). Bilo da se ponuda smatra obavezujućom ili zato što se ovo fakultativno pravo ne koristi, stav suprotne strane određuje uspostavljanje ugovora, jer će se proces ugovaranja nastaviti sve dok održava svoju vitalnost. U ovoj fazi on nije u obavezi da prihvati ponudu pozitivno, a ova mogućnost se naziva „opcija prihvatanja“. Ako pokaže da nije zainteresovan za predlog iznet usmeno ili svojim ponašanjem, proces sklapanja ugovora se završava u ovoj fazi bez izrade ugovora.U slučaju vraćanja u ugovorno okruženje nakon toga, proces ugovaranja počinje ponovo, pošto su prethodne izjave neefikasne, a pravni rezultat je vezan za izjave koje će biti date u ovom novom procesu. Međutim, ako je zainteresovan za ponudu i prihvati je sa svim njenim sadržajem, proces će biti zaključen ugovorom. U ovom trenutku, dok su sve fikhske škole postigle konsenzus, razlikovale su se oko toga da li je uspostavljeni ugovor u ovoj fazi obavezujući. Dok hanefije i malikije brane ideju da ugovor postaje obavezujući čim se uspostavi, šafije i hanbelije smatraju da ugovor postaje obavezujući tek nakon raspuštanja ugovornog saveta. Čak i ako je ugovor zaključen prema ovim školama, osim ako se strane ne razdvoje jedna od druge zbog relevantnog hadisa, jedna od njih može jednostrano raskinuti ugovor koristeći pravo parlamentarne diskrecije. U stvari, parlamentarni muhayyerliği (muhayyerlik), to je formulisani oblik misli koji nalazi svoj izraz u hadisu Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Buhari, "Buyuʿ", 42-46; Muslim, "Buyuʿ", 43-46) sa značenjem "Svaki od kupca i prodavca ima pravo da se vrati sve dok nisu odvojeni jedan od drugog”. Paralelno sa upotrebom u hadisu, izborno pravo na raskid ugovora ili okončanje procesa ugovaranja je izraženo kao "hıyâr", a pravna situacija koja daje ovo pravo je izražena kao "parlament", dok se ta dva zajedno nazivaju " parlamentarna imaginacija“ ili „akid skupštinska imaginacija“ u literaturi o fikhu. U šafijskoj i hanbelijskoj doktrini, ovaj termin se doživljava kao izborno pravo koje ugovorni savet daje svakoj od strana, da finalizuju ili neutrališu uspostavljeni ugovor. Hanefije, koji se suštinski protive takvom svatanju na osnovu toga što bi to narušilo princip poverenja i stabilnosti u zakon, skloni su da tumače ovaj hadis kao fakultativno pravo svake strane da prekine proces ugovaranja, koji još nije stigao do faza uspostavljanja ugovora. Prema ovoj školi, opcije regresa i prihvatanja u suštini pružaju dovoljnu garanciju stranama. Stoga, nema potrebe za stvaranjem novog izbornog autoriteta kao što je parlamentarna diskrecija.

Prema Malikijima, koji dele isto mišljenje sa hanefijama i smatraju da je hadis nesaglasan sa praksom Medine (amel-i ehl-i Medîne), ugovori koji su zatvoreni za poništenje jedne strane (neophodni ugovori) osim ako postoji legitimni razlog, postaje obavezujući čim se ugovor sklopi i nijedna strana nije sama. Ovo neće raskinuti ugovor. Prema šafijama i hanbelijama, čak i ako je ugovor uspostavljen, on nije obavezujući osim ako se skupština akta ne raspusti, a ovu osobinu dobija tek kada se sklop akta raspusti. S'hodno tome, dok hanefije i malikije funkciju direktnog okončanja skupštine ugovora pripisuju uspostavljanju ugovora, šafije i hanbelije, na osnovu hadisa skupa, pripisuju završetak ugovaranja skupa činjenicom da su se stranke zapravo odvojile jedna od druge. zato, šafije i hanbelije dozvoljavaju stranama da jednostrano odustanu od ugovora sve dok se ne odvoje jedna od druge, čak i ako je ugovor uspostavljen. Ihtilâf – الاختلاف * u ovom trenutku ima vrednost samo u dvostranim obavezujućim sporazumima. Jer, mogućnost koju pruža navedeno pravo izbora postoji u neobavezujućim ugovorima.

(Ihtilâf – الاختلاف * - Pojam u smislu pojave različitih pogleda na neko pitanje.).

Izmirli Ismail Haki, s druge strane, navodi da hadisi vezani za izbor parlamenta, kao što su hadisi o skupštini, nisu bili poznati tokom prve dve generacije islama, a da su hadisi koji su se pojavili kasnije smatrani lokalnim praksama i generalno na njih nije postupano na nivou autentičnog hadisa, objašnjavajući Ihtilâf – الاختلا ف između mezheba i po ovom pitanju na sledeći način: (Fukaha-yi seb'a), njihovi savremenici nisu bili svesni toga, a Ebu Hanifa i Imam Malik nisu postupili prema ovom hadisu jer su ovu situaciju opisali kao grešku. Sa druge strane, imam Šafija je postupao u skladu sa pomenutim hadisom jer nije smatrao da nije poznat kao nedostatak u ranim periodima (Ilm-i Hilaf, str. 29). U izvesnom smislu, koncept skupštine ugovora, koji izražava proces uspostavljanja ugovora, ima jednostavan karakter u ugovorima među prisutnima, dok u ugovorima između odsutnih dobija složeniji izgled. Iako se nalaze na različitim mestima, zahvaljujući tehničkim mogućnostima, ako se strane istovremeno obraćaju jedna drugoj i sklapaju ugovor, komunikacioni alat koji ih spaja eliminiše prostornu udaljenost između njih. U ovim slučajevima važi mehanizam koji funkcioniše u sporazumima između strana. Međutim, na načine koji ne dozvoljavaju direktnog adresata, odnosno u slučajevima kada interveniše neko lice ili pismo, ugovorno veće se premešta u mesto gde se nalazi adresat. Dakle, lice i pismo su prenosilac predloga ugovora. Sada je ugovorni savet mesto koje okuplja stranku koja će lično ili pismom dati izjavu o prihvatanju. Čak i ako je protekao određeni vremenski period od davanja izjave o prihvatanju, smatra se da su osoba i pismo između njih zatvorili ovaj vremenski jaz. Međutim, postoji niz mogućih problema kao što su da li će ponuđač moći da se vrati iz svoje brige u roku koji protekne dok vest o ponudi ne stigne drugoj strani i kada će se smatrati da je ugovor zaključen ako druga strana daje izjavu o prihvatanju, detaljno je razmotreno u doktrini.

Bibliografija

Wensinck, al-Muʿcem, “parlamentska” umjetnost. Buhari, “Buyûʿ”, 42-46. Muslim, “Buyûʿ”, 43, 46. Sarakhsî, el-Mebsût, XII, 108109; XIII, 45. Ibn Rušd, Bidajetu'l-muctehid, Istanbul 1985, II, 141-143. İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadîse), III, 563-568. Mecelle, art. 103. İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330., str. 29. Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetu’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Bejrut 1948., II, 37-67. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî ş evbihi'l-cedîd, Damask 1965., I, 318-351. Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'lḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [bez mjesta ili datuma izdanja] (Dârü'l-fikr), II, 5-59. İbrahim Kâfi

Dönmez, “Ugovori sklopljeni modernim komunikacijskim alatima u islamskom pravu”, İLAM Research Journal, I/1, Istanbul 1996., str. 9-62 (prikaz, ostalo).

MUHAYYERLİK - Konkretno, termin fikha u smislu da jedna ili obe strane u kupoprodajnom ugovoru imaju pravo da odobre ili raskinu ugovor, tako da ugovor više nije obavezujući za relevantnu stranu.

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

Izveden od korena reči hajr, znači "odabrati bolju od dve stvari", muhajerlik je turski ekvivalent arapske reči hıyar. Iako se koristi kao fikh termin sa frazama kao što su hıyaru'ş-şart i hıyaru'r-ru'ya prema pravu izbora, u kontekstu obligacionog prava, za opciju „jedan ili obe strane odobre ili raskinu ugovor na osnovu sporazuma ili verskog razloga, opšta se definicija može dati kao „imati pravo da izabere jednog od retkih mebis-a po nahođenju imenovanja”. U klasičnoj doktrini fikha, pitanje diskrecije uglavnom se bavilo u okviru ugovora o kupoprodaji, dok pravni poslovi koji mogu biti predmet diskrecije određivani su u velikoj meri prema njegovoj sličnosti sa ovim ugovorom. Legitimnost diskrecionog prava se objašnjava kao obezbeđivanje što čvršće realizacije volje, eliminisanje ili minimiziranje rizika od obmane i štete koja može nastati za jednu ili obe strane. Iako je pravilo da jedna ili obe strane mogu jednostrano raskinuti ugovor u neobavezujućim ugovorima, u smislu njegove strukture, raskid ugovora korišćenjem diskrecionog prava u obavezujućem ugovoru je izuzetna odredba, ograničena samo na situacije u okviru tog prava. Druga razlika između njih se vidi u efektu raskida. Raskid nema retroaktivno dejstvo u neobavezujućim ugovorima; Sa druge strane, efekat raskida diskrecionog prava je retroaktivan i ugovor se smatra kao da nikada nije ni zaključen. Sa druge strane, postoje neke razlike između raskida ugovora zbog izbora raskida, neodobravanja postojećeg ugovora i raskida raskidom (Mv.F, XX, 42-44).). Muhajerliki su podeleni i klasifikovani sa različitih aspekata u klasičnoj doktrini fikha. Iako postoje razlike u terminologiji koju su usvojili mezhebi, ove se razlike mogu sažeti na sledeći način sa opštim pogledom: U pogledu svog izvora, volja je podelena na pravni i volni deo. Ako je Šerijat zasnovan na priznatom opravdanju, onda je on legalan, (kako ga neki savremeni pisci nazivaju „zakonitim”), ako proizilazi iz volje ugovornih strana, to je dobrovoljna (uslovna) diskrecija.U zakonski deo spadaju uslovi, gotovina i opcije asignacije, a takođe, prema hanefijama, osim opcije muhajerlika. U smislu svoje svrhe, imaginarne moći dele se na dve kao terevi i nakisa; Oni koji relevantnoj strani daju mogućnost da bolje razmisli ili da nadoknadi nedostatke i stekne korist, u okviru su prve grupe, a oni koji su priznati zbog nepostojanja zakonski predviđene situacije, u okviru su zakona druge grupe. Pominje se više od trideset imena za imaginacije koje su podložne različitim razlikama u pogledu svojih tema.

Gabn -ين الغ – (Pojam islamskog prava koji izražava nejednakost u pogledu vrednosti između odredbi u bilateralnim ugovorima.), izdaja,

kemijet – الكمية – (Merljiva, opadajuća ili rastuća veličina, količina; jedna od deset kategorija u klasičnoj filozofiji i logici.

Vidi makūlât – المقولات - Pojmovi i kategorije koji izražavaju najopštiju i konačnu podelu i klasifikaciju ljudske misli i postojanja; logički termin u smislu načina na koji se predikat pripisuje subjektu u predlogu.),

istihkak – الاستحقاق - Pravni izraz u smislu da je tuđe pravo svojine utvrđeno u imovini ili posedu jednog lica.),

Nedzeš – النجش - Izraz fikh u smislu davanja ponude koja povećava cenu dobra bez namere kupovine. Vidi, muzâyede - المزايدة - U rečniku „ povećati, umnožiti; Reč aukcija, koja potiče od korena zejd (zijade), što znači "povećati", znači "takmičiti se u podizanju cena". Kao fikh termin, odnosi se na metod aukcije u procesu prodaje. Nazivi kao što su bej'u'l-muzajede, bej'u men jezid, bej'u'd-dilale, beju'l-munadat takođe se daju ugovoru o prodaji sačinjenom ovom metodom. Jer, pre prakse postavljanja aukcija na pojedinim mestima, tradicija licitacije se odvijala u vidu da je aukcionar (delal) obilazio pijacu sa robom koju je bio ovlašćen da proda, pozivajuči kupca koji bi dao najvišu cenu do objavljivanje oglasa o licitaciji. Suprotnost ovom metodu naziva se argumentacija (redukcija).). , teferruku's-safka - Teferruku's-Safka, U rečniku, safka je imenica nastala od reči safk, a znači staviti ruku na ruku ili, u trenutku kupoprodajnog ugovora, jedna od strana stavi ruku na ruku drugoj. U arapskoj tradiciji, kada je kupoprodajni ugovor finaliziran, jedna od strana stavlja svoju ruku na ruku druge. Time ugovor postaje konačan. Sa ove tačke gledišta, reč safka je korišćena za sam kupoprodajni ugovor.Što se tiče Tefriku's-safke, to znači odvajanje raznih dobara kupljenih ugovorom.Značenje idioma se tumači kao jedan ugovor o ceni. Prema fukahi, značenje izraza "teferruku's-safka" tumačeno je kao činjenica da se odredba ugovora ne odnosi na sva pitanja koja su dogovorena, ili da se prihvata kao jedno, a zatim otvara . Tako ugovor postaje kolektivni i jedinstveni ugovor sa delovima, delovima i detaljima. Stoga su koristili izraze fuka-ha teferruku's-safka, teb'idu's-safka, tecerruhu's-safka.Prema Fukahanu, teferruku's-safka zahteva krastavac (preferencija) kada se prodaja vrši ugovorom. Drugim rečima, u ugovoru ne postoji razlika u ceni između prodavca i kupca i različite robe koja je predmet ugovora. (U ovom slučaju, postoji definitivna preferencija strana.) [181]. Prema Fukahanu, teferruku's-safka zahteva hıyarı, to jes muhajerlik, (preferencija) kada se prodaja vrši ugovorom. , nedostatak propisanih kvalifikacija su neki od njih (ibid, XX, 44-46; Haskefi navodi da je ovaj broj dostigao sedamnaest,vidi ed-Durru'l-muhtarar ., 565-566). Da bi omogućile ostvarivanje sa njima usmerenih interesa, diktature onemogućavaju potkrepljenje ili obavezujuće ugovorne odredbe na različitim nivoima. Na primer, uslovno diskreciono pravo onemogućava potkrepljenje odredbe ugovora (ako imovina pripada prodavcu, imovina vlasnika ne izlazi), potpunost odredbe čija je vizija fiksirana i obavezujući ugovor. , koji ima funkcionalnu viziju (Ibnul-Humam, V, 498). Svi mezhebi su prihvatile samo odredbe i optužbe, a sporna je legitimnost opcija vizije i imenovanja. U literaturi postoje i druge opcije koje nisu u direktnoj vezi sa obligacionim pravom, kao što je pravo na poništenje braka kada je u braku staratelj koji nije njegov/njen otac ili deda i mogućnost mukellefina da izabere jednu od određene opcije u nekim pokorama. Iako diskreciona ovlašćenja nisu regulisana posebnim nazivima u turskom pravu, može se reći da potrebe u tom pogledu uglavnom zadovoljavaju propisi koji se mogu posmatrati u okviru opcionih prava i ovlašćenja kao vrhovni koncept, ili zakonski mogućnosti koje se pružaju strankama. Primer za to je činjenica da kupac ima fakultativna prava, kao što je propisano zakonom, na prodavčev dug starateljstva i garanciju za nedostatak. Pored toga, moguće je ocenjivati i neke diskrecione odredbe u okviru osnovnih pojmova obligacionog prava kao što su pravo na raskid ugovora o ugovoru, pravni uslovno-voljni uslov.Uslovne (dobrovoljne) dispenzacije. To je najosnovnije diskreciono pravo koje proizilazi u zavisnosti od izričitih odredbi stranaka. U literaturi se, zajedno sa uslovnom opcijom, ispituju i opcije asignacije i gotovine.

Prema različitim klasifikacionim logikama drugih škola, ayıp muhayyerliği (opcija defekta)*, koja je generalno pozicionirana protiv uslovne diskrecije*, u hanefijskoj školi se smatra među uslovnim dispenzijama sa indirektnim tumačenjem.

(ayıp muhayyerliği - opcija defekta*- Predmet našeg proučavanja, opcija defekta, je koncept koji pripada islamskom pravu i predstavlja fakultativno pravo koje daje kupcu ili prodavcu pravo da raskine ili prihvati ugovor u slučaju nepoznatog nedostatka u robi ili ceni.).

(şart muhayyerliğinin - uslovne diskrecije - Uslovna diskrecija, koja stranama daje mogućnost da razmisle o riziku da budu prevarene, zaustavlja izvršenje i odlaže proces formiranja ugovora za određeni vremenski period. Povelja je opšte prihvaćena od svih islamskih pravnika.).

şartlı muhayyerlikler:

A). Uslovne (dobrovoljne) dispenzacije. To je najosnovnije diskreciono pravo koje proizilazi u zavisnosti od izričitih uslova stranaka. U literaturi se, zajedno sa uslovnom opcijom, ispituju i opcije asignacije i gotovine.Uslovna rezerva. Jedan ili oba, u zavisnosti od dogovora stranaka, zaključuju se u određenom roku u obavezujućim ugovorima koji se zasnivaju na principu promene cene kao što su uslov, prodaja i ijare, koji se ispituju pod naslovima kao što su: kao „Hıyar, hıyâru'ş-şart i bey'u'l-hıyar“ znači imati pravo/ovlašćenje da ga ratifikuje (potpiše, ratifikuje) ili poništi. Postoji konsenzus da uslovna diskrecija daje vlasniku ovog prava ovlašćenje da jednostrano raskine ugovor. Dodeljivanje prava svojine trećem licu Zufar b. Huzejla i nekih šafijskih pravnika, čini se da je moguće pomenuti muhayyerliğin akdin* nakon zaključenja ugovora, osim šafija i hanbelija (za raspravu o tome da li se dodeljivanje mašte trećem licu može razmatrati nezavisno od muhayyerliğin akdin strane/strana koje to predviđaju, videti Nevevi, IX, 195-198; Ibnu 'l-Humam, V, 516; o pitanju stavljanja opcije na dnevni red nakon sklapanja ugovora videti Ibn Kudame, VI, 30; Nevevi, IX, 194, 199, 374; Salih el-Azhari, II, 35).

(muhayyerliğin akdin* - Rečnik koji znači "odabrati ono što se želi od dve stvari" koristi se kao "خيار" u arapskim izvorima. Kao izraz, imati pravo izbora hoće li potvrditi ili raskinuti ugovor; „Potvrda ili poništenje ugovora od strane jedne ili obe strane na temelju sporazuma ili verskih razloga.).

Uz jedan ili dva izuzetka, postoji konsenzus o dozvoljenosti uslovne diskrecije bilo za kupca ili za prodavca, ili za oboje u isto vreme. Glavni osnov u tom pogledu je Haban b. Munkız'a. Ovo je ono što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „Kada kupujete i prodajete, recite: Nema prevare i ja imam pravo da biram tri dana“ (Buhari, „Buyuʿ“, 48). Nevevi napominje da hadisi koji daju dozvolu za uslovno određivanje, sadrže neke slabosti u pogledu dokaza i indikacija, navodivši da je najjači dokaz o ovom pitanju idžma, (el-Mecmuʿ, IX, 190). Iako navode da ugovori zasnovani na razmeni nisu podesni da budu obavezani uslovima i da su u suprotnosti sa opštim pravilom, da će biti obavezujući, sve škole su mišljenja da je uslovno diskreciono pravo opravdano iz nužde. Međutim, postoje glasine da Sufjan es-Sevri, Ibn Şubrume i neke Zahirije, nisu smatrali opciju uslovnog dozvoljenim iz razloga kao što su garar – الغرر *, sadržani i suprotni strukturi kupoprodajnog ugovora, ili da su smatrali da je pravo izbora validno samo za kupca, na osnovu izraza u povezanom hadisu, (Ibn Rušd, II, str. 174; Ibn al-Humam, V, 500).

(garar – الغرر * - Termin fikha, koji izražava da je ugovor zatvoren u meri u kojoj će dovesti do nepoštene dobiti.).

Pošto se povezani hadis pominje samo za trgovinu, valjanost uslovne diskrecije u drugim pravnim poslovima je određena uzimajući u obzir njihove sličnosti sa kupoprodajnim ugovorom. S'hodno tome, uslovna diskrecija može biti u pitanju u pravnim poslovima koji se po pravilu ne dešavaju, koji se zasnivaju na međusobnoj ceni, pogodni su za raskid i obavezujući su. Ograničene razlike između škola u ovom pogledu nastaju zbog razlika u mišljenjima u pogledu strukture i prirode ugovora ili pravnog posla u pitanju, (Ibn Kudame, VI, 48, 431; VII, 545; X, 279; Nevevi, IX, 175 -178; Ibn Nuceym, VI, 3-4). Postoje tri trenda u trajanju uslovne diskrecije. a) Pošto se u povezanom hadisu spominje trodnevni period, prema Ebu Hanifi, Šafiju i Zufaru, uslov da se ovaj period može prekoračiti čini ugovor održivim. Iako je predviđen duži rok, ako se opcija iskoristi u roku od tri dana, nije moguće da ugovor postane važeći po Zufaru, ali je moguće po Ebu Hanifi. Prema Šafiju, pošto fasid već znači laž, takav ugovor se ne pretvara u važeći ugovor, (za stav koji tvrdi da će se ugovor pretvoriti u važeći ugovor ako prođe tri dana pre nego što se medzlis raspusti, vidi Nevevi, IX , 190, 194). b). Ebu Jusuf i Muhamed, Hanbeli i Džafari, postupajući iz svrhe uredbe, kažu da stranke mogu odlučiti o terminu po svom izboru kako žele, pod uslovom da su strane jasne. c) Malikija je mišljenja da period diskrecije ne bi trebalo da bude duži od roka koji je uobičajen prema vrsti robe koja se prodaje. Po pravilu, probni rad počinje od zaključenja ugovora. Međutim, postoje oni u šafijskim i hanbelijskim školama, koji prihvataju ideju okupljanja, koji tvrde da će ovaj period početi čim se stranke fizički raspuste.U klasičnoj doktrini fikha, kupoprodajni ugovor se definiše kao pravni razlog (ille) obezbeđivanja međusobne razmene prava svojine u cenama. Iako je nezamislivo da nema odredbe kada postoji razlog, diskreciona ovlašćenja sprečavaju prenos imovine, što je pravilo prodaje, u različitim stepenima. Da bi se objasnila činjenica da uslovno diskreciono pravo onemogućava početak presude – posebno u pogledu prodavca – takav ugovor nije pravna bolest iako je po imenu i po duhu, odnosno kaže se da nije in'ikad* o presudi, odnosno kaže se da nije in'ikad o presudi. U tom pogledu, ugovor sa uslovnom diskrecijom se preklapa sa ugovornim ugovorom.

(in'ikad* - الانعقاد - Pojam islamskog prava koji izražava uspostavljanje ugovora i njegovo pravno postojanje.).

Postoje različiti pristupi škola u pogledu uticaja diskrecionog prava na vlasništvo nad vrednostima, drugim rečima, vlasništvo nad robom i prihodima tokom diskrecionog perioda, i ko će biti odgovoran za štetu/naknadu u slučaju gubitak/uništenje robe. U hanefijskoj školi, efekat diskrecije na cene je detaljno proučavan.

a). U slučaju da diskreciono pravo pripada prodavcu, roba ne napušta vlasništvo prodavca. Čak i ako je kupljen uz dozvolu prodavca, kupac nema pravo da raspolaže novcem, a u slučaju gubitka u sopstvenim rukama, dužan je da nadoknadi vrednost robe, a ne cenu. U slučaju da se roba izgubi pre sticanja, ugovor se raskida i kupcu ništa ne treba, bez obzira na to ko poseduje diskreciono pravo – kao u ugovoru bez uslova diskrecije. Po nahođenju prodavca, pošto će ugovor biti obavezujući za kupca, themen (semen) - الثمن * je van poseda kupca; Prema Ebu Jusufu i Muhammedu, ono postaje vlasništvo prodavca, ali ne i prema Ebu Hanifi. b) ako pravo rezerve pripada kupcu, vlasništvo nad novcem se oslobađa od prodavca; Prema Ebu Jusufu i Muhammedu, ona postaje vlasništvo kupca, ali ne i prema Ebu Hanifi, (za njeno opravdanje i primere videti Kasani, V, 265).

(themen (semen) - الثمن - Izraz fikha koji označava prodajnu cenu i novac u opticaju u ugovoru o prodaji.).

Pitanje ko će pripadati neoriginalnim uvećanjima kao što su kesb, galle, koje se javlja nakon kbz u kupljenoj robi, u slučaju raskida ugovora, rešeno je prema ovom različitom mišljenju, a Ebu Hanifa je mišljenja da će takva povećanja biti vraćena prodavcu, a Ebu Jusuf i Muhammed smatraju da će kupac pripadati kupljenoj robi. O tome kakva su povećanja koja su se kasnije desila sprečiti raskid, vidi el-Fetava'l -Hindija, III, 48). Ako se roba izgubi u rukama kupca ili postane neispravna na način koji se ne može vratiti u predviđenom roku, kupac mora platiti cenu. U slučaju diskrecionog prava kupca, prodavac ne može zahtevati da mu se cena isplati u ovom periodu, pošto vlasništvo nad cenom neće biti preneto sa kupca.

c). Ako obe strane zajedno imaju pravo izbora, neće biti promene u vlasništvu novca i themen-a – الثمن .Roba koja se prodaje, u školi Malikija je vlasništvo prodavca tokom perioda diskrecije. Tokom ovog perioda, i prihod i odgovornost za štetu pre prijema pripadaju njemu, (Šehabeddin el-Karafi, V, 31, 44). U slučaju da se prodata roba izgubi nakon prijema, odgovornost za odštetu varira u zavisnosti od vrste robe i da li je kupac neispravan ili ne. Kupac ne može koristiti prodatu robu osim za probne svrhe, a prodavac ne može zahtevati od kupca da plati.

U šafijskoj školi postoje tri pristupa u kupoprodajnom ugovoru, u kome postoji izbor montaže i izbor uslova, da će se imovina preneti zaključenjem ugovora, da će se preneti po isteku roka ugovornog roka, te da će pravo izbora ostati suspendovano do donošenja odluke na koji način će se koristiti. Iako postoje različite ocene, ovi pristupi generalno ne prave razliku na kojoj strani pripada diskreciono pravo. Gubitak robe u rukama kupca u diskrecionom periodu ne utiče na pravo na raskid i potpis izabrane strane. Ako imenovani prodavac raskine ugovor u ovom slučaju, kupac mora platiti vrednost robe, a ne cenu; Ako ugovor bude odobren, da li će kupac plaćati themen--a – الثمن ili se vrednost razlikuje u zavisnosti od pristupa ko će biti vlasnik imovine tokom diskrecionog perioda, (za detaljne odredbe koje proizilaze u skladu sa različitim mogućnostima, videti ibid, IX, 219-222) . Stav prihvaćen u hanbelijskoj školi je da će imovina biti preneta na kupca po ugovoru, bez obzira na istek diskrecionog perioda i da li je ugovor zaključen ratifikacijom ili raskidom, pojedinačna povećanja koja će se desiti tokom ovog perioda pripašće kupcu i strane nemaju pravo uštede na prodatoj robi tokom diskrecionog perioda.Iako je opšteprihvaćeno, osim za Malikija, da je isporuka cene/themena – الثمن moguća tokom probnog roka, diskutabilno je da li će ugovaranje isporuke učiniti ugovor pokvarenim ili ne. Ponovo, među mezhebima postoje različita mišljenja o tome da li se pravo şüf'a – الشفعة* može koristiti na robu koja je predmet prodaje pre isteka diskrecionog perioda.

(şuf'a – الشفعة - Pravo preče kupovine.

U rečniku, šuf'a, što znači "dodavanje i kombinovanje", kao fikhski termin, odnosi se na pravo prodaje ili sticanja vlasništva nad imovinom koja je predmet prodaje ili nepokretnom imovinom, o trošku kupca, za cenu njegovog troška.).Uslovno diskreciono pravo prestaje u sledećim slučajevima:

a). Eksplicitna ili prodaja, dodela itd. odobravanje ili raskid ugovora indirektnim sredstvima kao što je raspolaganje, (videti Kasani, V, 264, o tome da ratifikacija ovde nema značenje izgradnje, za razliku od idžaze kod prodaje bespovratne stvari). Prema Ebu Hanifi i Muhammedu, da bi deklaracija o poništenju bila validna, druga strana mora biti svesna toga u periodu izbora; Prema Ebu Jusufu, Maliku, Šafiju, Ahmedu i Zufaru, to nije neophodno. U slučaju indirektnog (de facto) raskida, hanefijski imami su jednoglasni da se znanje druge strane neće tražiti (Ibnu'l-Humam, V, 511-513). Mezhebi imaju različite ocene u pogledu pravnih posledica i značenja ratifikacije ili prestanka ovakvih dispozicija u zavisnosti od situacije stranaka.

b). Istek diskrecionog roka bez odobrenja ili raskida. U ovom slučaju, ugovor postaje obavezujući; Međutim, u Malikijskom se mezhebu ovo pitanje rešavalo razlikovanjem mogućnosti da se roba nalazi u rukama prodavca ili kupca i da li je tačno određeno vreme i da li se u zavisnosti od situacije dolazilo do različitih rešenja.

c). Imovina koja je predmet ugovora je izgubljena ili neispravna u rukama stranke koja ima pravo opcije – bilo sopstvenim aktom, elementarnom nepogodom ili tuđim aktom – na način koji eliminiše mogućnost raskida, (videti Kasani, V, o određivanju obezbeđenja stalnih povećanja prodate robe. 270). Prema jednom od dva gledišta u hanbelijskoj školi, u takvom slučaju diskreciono pravo stranaka nestaje a kupac mora da plati themen – الثمن; Prema drugom, diskreciono pravo prodavca se ne ukida, on može da raskine ugovor i zahteva vrednost robe.

g). Po Hanefiji i Hanbeliji, smrt stranke koja ima pravo na slobodu. Prema hanefijama i većini hanbelija, koji uslovnu diskreciju vide kao lično pravo, zavisno od volje i preferencija vlasnika, ovo pravo ne prelazi na naslednike, bilo da pripada prodavcu ili kupcu; Prema Šafiju, koji ovo smatra rezultatom ugovora i finansijskim pravom; Ovo je i Malikov pogled. Pravo pripada obema stranama i ako obe umru, ugovor je potpun, ako jedna umre, drugi muhayyerlik se nastavlja. Smrt stranke koja nema pravo opcije ne utiče na vlasnika opcije. Ponovo, u slučaju da se vlasnik prava onesvesti ili izgubi mentalnu ravnotežu, stanje se prenosi na njegovog staratelja prema Šafiju i Malikiju; Prema Hanefiji, ako se ovakva situacija nastavi do isteka vremena - ne iz ovog razloga, već zato što ne postoji diskreciono pravo koje se može iskoristiti u svom vremenu - diskrecija pada.

2. Autoritet za dodelu.

To je pravo izbora dato u kupoprodajnom ugovoru, pod uslovom da kupac od njih kupi ono što želi, ili prodavac daje ono što želi, navodeći posebno cene nekoliko stvari različitih vrednosti ili kvaliteta. Šafii, Ahmed b. Hanbel i Zufer nisu smatrali da je mogućnost imenovanja dozvoljena jer je postojala neka vrsta neizvesnosti oko ugovora. Iako Hanefije i Malikije prihvataju da će ova situacija po pravilu uništiti ugovor, oni su opciju imenovanja smatrali dozvoljenom, jer potreba za razmišljanjem, što je dozvoljeni razlog za uslovnu diskreciju, takođe važi i po ovom pitanju, i postoji običaj u ovom pravcu. Međutim, sporna je priroda izbora termina, da li će broj robe koja će biti odabrana biti duža od tri dana, da li će rok za zakazivanje biti duži od tri dana i da li izbor termina pripada samo kupcu; Predmet se u izvorima tretira kao pravo dato kupcu. Pošto postoji bliska veza između njih u pogledu dokaza o legitimnosti i većine njegovih odredbi, opcija imenovanja se smatra pododeljkom uslovne diskrecije. U stvari, najdominantnija od dve tendencije među hanefijama je da se izbor imenovanja može naći samo zajedno sa uslovnim izborom. Iako je vremenski rok već ograničen kada se kombinuje sa diskrecionom klauzulom, u slučaju samo diskrecionog prava imenovanja, određivanje vremena smatra se neophodnim kako se izbori ne bi odugovlačili.Vlasništvo nad jednom stvari stečenom kupoprodajnim ugovorom sa mogućnošću ustupanja postaje utvrđeno za kupca, a drugo postaje poverenje u ruke kupca, pošto se druga stiče uz dozvolu vlasnika tj. ne u svrhu ustupanja ili potvrde. Nakon izvršenog utvrđivanja, smatra se da su rezultati koji se odnose na mebi, čija imovina pripada kupcu, nastali od trenutka zaključenja ugovora. Ako je jedna od roba uništena pre kupovine, kupoprodajni ugovor neće biti ništavan, kupac ima izbor da li će preostalu imovinu kupiti sa svojim themen-om – الثمن; ali ako su svi uništeni, ugovor postaje ništavan. Ako je jedna od roba izgubljena ili neispravna u rukama kupca nakon prijema, smatra se da je vlasništvo kupca i on je dužan da plati cenu;

Preostala ili neispravna roba se vraća prodavcu pošto je izvesno da je u formi deponovanja. Ona nastavlja da se drži i ako propadne, biće odgovoran za odštetu. Ako se i jedan i drugi izgubi u rukama kupca posle sticanja, ne zna se koji je mebîʻ – المبيع *, a koji je amanet, a kupac plaća polovinu themen – الثمن oba, (ibid., V, 262).

(mebîʻ – المبيع *, Izraz fikha u smislu robe koja je predmet ugovora o prodaji, (beyʻ)*.).

((beyʻ)* - BEYʻ – البيع - Najčešći ugovor kojim se prenosi svojina je ugovor o prodaji.).

Malikije, prodaju koja uključuje samo uslovni izbor, nazivaju "bey'u hıyar", onu koja uključuje samo izbor ustupanja kao "bey'u ihtiyâr" , a onu koja uključuje oboje, "bey'u hıyar i ihtiyâr". Pod pretpostavkom da u povelji postoje dve robe, navodi se da se u svakoj od njih susreće po devet glavnih situacija, u zavisnosti od verovatnoće da je samo jedna roba izgubljena, obe su izgubljene, ili isteka diskrecionog perioda bez pravlenja izbor.

a). Ako su obe robe u istoj vrednosti kao Beyʻu hıyâr i kupac ih je nabavio, on/ona je odgovoran/odgovorna za odštetu kada tvrdi da je jedno ili su obe izgubljene.

b). U slučaju Beyʻu ihtiyâr, dužan je da plati polovinu cene svake imovine u sva tri slučaja.

c). Kada se kombinuju dve vrste diskrecije, ako tvrdi da su obe izgubljene, plaća samo celo themen- الثمن jednog od njih, ako kaže da je samo jedno izgubljeno, on će nadoknaditi polovinu, imajući pravo da bira ostatak; Ako je rok po njegovom izboru istekao, ništa mu nije potrebno, (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, V, 123-125; Muhammed Ahmed ed-Desuki, III, 106). Diskreciono pravo ustupanja prestaje kada kupac jasno izjavi da je odabrao neku od roba ili učini raspolaganje koje znači da je izabrao jednu od roba. Pored toga, prema Hanefijama – kao što je gore navedeno –, muhayyerlik se nužno završava uništavanjem oba dobra pre kabza i uništavanjem jednog ili oba posle kabza. Prema Malikiju, prinudni raskid nastupa kada se sva dobra unište. Istekom utvrđenog roka prestaje i izbor imenovanja; međutim, prema Hanefiji, kupac može biti primoran da napravi slučajan izbor. Prema Malikijevima, u ovom slučaju on je dužan da plati themen – الثمن svake polovine. Opcija ustupanja, za razliku od uslovne opcije, ne prestaje smrću kupca i prelazi na naslednike. Naslednik treba da odabere jedno od dobara i da ga kupi. Ako prodajna cena još nije plaćena, plaća se iz imanja.

3. Novčana rezerva.

Odluka je da do prodaje neće doći ako kupac ne plati cenu u određenom roku ili ako prodavac vrati cenu. Prema preovlađujućem pristupu u šafijskom mezhebu, prodaja izvršena pod ovim uslovom je ništavna bez obzira na to ko je vlasnik muhayyerliğin. Hanefijske, malikijske i hanbelijske škole i neki šafijski pravnici, koji smatraju da je gotovina dozvoljena, tvrde da to znači uslovnu diskreciju. Međutim, kada istekne rok naveden u uslovnoj diskreciji, ugovor postaje konačan, a ako se uplata ne izvrši u navedenom roku, ugovor postaje nevažeći. Dok Ebu Hanifa i Ebu Jusuf ne smatraju da je dozvoljeno da ograniče gotovinsku štednju na period duži od tri dana, imam Muhammed to čini. U Hanbelijskoj školi je prihvaćeno da period može biti i duži od tri dana, pod uslovom da je to izvesno. Ukoliko se uplata ne izvrši nakon isteka navedenog vremena, diskutabilno je da li se govori o raskidanju ili ništavosti.

4.Zaštita priznanja.

Jedna od strana ima pravo da raskine ugovor iz ovog razloga kada svati da postoji nedostatak u jednom od troškova koji čine predmet ugovora, a posebno u robi koju je kupac kupio, čime se umanjuje vrednost ili sprečava opravdana svrha koja se očekuje od ugovora. Objašnjavajući legitimnost ovog muhayyerliğin-a, koju prihvataju sve škole, neki ajeti i hadisi koji zabranjuju nepravednu korist i naglašavaju princip pristanka u ugovorima, pozivaju se na dokaze razuma i konsenzusa (Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyar , str. 120-123).Sa druge strane, Hanefije ideju ayıp muhayyerliğini smatraju u okviru dobrovoljne diskrecije sa indirektnim tumačenjem. Naime: Pošto je prihvaćeno kao uslov da je stvar koja se prodaje bez nedostataka, u slučaju da ovaj uslov nije ispunjen, nastaje pravo izbora za kupca. Kao rezultat ovakvog pristupa, iako nije moguće da ru'yet muhayyerliğinin, koja se zasniva na šerijatu u hanefijskoj školi, padne sa jasnim odbacivanjem, prihvaćeno je da diskreciono pravo na ayıp muhayyerliğinin, tj. smatra dobrovoljnim, pasti će na ovaj način. Prema hanefijama, opcija ayıp muhayyerliğinin važi za idžaru (ustupak), kismet (bračno bogatstvo), mal karşılığı sulh - mir u zamenu za robu, cena poravnanja za hotimično ubistvo , cenu mehra i muhalea -المخالعة *. Malikija navodi da se opcija ayıp muhayyerliğinin po pravilu može pomenuti u muavada – المعاوضة * ugovorima i da ona ne važi u transakcijama koje nemaju nikakvu nameru dosluha, kao što su donacije i dobročinstva, (za raspravu o tome da li postoji diskreciono pravo da se prekrši bračni ugovor, videti Ibn Kudame, Ks, 61-62).

(muhalea -المخالعة * - Izraz fikh znači okončanje braka uz saglasnost muža i žene.).

Da bi diskrecija bila stabilna, moraju biti ispunjeni sledeći uslovi.

a). Nastanak kvara koji se ne smatra normalnim i stvara manjak u vrednosti robe koja je predmet ugovora. U ocenjivanju ovog stanja šafije daju težinu kriterijumu sprečavanja opravdane svrhe koja se očekuje od ugovora, a hanbelije kriterijumu nedostataka u istoj stvari.

b). Činjenica da je Ayıbın kadîm* prastar, odnosno da postoji pre sklapanja ugovora ili prijema robe.

c). Kupac nije svestan toga u vreme sklapanja ugovora ili u vreme preuzimanja.

d). Defekt nije nestao pre raskida.

e). Prodavac nije odredio uslov da nema nedostataka, (za razlike u mišljenju o tome da li ovaj uslov može biti apsolutan ili ne, videti Kasani, V, 276-278; Vehbe ez-Zuhaili, IV, 262263). Dokaz o pravu izbora zbog nedostatka nije ograničen na određeni vremenski period, već se fiksira sa nastankom nedostatka. Za utvrđivanje mana, koji je osnov diskrecionog prava, dovoljno je da sudija ili lice koje on odredi sagleda očigledne nedostatke koje svako može razumeti, pri čemu se konsultuju mišljenja veštaka za nedostatke koji zahtevaju stručnost.Odredba diskrecionog prava je da ugovor koji je postao funkcionalan prestaje da bude obavezujući i daje vlasniku ovog prava ovlašćenje da jednostrano raskine ugovor; u ovom slučaju, on će vratiti robu i dobiti nazad cenu koju je platio. Međutim, kupac, koji ima diskreciono pravo, može zadržati robu po istoj ceni ako želi, a ugovor postaje obavezujući kada on izjavi svoju volju u ovom pravcu. Prema glasinama Šafija i Ahmed b. Hanbela, izjava o poništenju i vraćanje novca moraju biti odmah učinjeni; Prema gledištu koje su hanefije i hanbelije prihvatile kao zdravo, to se može učiniti sve dok nema reči ili ponašanja koji bi ukazivali na pristanak;

Prema Malikijevima, on može da ga vrati u roku od jednog dana, ili u roku od dva dana ako potvrdi da ne pristaje. U slučaju da se kvar utvrdi dok je roba još u posedu prodavca, postoji konsenzus da će se raskid izvršiti izjavom kupca da je odustao od ugovora i vratio robu, bez potrebe za odluku od suda ili uzajamnu saglasnost. Ako kupac potvrdi nedostatak nakon isporuke robe, hanefije tvrde da će poništenje biti samo sudskom odlukom ili uz obostranu saglasnost; Prema Šafiju i Hanbaliju, za tim nema potrebe, dovoljno je proglasiti poništenje. Za punovažnost raskida bitno je da pravo izbora nije izgubljeno, da se roba nađe onako kako je primljena, da je druga strana upoznata sa raskidom i da raskid ne prouzrokuje podelu ugovora protiv prodavca. Na primer, ako kupac kupi komad robe prodat po meri ili vaganju i vidi da je neka od njih neispravna, zadržavanje dobre i vraćanje neispravne znači da je ugovor podeljen. Hanefije i šafije daju negativan odgovor, dok hanbelije daju pozitivan odgovor na pitanje da li kupac može da ga zadrži i traži od prodavca razliku u vrednosti zbog kvara, iako je moguće vratiti neispravnu robu, ili ako još nije platio, da li može da odbije od prodajne cene. Pristup Malikija je, s druge strane, u skladu sa stavom hanefija i šafija u slučaju velike sramote, i hanbelija ako je na srednjem nivou. Spremnost prodavca da nadoknadi nedostatak uzrokovan defektom ne sprečava kupca pravo na povraćaj; Međutim, prema tumačenjima hanefija, malikija i šafija, moguće je da se kupac dogovori sa prodavcem u zamenu za robu kako bi se odrekao prava na vraćanje. Po pravilu, nije dozvoljeno dobiti cenu u zamenu za ekskluzivna prava na uslove i opcije vizije, tako da se ne smatra jednoglasno dozvoljenim da se kupac dogovori sa prodavcem u zamenu za robu u zamenu za nekorišćenje prava. opcije. U slučaju da povraćaj postane nemoguć iz razloga koji on sam proizilazi, kupac se može obratiti prodavcu zbog nedostatka vrednosti sa zahtevom za nadoknadu, ali ako to nije prouzrokovao on. Pravo na regres prestaje kada kupac izjavi da je odustao od njega i izričito ili indirektno pristane na nedostatak. Nema značajnije rasprave o tome da li će nasledstvo Ayıp muhayyerliğin preći na naslednike.Razlozi koji smanjuju slobodu Ayıp muhayyerliğini mogu se navesti na sledeći način:

a) Izričit pristanak kupca na nedostatak, kao što je stavljanje robe na prodaju, nakon saznanja da je roba koju je kupio neispravna.

b) Ako se kupac odrekne svog diskrecionog prava, eksplicitno ili indirektno, oslobađajući prodavca od nedostatka.

c) Gubitak kupljene robe.

d) Smanjenje ili povećanje prodate robe (videti Kasani, V, 284286; takođe videti AYIP, o tome koja vrsta smanjenja ili povećanja prouzrokovana od koga i od koga će biti osnov za raskid). Šerijatski (presudni) zakoni.

1. Vizionarska pouzdanost. Kupac ima pravo da raskine ugovor kada vidi kupljenu robu, i kad je nije video. U slučaju kupovine nečega a da to ne vidi, nepoznavanje kvalifikacije šteti saglasnosti i ova situacija onemogućava završetak ugovorne odredbe, odnosno vezivanje imovine, pa kupac ima pravo izbora i sklapa ugovor, neobavezujući za njega. Dok šafije ne smatraju dozvoljenim da prodaju imovinu koja nije spremna u medzlisu sporazuma, hanefije smatraju dozvoljenom pod uslovom da se istakne na sebe ili svoju lokaciju, malikije i hanbelije sa manjim razlikama, pod uslovom da je opisan i da je osigurano da se njegov kvalitet neće promeniti pre nego što bude primljen. Prema Malikiju, Hanbaliju i Dza'ferijama, ako roba izađe kako je opisana, pravo izbora kupca prestaje i ugovor postaje obavezujući; Hanefije su mišljenja da će se u ovom slučaju muhayyerliğinin vizije nastaviti.

U jednom od dve predaje prenete od Malika i Ahmed b. Hanbela, navodi se da oni ne smatraju dozvoljenim da prodaju skrivenu robu, pa stoga ne prihvataju opciju viđenja, a prema drugoj predaji od Malika, on svoju viziju pripisuje uslov kupca za to.Osnovna osnova imaginacije viđenja je praksa koja se pripisuje as'habima sa hadisom koji se prenosi od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Darekutni, III, 4, 5; Ahmed b. Huseyin el-Beyhaki, V, 268).

Da bi opravdali ovu diskreciju, hanefije su navele da pored dotičnog hadisa i prakse nije potrebno viđanje themen – الثمن, koja je jedna od cena in' ikad-a – الانعقاد *, niti je potrebno videti prodatu robu, a ako je povezanom licu dato pravo na poništenje, neviđenje neće izazvati sukob između strana.

(in' ikad – الانعقاد - Pojam islamskog prava koji izražava uspostavljanje ugovora i njegovo pravno postojanje.).

Mogućnost vizije može biti dovedena u pitanje u pravnim poslovima koji se zasnivaju na obostranoj ceni, kao što je uslovna diskrecija, i podložni su poništavanju i obavezujućim; Kao i u Selem – السلم *ugovoru, sposobnost da se vidi nije fiksirana u prodaji određene stvari putem opisa. Činjenica da je roba već viđena otklanja muhayyerliği . Međutim, u slučaju da protekne vremenski period koji će robu učiniti nevidljivom za kupca, nastaje pravo izbora. Videti uzorak u stvarima koje se prodaju sa uzorcima je isto što i videti robu koja se kupuje. Dok se u hanefijskim i malikijskim školama sloboda gledanja daje samo onoj strani koja stekne pravo svojine ili korišćenja imovine, prema nekim hanefijskim pravnicima, hanbelijama i zahirijama, trebalo bi da bude data i stranci koja je ustupila, npr. kao prodavac i zakupodavac. Vizija vizije postaje fiksirana u trenutku kada se svojstvo vidi dovoljno da se stekne znanje. Ono što se smatra viđenjem u ovom smislu varira u zavisnosti od vrste robe i običaja. Prema hanefijama, ugovor pre viđenja neće postati obavezujući pošto je šerijat fiksiran, a pravo kupca da vidi ne postaje obavezujuće ako on jasno izjavi da se odrekao svog prava na viziju (sarih ıskat – izričito pravo ili obaveza). S druge strane, prihvaćeno je da se pravo poništaja može iskoristiti pre nego što se imovina vidi, na osnovu nejasnoće ugovora, a ne na osnovu diskrecionog prava uvida.

(Selem* – السلم * - Vrsta prodaje koja se bavi razmenom robe na kredit za gotovinu.). Dok Ebu Hanifa i imam Muhammed predviđaju da prodavac to treba da zna kako bi otkaz bio validan zbog njegove sposobnosti da vidi, Ebu Jusuf ne smatra potrebnim, (vidi Ebu Bakr el-Haddad, I, 252) o tome kako fiksna opcija za muhayyerliğin se može podići.Pošto vizuelna diskrecija onemogućava vezivanje imovine, a ne potvrđivanje imovine, vlasništvo nad cenama prelazi u ruke u trenutku sklapanja ugovora, kao u ugovorima koji ne sadrže uslov diskrecije, a kupac postaje vlasnik prodate robe i prodavac iako nije obavezujući. Dakle, moguće je da kupac raspolaže, kao što je prodaja drugom licu ili zalog, o robi koju je kupio a da je nije video, čime prodaja postaje obavezujuća.Uslovi i uzroci koji smanjuju slobodu ayıp muhayyerliklerini takođe smanjuju muhayyerliğini gledanja. Glavna razlika između njih je u tome što sposobnost da se vidi ne pada sa eksplicitnim promašajem, pošto se smatra u okviru hukukullaha (javnog reda). Hanefije i hanbelije su mišljenja da se vizija neće preneti na naslednike, dok su malikije mišljenja da hoće.

5). Zakonodavstvo Medzlisa.

Sve dok fizički ne napuste ugovorno veće, strane imaju pravo da odustanu od ugovora svojom voljom. Dok takvo pravo imaju stranke u šafijskim i hanbelijskim školama koje tumače hadis „Kupac i prodavac su slobodni sve dok se ne razdvoje“ (Buhari, „Buyuʿ“, 44, 45; Muslim, "Buyuʿ", 43, 44) kao odvajanje od tela, ovaj hadis se usmeno navodi u hanefijskim i malikijskim školama. Tumačen je kao razdvajanje i načelo da nakon što su strane izjasnile svoju volju jedna sa drugom - osim ako je i uslovno – usvojen je princip da ne mogu jednostrano odustati. Prema onima koji prihvataju diskreciono pravo medzlisa, ovo pravo prestaje kada se strane fizički napuste ili izjasne da više vole da ugovor bude obavezujući. U šafijskoj školi preovladava stav da će se izbor medzlisa preneti na naslednike. Prema Hanbelijama, koji smrt smatraju većim odvajanjem, smrt jedne od stranaka ukida slobodu okupljanja; Drugi stav u ovom mezhebu je da se za osnovu uzme da li pokojnik ima testament ili ne. U šafijskoj školi postoje tri različita gledišta o vlasništvu prodate robe i odgovornosti za štetu tokom perioda montaže. Prema jednom gledištu, svojina robe pripada prodavcu, prema drugom stavu kupca, prema trećem, ugovor se smatra punovažnim u zavisnosti od ishoda. Stav prihvaćen u hanbelijskoj školi je da će imovina biti preneta na kupca, uprkos postojanju parlamentarne diskrecije, (videti takođe MEĐLIS).

bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, II, 1304-1305. Buhari, “Buyûʿ”, 44, 45, 48. Muslim, “Buyûʿ”, 43-44. Sahnûn, el-Mudevvene, Bejrut 1994, III, 206-237. Dârekutnî, es-Sunen (ur. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), Kairo, ts. (Dâru'l-Mehâsin), III, 4, 5. İbn Hazm, el-Muḥallâ (ur. M. Munîr ed-Dımaşkī), Kairo 1350, VIII, 370-378. Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī, es-Sunenu'l-Kubrâ, Haydarâbâd 1352, V, 268. Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 157, 201, 228, 261-306. Kādîhan, el-Fatâvâ, II, 178-222. Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [bez mesta i datuma izdanja] (el-Mektebetu'l-İslâmiyye), III, 27-41. Ibn Rušd, Bidajetu'l-muctehid, Istanbul 1985., II, 129-130, 144-153, 174-178. İbn Kudâme, el-Muġnî (ur. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî – Abdulfettâh M. el-Hulv), Kairo 1989., VI, 10-50, 431; VII, 447-448, 545; X, 6162, 279. Muhakkık el-Hillî, el-Muǧtaṣaru'n-nâfiʿ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Kairo, ts. (Vizâretu'l-evkāf), I, 121-122. Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 174-225, 374. Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕahîre (ur. Muhammed Bû Hubze), Bejrut 1994, V, 20 -120. Beyzâvî, el-Ġāyetu'l-ḳuṣvâ (izd. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), [bez mesta i datuma izdanja] (Dâru'n-nasr), I, 475-481. İbn Cuzey, el-Ḳavânînu’l-fıḳhiyye, Bejrut, ts. (Dâru'l-kalem), str. 180. Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretu'nneyyire, Istanbul 1323, I, 246-258. İbnu'l-Humâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Kairo, ts. (el-Matbaatu'l-Meymeniyye), V, 497546. Burhâneddin İbn Muflih, el-Mubdiʿ fî şerḥi'l-Muḳniʿ (ur. M. Zuheyr Eş-Şâvîş), Bejrut 1980., IV, 60, 63-104. Mulla Husrev, Dureru’l-ḥukkâm, II, 151-168. Rassâ‘, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe (ur. Muhammed Ebu’l-Ecfân – Tâhir el-Ma‘mûrî), Bejrut 1993., II, 378-379. Ibn Nuceym, al-Baḥru’r-râʾiḳ, VI, 2-74. Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, Bejrut, ts. (Dâru ihâi't-turâsi'l-Arabî), II, 43-63. Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, Istanbul 1328, II, 23-53. el-Fatâva'l-Hindiyye, III, 38-102. Haskefî, ed-Durru'l-Muǧtâr, (İbn Âbidîn, u Reddu'l-Muḥtâr [Kairo], IV, 565604. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muǧtaṣarı Ḫalîl, Beirut, ts. (Dâru Sâdır), V, 109-162. Muhammed Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [bez mjesta ili datuma izdanja] (Dâru'l-Fikr), III, 91-159. İbn Âbidîn, Reddu’lmuḥtâr (Kairo), IV, 565-604. Mecelle, art. 300-360 (prikaz, ostalo). Kadri-paša, Mürşidu’l-ḥayrân, čl. 328-341 (prikaz, ostalo). Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdiru'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kairo 1967., V, 130-131, 198-261, 280-285. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhu'l-İslâmî fî ş evbihi'l-cedîd, Damask 1968., I, 444-460, 577-578. M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetu'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kairo 1977., str. 384-410 (prikaz, ostalo).

Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Ḫıyâru'l-meclis ve'l-ʿayb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Rijad 1400. Bilmen, Kamus2, VI, 55-85. Sâlih el-Ezherî, Cevâhiru'l-iklîl, Bejrut, ts. (Dâru'l-ma'rife), II, 34-55 Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhu'l-İslâmî ve edilletuh, Damask 1405/1985, IV, 250-275. Hayreddin Karaman, Comparative Islamic Law, Istanbul 1987, II, 283-300, 308. Ali el-Bedrî Ahmed Eş-Şerkāvî, el-Ḫıyârât fi'l-beyʿ, [nema mjesta za štampu] 1990. A. Faruk Kuluş, U Islamskopravne mogućnosti u pogledu kupoprodajnog ugovora (magistarski rad, 1991.), MU Institut društvenih nauka. Ahmet Yaşar, Mogućnost nedostatka i njegove pravne posledice u kupoprodajnim ugovorima prema islamskom zakonu o obveznim odnosima (doktorska teza, 1993.), Institut društvenih znanosti Sveučilišta Dokuz Eylul. "Ḫıyâru'ş-şarṭ fi'l-büyûʿ ve taṭbîḳuhû fî muʿâmelâti'l-meṣârifi'l-İslâmiyye", Mecelletu'ş-Şerîʿa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, V/10, Kuveyt 1988, s. 13-42.Muhammad Maʻsum Billah, "Caveat Emptor Versus Khiyār al-ʻAyb", The American Journal of Islamic Social Sciences, XIV/2, Herndon 1997, s. 208-230. A. M. Delcambre, "K h iyār", EI2 (İng.), V, 25. "Ḫıyâr", Mv.F, XX, 41-184. "Şüfʿa", a.e., XXVI, 145-146.

MUBAH – المباح - To je izraz koji se koristi da označi radnje koje mukelif može učiniti ili ne u fikh metodi, predmet ili rezultat nekih ovlašćenja i dozvola koje se u fikhu nazivaju ibaha.

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

U rečniku „biti otvoren; Mubah (mubah), ime mef'ulu od ibaha izvedeno od korena bevh što znači „otkriti", znači „pušten, dozvoljen, zabranjeno", (Lisânu'l-ʿArab, "bvḥ" md.). Kao termin fikhske metode, to znači „čin koji šarija (pravnik) ostavlja mukellifi slobodu da učini ili ne". Zbog razlika u mišljenjima u definiciji odredbe, u nekim propozicionim uredbama šerijatsko obraćanje i njegov fikhski rezultat mogu se izraziti različitim terminima, (na primer, „tahrim - Ne pravi haram." i „hurmet - "zabranjeno" u haramu), reč ibaha se koristi za oboje u mubahu. Reč mubah se ne pojavluje u Kur'anu (a.m.) i hadisima; ali u predajama o nekim rečima i postupcima Hz.Poslanika (s.a.v.s.), susreću se glagoli s infinitivom "ibâha" i "istibâha" (Wensinck, el-Mu'cem, "bvḥ" md.). Reči "tahyir" (ostavljanje slobode izbora, davanje prava na izbor) i "hiyere" (pravo na izbor), koje dolaze iz istog korena, korišteni su u dva ajeta (el-Kasas 28/68; el-Ahzâb). 33/36), glagoli iz infinitiva tahyîr također se nalazi u mnogim hadisima. Jedan od ranih fikhskih autora, Muhammed b. Hasan el-Şeybânî upotrebio je reči mubah i ibâha u esSiyeru'l-kebiru, ne u tehničkom smislu, već da naznači neke situacije u kojima je ukinut imunitet života i imovine (Serahsi, I, 191, 318; Ahmad Hasan, str. 38, 57). Vidi se da imam Šafija ima vodeću ulogu u procesu terminizacije mubaha u značenju fikhske metode (na primerima upotrebe pojma mubah i glagola izvedenih iz infinitiva ibaha, vidi el-Um, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162; İḫtilâfu'l-ḥadîṯ , VII, 59; er-Risâle, str. 209, 229). U el-Fuṣûl fi'luṣûl (II, 89) od Cessasa, koje je jedno od prvih dela hanefijske metode, data je definicija za mubah kao "čin koji ne zaslužuje nagradu za njegovo činjenje i kaznu ostavljajući ga". Kod Ibn Fûraka, jednog od prvih šafijskih učenjaka, u njegovoj knjizi o definicijama, ibaha definirana je kao "dopuštenje u apsolutnom smislu", a mubah kao "ostavljanje slobodi primatelju da to učini ili ne učini bez posebnog razloga ili pohvale napuštanju ili delu nečega što sledi put ibaha (dopuštenja)",

(el- Ḥudûd fi'l-uṣûl, str. 137-138).U teoriji obaveze, koja se temelji na pet osnovnih pojmova od strane učenjaka fikha, radnje koje zahtevaju da se čine verski opisuju se kao vadžib (farz) i mendub, prema tome, da li je zahtev određen i obavezujući, oni koji ne traže da se čini kao haram i mekruh po istom je kriterijima, a one koje je dozvoljeno činiti ili ne označavaju kao dozvoljene. Međutim, diskutabilno je da li se mubah smatra jednom od predloženih odredbi. Neki učenjaci su također uključili elemente iktizâ* i tahyîr* u definiciju i klasifikaciju odredbe kako bi ukazali da mubah ne sadrži značenje ponude (obaveze), dok su drugi na različite načine objašnjavali uključivanje mubaha u klasifikaciju propozicionih odredbi.

(iktizâ* - Priznanje znači zahtevati, a uključuje zahtev za činom i zahtev za njegovim napuštanjem, kao i definitivni zahtev i neprecizan zahtev (glagola). Dakle, ako je zahtev akta izvestan, on postaje obavezan, ako zahtev dela nije siguran, on postaje mendub. Ako je zahtev za poništavanje (glagola) siguran, to će biti haram, ako zahtev za poništavanje (glagola) nije siguran, to će biti mekruh. Evo četiri odredbe. Peti od njih je tahyîr*, što je također dozvoljeno. Ovih pet odredbi su odredbe predloga.).

(tahyîr* - التخي·بر - Izraz fikha u smislu da je mukellefin slobodan da bira između dve odredbe ili radnje. U rečniku, reč tahyîr, što znači „dati nekome priliku da bira između dve ili više opcija“, korišćena je u različitim kontekstima u skladu sa rečničkim značenjem usul-i fikha i fikha. Izvedeni iz istog korena, ihtiyâr i tahayyur su "želeti i izabrati bolju od dve situacije" (isto značenje se koristi kao imenice “hıyâr”/“muhayyerlik” kullanılır -korišćeni), hîre - najam/hıyere - hijerarhija/hayre - pitati se, “seçim yapmak” ve “seçilen”, znači "izabrati" i "odabrani", istihâre znači „želeti da se delo učini na način koji je najbolji pred Allah-om te'ala “. “hıyâr” - To je množina reči hajr, koja u rečniku znači „dobar, koristan, koristan, superioran“ i neuporediva je imenica. Iako izražava da je pripovjedač pouzdana osoba u hadiskoj terminologiji, prema Ibn Mahdiju, to je ta'dil termin koji potpada pod riječ "sika". Muhayyerlik - Konkretno, termin fikha u smislu da jedna ili obe strane u kupoprodajnom ugovoru imaju pravo da odobre ili raskinu ugovor, tako da ugovor više nije obavezujući za relevantnu stranu.).

Iako ima onih koji ovu situaciju objašnjavaju time što mukellifin veruje da je radnja koja podleže mubahu oslobođena ili da je mubah šerijatskog porekla, kvalifikacija propozicijskih odredbi vezana je za većinu odredbi u ovoj klasifikaciji i u opći karakter opisa, te činjenice da mubah zaista uključuje teret i obavezu, (M. Ebu'l-Feth elBeyânûnî, str. 53-55). Zabeleženo je da je mu'tezilski učenjak Ka'bî, koji je poznat kao vlasnik najkontradiktornijeg stava o ovoj temi, smatrao mubah u okviru naređenog

(matluba, matlub - مطلوب - „željena, tražena, želja“.), pa čak i imaginarnog vadžiba na osnovu toga što je napuštanje harama zahtevalo mesto s njim (za sažetak rasprava oko ovog gledišta, vidi M. Sallam Medkur, str. 22). , 285-305).

Mu'tezila učenjaci su također uzeli gore spomenutu razliku petorke i terminologiju kao osnovu za šerijatski sud; no, po njima, temeljni kriterij u određivanju onih izvan nadnaravnog jesu atributi dobrote i zla koje je šerija (pravnik) stavio u bit radnji i koje um može sam pojmiti, te funkcija verskog deklarisanja sastoji se u njihovom otkrivanju. Prema tome, prema mu'tezilitskom svaćanju, mubah je izraz koji se koristi za one koji imaju isti aspekt maslahata i mefsedeta među neobaveznim delima; Sa druge strane, užasna dela ljudskih bića kao što su jedenje i piće su već u okviru dozvoljenih dela osim ako ne zahtevaju posebnu procenu u smislu maslahata i mefsedeta. Sa druge strane, prema nekim mu'tezila učenjacima, ne bi bilo ispravno ubrajati mubah među šerijatske odredbe.

Jer, ibah znači oslobađanje od nevolje činjenja ili nečinjenja. Ovo je riješen problem prije vjerske deklaracije. U tom slučaju, religija čini nešto dopustivim to što to ostavlja onakvim kakvo jeste bez ikakvih promena u svojoj odredbi, to jest, kao ništavno i nevažeće. Govoreći o ovom pristupu, Seyfeddin el-Âmidî skreće pažnju na činjenicu da se govori o ibâha-i şer'iyye koje nije postojalo prije verske deklaracije, odnosno o tahyîru koji je fiksiran obraćanjem šerija (pravnika), dok su govorili o drugačijoj situaciji (el-İḥkam, I, 115; vidi također EF' ÂL-i MUKELLEFİN; HÜKÜM – NADLEŽNOST (JURISDIKCIJA).).

Iako se čini da postoje duboke razlike u mišlenjima o utemeljenosti odredbe permisivnosti iz debata u fikhskoj literaturi, vidi se da je žarište sukoba pitanje da li postoji obaveza i povezana odgovornost pred verskom deklaracijom. Ne treba zanemariti činjenicu da u proceduralnim radovima postoji mnogo različitih mišlenja o toj temi i šta stranke podrazumevaju pod nekim pojmovima i izrazima u ovim raspravama koje se uglavnom vode oko pitanja husna i kubuha, kao i da je glavna tačka neslaganja, te nije jasna s vremena na vreme. Stavove o ovoj temi moguće je sumirati na sledeći način: Po mišljenju većine, pre pojave vere, glavna stvar u stvarima je permisivnost i to se zove "ibaha-i aslijje". Dok jedni tvrde da je zabrana neophodna u ovom slučaju, drugi su došli do zaključka da se mišlenje ne može objasniti. U pogledu perioda nakon pojave vere, princip „Glavna stvar u stvarima je ibaha“ usvojili su skoro svi pravnici. Ova ibaha, koja je utvrđena obraćanjem šerije (pravnika), i poznata kao “ibâha-i şer‘iyye”, znači da je mukellifin slobodan da upotrebi nešto ili da ne počini delo, osim ako nema dokaza o suprotnom. Pored racionalnih dokaza, postoje mnogi narativni dokazi da su stvari koje nisu eksplicitno ili implicitno proglašene zabranjenim Šerijatom dozvoljene.Glavni od ovih dokaza su neki ajeti u kojima postoji neslaganje oko pravca zaključivanja (videti el-Bekare 2/29; el-Maide 5/5; el-A'raf 7/32; el-Dzasije 45/13). Pripisivanje stavu da je zabrana osnovni princip za neke imame mezheba, osim ako ne postoje posebni dokazi o njenoj dozvoljenosti, pravljenje razlike da je ono što je korisno bogohuljenje, a ono što je štetno haram, ili tvrdeći da je haram glavna stvar i dozvoljen izuzetak u nekim stvarima, (Sujuti, str. 133-138; Ahmed b. Muhammed el-Hamavi, I, 223-230), iako delimično zbog činjenice da se tema obrađuje na mešoviti način sa konceptom originalne ibahe, postojanje intenzivnih principa i odredaba, zasnovanih na verskoj deklaraciji, koje ograničavaju polje dozvoljenosti u određenim stvarima, i metoda mentalnog i fikhskog zaključivanja, koji se primenjuju u primeni pravila na događaje. Takođe je usko povezano (o delovanju principa ibahe kao poseban dokaz i mesto izdanja u edille-i şer‘iyye, vidi ISTISHAB – الاستصحاب -Izraz usuli fikha (fikh metode) u smislu metode presuđivanja te slobode i ne-odgovornosti ili situacije za čije je postojanje ranije bilo poznato, nastavlja se, osim ako nema dokaza za suprotno.). U kritikama koje su neki učenjaci upućivali različitim definicijama mubaha u delima fikhske metode, dotiču se fine tačke u smislu određivanja prirode mubaha - čak i ako uključuje delimično doslovne rasprave. Na primer, Sejfeddin el-Amidi tvrdi da oslobađanje treba registrovati kao "bez davanja opcije" kako bi se isključio muvasin vadžib u smislu početka vremena.Ponovo, definicija „jednako se čini bez nagrade ili kazne“ ne isključuje Allah-ovo te'ala delovanje, a definicija „izjavljuje se ili pokazuje da neće doneti štetu ili korist počiniocu na ahiretu“ je takođe navedeno ili shvaćeno kao dozvoljeno ili kritikuje njegovo napuštanje na osnovu toga da može naneti štetu. U opis koji predlaže, on uključuje zapis „Semitski dokazi pokazuju...“, koji odražava svatanje Ešarija u smislu izvora znanja (el-Ihkam, I, 114-115). Definicija „jednako da se radi bez nagrađivanja ili kazne“ takođe je kritikovana, jer, uključuje ljude koji nisu mukellefin (odgovorni), kao što su mentalno bolesni i nesavršeni maloletnici, (Tehanevi, I, 113).

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî je, s druge strane, napravio opis koji je izostavio dve vrste vadžiba na koje je Amidi skrenuo pažnju, navodeći da se „to radi ili napušta bez pohvale ili osude“ (el-Muvafakat, I, 109) . Pošto ima poseban značaj u definiciji mubaha, pa čak i u klasifikaciji dekreta, učenjaci su pokušali da razjasne odnos između tahyîr-a i ibaha. Objašnjenja data u ovom kontekstu mogu se sažeti na sledeći način: İbâha je takođe neka vrsta tahyîr-a, odnosno šerijevo (pravnikovo) oslobađanja mukellifina; ali ova sloboda je između činjenja ili nečinjenja, i ne postoji nagrada ili kazna za ponašanje u bilo kom pravcu. Međutim, ponekad, davanje prava na izbor može biti između više od jednog vadžiba, kao što se vidi u primerima muhayyer vadžiba - imaginarno obavezan. Ponovo,mukellifu se može dati mogućnost da bira između nekih menduba ili načina ispunjenja menduba. U ovim slučajevima mukellifin nema pravo da bira da li će to učiniti ili ne. Kao rezultat toga,tahyîr je sveobuhvatniji koncept od ibaha.Koncept halala je sveobuhvatniji od mubaha, iako se ponekad koriste kao sinonimi u okladama „hazr i ibaha“ u knjigama o fikhu. Pošto je suprotno od harama, halal može uključivati i druge situacije osim harama, odnosno mubah, kao i vadžib, mendub i mekruh, u zavisnosti od njegovog mesta. Međutim, ono što se u ovom kontekstu podrazumeva pod mekruh je tanzihen mekruh u hanefijskoj terminologiji. U slučajevima kada kažu da je tahrimen mekruh, postoji definitivan i obavezujući zahtev šerije da ne čini radnju, a naziva se tako jer se zasniva na nagađačkim dokazima. Drugim rečima, hanefije takve situacije smatraju bližim haramu, a javnost ih u suštini smatra haramom. Međutim, u nekim delima fikha, trostruka razlika je napravljena kao halal, haram i mekruh, kako bi se ukazalo da halal ne uključuje mekruh. Postoji sličan odnos između dozvoljenog i mubaha. To jest, prema gledištu koje je usvojio Gazali, permisivnost i ibaha su sinonimi; Jer, kao ibaha, dozvoljenost znači da je mukellifin oslobođen između činjenja i nečinjenja, dok šerijat znači da se čin i napuštanje smatraju jednakim.Prema drugom stavu, koji je pogodan za neke upotrebe u literaturi o fikhu, dozvoljeno je sinonim za halal i sveobuhvatnije je od mubaha; U okviru koncepta harama i tahrimen mekruha koji je gore objašnjen, može se koristiti za pokrivanje drugih situacija osim harama, odnosno mubah, kao i vadžiba, menduba i mekruha, (vidi i CaIZ; HALAL).Neki učenjaci veruju da je dozvoljeno imati koristi od koncepta permisivnosti, ali da ne bi bilo prikladno uspostaviti tako apsolutnu vezu između ova dva koncepta. Jer, ispravnost (sahih) je termin koji proizilazi iz razlike napravljene u smislu da li zakonita dela imaju kvalifikacije koje se traže u šerijatu. Ne može se govoriti o dozvoljenosti upotrebe ovih za one koji spadaju u grupu ibadeta, a ne znači uvek i dozvoljeno kvalifikovati kao autentične one koji pripadaju toj vrsti ibadeta. Iako se često vidi da pravni poslovi važe istovremeno, kada se kvalifikuju kao verodostojni jer nose rukove i uslove tražene u šeriatu, predlog da se neki pravni akti izvrše u određenim situacijama može se opisati kao vadžib, mendub ili mekruh, kao i šerijat u samom činu. Postoje i situacije gde sankcija invalidnosti nije u pitanju jer nema negativnosti, ali postoje situacije koje se opisuju kao mekruh, čak i tahrimen mekruh, zbog uslova van akta kao što su vreme, mesto i faktor svrhe.Na primer, ponekad je sastavljanje testamenta ili ugovora vadžib ili mendub, iako je mekruh da se sačuva talak, ali ako se izvrši na način koji nosi rukn i njegove uslove, ove transakcije se opisuju kao validne. Iako je kupoprodajni ugovor koji je sačinila osoba odgovorna za dovu tokom namaza petkom validan, prema nekim pravnicima, ova ponuda akcije se smatra tahrimen mekruhom, pa biva da nije dozvoljena. Jedan od koncepata blisko povezanih sa Ibahom je licenca. Baveći se razlikom između zimet-a i licenciranja, koju otkriva pogled na predložene odredbe u pogledu uslova u vezi sa mukellefinom, neki učenjaci smatraju da je dozvola jedan od razloga neznanja, ali se dešava i to da haram, mekruh , vadzib i mendub se pretvaraju u odredbe koje nisu dozvoljene u uslovima licence.

Šatibi navodi da je potrebno razmotriti toleranciju koja se ukazuje prema slugama u slučajevima kada vera ćuti i u slučajevima kao što su greške i zaborav, negde između halala i harama, osim pet osnovnih stavova. Uz ajet koji sadrži upozorenje da se ne postavlja nepotrebna pitanja Allah-ovom te'ala Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) tokom procesa objave Kur'ana, i navodi da Allah te'ala izuzima svoje robove od stvari koje ne daju nikakva posebna objašnjenja (el-Maide 5/101), oni koji žele da se Allah-ove te'ala naredbe i zabrane pažljivo poštuju i na osnovu glagola 'afa' i reči 'afv' u hadisu, (Ebu Davud, "Etʿime", 30), koji kaže da On te'ala ne nameće nikakve obaveze na njegove sluge i svesno daje izuzeće, zbog svoje milosti prema svojim slugama, takve situacije se nazivaju "mertebetu'l-afv". On takođe opširno istražuje ovo pitanje u vezi sa pitanjem da li je moguće da neki događaji budu izvan Allah-ove te'ala presude, (el-Muvafakat, I, 161-176).Na osnovu stavova doktrina fikha, posebno o dza'li uslovu, neki savremeni pisci bave se pitanjem da li strane u ugovoru mogu slobodno da regulišu - u smislu donošenja restriktivnih odredbi - u stvarima koje nemaju verske zabrane, povezujući je sa principom ibahe, (videti Coulson, str. 29-30, 103).). Iako je opravdano da je Medkur, koji je sproveo sveobuhvatnu studiju na ovu temu, izneo sličan pristup i uspostavio vezu između principa slobodne volje i ibahe u tom pogledu, ovo poređenje ukazuje sličnost između tahyîr i ibâha u fikhu, a pravila koja se u današnjoj pravnoj terminologiji nazivaju „dopunska (zamena) vladavine prava“, (Nazarijjetu'l-ibaha, str. 28, 57-58), u suprotnosti je sa činjenicom da postoji fundamentalna razlika u osnovnoj misli. Jer svrha komplementarnih pravnih pravila nije da ukažu slobodan prostor u pravu i funkcionišu kao obavezna pravila u slučajevima kada stranke ne naprave posebne aranžmane. Prihvatanje da je svako ponašanje koje nije zakonom zabranjeno dozvoljeno, u suštini je opšti princip prava. Još je teže utvrditi sličnost između interpretativnih pravnih pravila koja autor ponekad pominje u ovom kontekstu i ibahe. Osim ako ne postoje dokazi o suprotnom, sloboda korišćenja dobara i postupanja van okvira obaveze (tražnja, iktiza) je osnovno načelo, kao i obezbeđenje dozvoljenosti iz posebnih dokaza. Mnogi izrazi u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, smatraju se među stilovima koji jasno ukazuju na neznanje, jer dozvoljavaju da se značenja dozvole bez potrebe za pretpostavkom. Neki izrazi koji govore da nema nevolje, neprijatnosti, greha ili krivice i da nema govora o odgovornosti, uključeni su u ovu grupu, (vidi Šatibi, I, 140-147, o tome da takvi izrazi nemaju uvek imaginarno značenje).

Glavni stilovi koji ukazuju na neznanje a da nisu eksplicitni su sledeći:

1). Izrazi koji deklarišu halal. Iako su oni s vremena na vreme jasni, kada se samo smatraju suprotnim od harama, indikacija ibahe nije jasna u slučajevima kada može uključivati vadžib, mendub i mekruh, kao i mubah.

2). Emirova siga sa karîne* koja vodi do značenja Ibaha. Ostavljajući po strani izuzetno mišljenje da naredba označava odbojnost u pravom smislu, bez ikakvih dokaza, većini koja smatra metaforičnim da naredba označava drugo značenje osim vudzuba; oni koji tvrde da je ona namenjena za nadb, za svaki od vukuba i nadb, ili za zahtev koji čini njihovu zajedničku tačku, tako da može samo metaforički da označi ibaha; čak i u smislu istine, prema onima koji tvrde da su uobičajeni u izražavanju vudzub, nedb i ibaha, sposobnost da se izvede zaključak o značenju ibaha iz sige naredbe, zavisi od prisustva dokaza koji na to ukazuje.

Na početku takvih slučajeva, naredba je koja dolazi posle zabrane. Na primer, takva je zapovest u ajetu „Kad izađeš iz Ihrama, lovi“ (el-Maide 5/2); Pošto je lov zabranjen dok je u ihramu, siga ove naredbe znači dozvolu, a ne novu naredbu.

3). Siga zabrane koja dolazi posle vudžuba. U ovom slučaju, iako to znači učiniti ga haramom prema većini i učiniti ga mekruhom prema jednom gledištu, neki učenjaci tvrde da će to značiti ostavljanjemukellifa slobodnim.

4). Vudzub nesi. Kao i u ajetu zaveštanja, ukidanje odredbe o obaveznosti znači da je prema nekim učenjacima zabranjeno da li je delo učinjeno ili ne, a prema drugima se smatra mustehabom.

5). Izrazi koji odbacuju izbegavanje i haram (zabranu), (na primer, videti el-A'raf 7/32; el-Mumtahina 60/8).

6). Pravljenje eksplicitnog ili implicitnog izuzetka od izraza eksplicitne ili implicitne zabrane, (na primer, videti el-An'am 6/119). U takvim slučajevima, obezbeđivanje ibahe nije trajno, već privremeno. Sa druge strane, neki od stvarnih i približnih Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) sunneta, ubrajaju se među dokaze koji ukazuju odredbu ibahe bez reči. Jer, osim dela koje je počinio Allah-ov te'ala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) kao ljudsko biće, njegovi zakonodavni akti i odobrenja, koji ne ukazuju na mendub ili bilo koju drugu šerijatsku odluku, osim u svrhu pojašnjenja Kur'ana (a.m.), barem se slažu na tački ukazivanja odredbe dozvoljenosti.

(karîne*- القرينة - Termin fikha, koji označava dokaz koji se dobija uspostavljanjem veze između dva različita događaja na suđenju putem mentalnog zaključivanja i koji se koristi za dokazivanje nepoznate situacije.).

Zapravo, to je jedina vrsta u smislu jednakih aspekata činjenja mubaha i njegovog ostavljanja. Tijekom rasprava o nepoželjnoj radnji, bilo da je treba činiti ili izbegavati, ističu se neke relativne situacije, poput tvrdnje da činjenje permisivnosti uključuje mnoge štete, ali ovaj aspekt problema treba vrednovati zasebno utvrđujući svoje gledište . Na primjer, ako mubah predstavlja sredstvo za postizanje zabranjenog rezultata, radnja postaje zabranjena u skladu s principom sedd-i zerâi', a ne zbog činjenice da je dozvoljena. U ovom slučaju,Şâtıbî , koji navodi da ne bi bilo ispravno napuštanje mubaha smatrati superiornim u apsolutnom smislu, deli mubah u tri skupine u tom pogledu.

1). Mubah koji ne posreduje u zabranjenom ili naređenom ishodu. Apsolutno značenje mubaha odnosi se na ovaj deo.

2). Mubah koji dovodi do zabranjenog rezultata.

3). Mubah koji predstavlja sredstvo za naručeni rezultat. U posljednja dva slučaja, uzima se odluka o svim dopuštenim sredstvima. Kasnije Şâtıbî pravi razliku između mubaha sa stajališta univerzalnosti i indiferentnosti, što se podudara s ovim u zaključku. S'hodno tome, ako se potpuno napusti delo koje je dozvoljeno kada se uzme samo po sebi, stepen neugodnosti može učiniti da ga počini vadžib ili mendub. Na primer, dozvoljeno je jesti sa delomičnim pogledom, ali je vadžib to činiti s općim pogledom, jer će potpuno napuštanje toga dovesti do gubitka života i posljedica koje su nezakonite. Ponovo, ako je delo koje je dozvoljeno kada se uzme samo po sebi počinjeno intenzitetom koji prelazi normalnu granicu, stupanj neugodnosti može ga učiniti haramom ili mekruhom. Na primer, odredba davanja zakletve sa delimičnim pogledom je ibaha, ali ako se ovaj čin čini kontinuirano i intenzivno, i ako pređe u naviku, njegovo pravilo je poštovanje u celini.

U međuvremenu, Şâtıbî skreće pozornost na činjenicu tu da mogu postojati razlike u proceni o tome što se smatra rasipništvom, iako je njegova šerijatska priroda jasna, a njegov stvarni okvir otvoren za uvažavanje, na primer, otpad je haram, pa svi trebaju imati svog pravnika u određivanju granice dopuštenog, (el-Muvâfaḳāt, I, str. 109-132; za razliku koju je napravio autor u smislu da li mubah služi bitnom, hodočašću ili bitnom, vidi I, 128-130, 147-148; preobrazba prvotno dopuštenog čina u bitnim i hodočasničkim situacijama, te između naknadne situacije i bitne odredbe. Za ocenu suprotnih odnosa koji se javljaju vidi I, 181187). Iako Karafi govori o ibahu u njegovom apsolutnom smislu i u odnosu na određeni razlog, (el-Furûḳ, III, 131/132), kada se ispitaju primeri koje on navodi, nije moguće drugi deo oceniti kao vrstu ibaha. Jer, podrazumeva se da ovim delom misli se na srazmernost koja nastaje kada se otkloni svaki od ovih razloga ili kazni u slučajevima kada postoji više od jednog razloga za haramitet nekog dela ili više od jednog razloga za kažnjavanje; ovo nije direktno vezano za koncept ibaha, već za predmet sjedinjenja illet-a*.

(illet – العلّة - Termin fikh metode u smislu jasnog i stabilnog kvaliteta koji je opšteprihvaćen da ispunjava svrhu odredbe.).

U Furu-ovim delima, na osnovu značenja dozvole ibaha, dozvola sluga, kao i Allah-ova te'ala dozvola, na primer, dozvola dotične osobe da konzumira neki predmet ili da ima koristi od njega, označena je konceptom od ibaha, a područje koje se oslobađa na ovaj način se takođe naziva mubah. U stvari, kada se uzme u obzir da je ibaha šerijatska presuda u pogledu dela mukelifina i da je dekret samo Allah te'ala, po rečima praktičara, dolazi do pitanja porekla dozvole u dimenziji sluga u prvi plan.

Uzimajući u obzir takve dozvole, koje su prihvaćene da dobijaju vrednost u skladu sa fundamentalnom odredbom koja potiče od Allaha te'ala, ibaha se deli na dva dela u pogledu porekla. 1. Da li se to svata iz tekstova ili se dobija zaključkom mudžtehida, Ibaha, čije je poreklo direktno šerijatsko; 2. Ibaha, kojem su ljudi poreklo jer proizilazi iz međusobnih odnosa. Prvi deo se obrađuje u dve grupe u smislu da je povezan sa glagolima ili stvarima. a) Presuda ibaha o delima kao što su jelo i piće je da počinilac ne zaslužuje thevab (sevab) ili nagradu za to što ih je počinio ili napustio. b) Voda, pašnjaci, javna mesta, putevi itd. Dekret ibaha o robi je u dve vrste prema prirodi stvari.

1. Ibahatu potrošnja.

Ako se osnovna upotreba dobara kao što su lov na kopnu i moru, voda, trava, so zasniva na potrošnji, pružanje ove vrste ibahe je korišćenje dobara posedovanjem i konzumiranjem. 2. Ibahatu isti'mal. U slučajevima kada je dozvola ograničena na korišćenje dobara, kao što su ulice, džamije, javne službe, javni parkovi i bašte, odredba ibahe je dokaz prava na posedovanje imovine ili korišćenja dobara bez ikakvih drugih sredstava. Drugi deo je dva tipa u pogledu toga da li sadrži upotrebnu dozvolu ili ne. a) Ibaha, što znači dozvolu vlasnika da konzumira nešto što je predmet privatne svojine uopšte ili za određenu grupu. Dozvola za jelo dato gostima, desert na svadbama itd. poput distribucije stvari. Ova odredba je da ovlašćeno lice može koristiti dozvoljenu imovinu bez sticanja prava svojine. Drugim rečima, svako kome je dozvoljeno, može da konzumira predmetni predmet, ali ne i da ga prodaje drugima, donira itd. ne može se preneti ni na koji način. Iz tog razloga većina pravnika nije smatrala dovoljnim da lice koje je htelo da ispuni obavezu iskupljenja, obezbedi hranu siromašnima, te se tražio uslov za ustupanje da bi se dug smanjio. b) Ibaha u smislu dozvole koju daje vlasnik prava u vezi sa interesima ili moralnim pravima robe, a ne isto.

Kao što osoba (na primer, zakupac) koji poseduje imovinu ili beneficije, dozvoljava da neko drugi ima koristi od toga, na primer, da živi u njegovoj kući. Odredba ove vrste ibahe je da ovlašćeno lice može imati koristi od relevantne robe bez prava prisvajanja i potrošnje, (za razlikovanje mleka-zakon-ibaha u pogledu prava i ovlašćenja na robi vidi HAK; . DOZVOLA) Vidi se da se ibaha, koji uglavnom funkcionira kao koncept imovinskog prava u slučajevima osim (a) prvog dela gornje klasifikacije, također intenzivno koristi u nekim predmetima koji se odnose na kazneno pravo i povezano međunarodno pravo u njegovim delima. Temeljna ljudska prava, posebno nepovredivost života, časti i imovine, izražavaju se pojmom poštovanja, postojanjem osnova koji skidaju imunitet, a predmet ili rezultat toga izražava se pojmom mubah, (vidi İSMET).Na primer, u prisutnosti opravdanja, kao što je samoobrana, pogrešnoj strani nije dopušteno potražiti utočište u načelu poštovanja; Ponovo, kao i u slučaju patnje, delo koje se u normalnim uvjetima smatra zločinom, prestaje biti zločin. Ovim opravdanjima, koja se u kaznenom pravu zajednički nazivaju "razlozi za poštivanje zakona", pravnici su se bavili konceptima zasnovanim na ibahu. Uz kaznenopravnu literaturu današnjih arapskih zemalja, i savremeni pisci islamskog prava oslovljavaju ih sa "esbâbu'l-ibâha". U međuvremenu, načelo da neće biti protupravnog zločina ili kazne, kako bi se ukazalo na postojanje opšteg dopuštenja za dela koja pravni poredak ne kažnjava, također se smatra svojevrsnim suštinskim bogohuljenjem. S druge strane, koncepti ibâha, istibaha i mubah su se intenzivno koristili fokusirajući se na razloge koji ukidaju imunitet života i imovine u relevantnim poglavljima furu knjiga, odvojenim delima zvanim “siyer” u kojima se međunarodni odnosi ispituju.

Bibliografija

Lisânu’l-ʿArab, “bvḥ” čl. Tehânevî, Keşşâf, I, 113-114. Wensinck, al-Muʿcem, “bvḥ” čl. Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 30.Şâfiî, el-Um, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162. a.mlf., İḫtilâfu'l-ḥadîṯ (a.mlf., u el-Um), VII, 59. a.mlf., er-Risâle (izd. Ahmed M. Şâkir), Kairo 1399./ 1979, str. 209, 229. Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (izd. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuvajt 1405/1985, I, 163-164, 257-261, 347; II, 77-100, 158-165, 294-305; IV, 175-176. İbn Fûrek, elḤudûd fi’l-uṣûl (izd. Muhammed es-Suleymânî), Bejrut 1999., str. 137-138 (prikaz, ostalo). Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Mu'temed, I, 363-372; II, 868-889. İbn Hazm, el-İḥkâm (ur. Ahmed M. Şâkir), Kairo, ts. (Matbaatü'l-âsıme), I, 47-60. İmâmü'lHaremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (ur. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 87-101, 308, 313. Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (ur. Selâhaddin el-Müneccid), Kairo 1971, I, 191, 318. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 65, 73-76, 82, 100, 217-223. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kairo 1387/1968, I, 114-118. Karafî, el-Furûḳ (ur. M. Revvâs Kal‘acî), Beirut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 73-77, 131-132, 143-145, 208-218. Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’rRavża (ur. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beirut 1407/1987, I, 261-264. Adudüddin el-Îcî, Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Bulak 1317, II, 5-7. İsnevî, Nihâyetü's-sûl (Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, u Şerḥu'l-Bedaḫşî), Beirut 1405/1984, I, 149-177. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 109-187; III, 326-335. Teftâzânî, et-Telvîḥ (ur. M. Adnân Dervîş), Beirut 1419/1998, I, 328-347, 373-419; II, 268-272. Molla Fenârî, Fuṣûlu’l-bedayiʿ, Istanbul 1289, I, 209-237. İbnu'l-Humâm, et-Taḥrîr (u İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr), II, 142-146. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, II, 142-146. Suyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (izd. Muhammed el-Mu‘tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1407/1987, str. 133-138, 209-215. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzu ʿuyûni’l-beṣâʾir, Bejrut 1405/1985, I, 223-230, 335-357. M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, Istanbul 1333, I, 79-81. N. L. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago-London 1969, str. 29-30, 103. Dâvûd el-Attâr, Tecâvuzu'd-difâʿi'ş-şerʿî, [nema mjesta za štampanje] 1402/1982 (el-Merkezu'l-İslâmî), str. 31-124 (prikaz, ostalo). M. Seyyid Abdüttevvâb, ed-Difâʿu'ş-şerʿî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kairo 1983., str. 19-56 (prikaz, ostalo).

M. Sellâm Medkûr, Naẓariyyetu'l-ibâḥa ʿinde'l-uṣûliyyîn ve'l-Fuḳahâʾ, [nema mesta za ispis] 1984. (Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye). M. Ebu'l-Feth el-Beyânûnî, el-Ḥukmu't-teklîfî fi'şşerîʿati'l-İslâmiyye, Damask 1409/1988, str. 25-70, 232-258. Ahmad Hasan, Rani razvoj islamske jurisprudencije, Islamabad 1994., str. 38, 57. M. Ebû Zehre, el-İmâm eṣ-Ṣâdıḳ, [bez mjesta i datuma izdanja] (Dâru'l-fikri'l-Arabî), str. 503-506 (prikaz, ostalo). a.mlf., İbn Ḥazm, [bez mjesta ili datuma izdanja] (Dâru'l-fikri'l-Arabî), str. 373-376 (prikaz, ostalo). J. Schacht, "Ibāḥa", EI2 (Eng.), III, 660-662. "İbâḥa", Mv.Fİ, I, 156-172. "İbâḥa", Mv.F, I, 126-135. M. Saîd Ramazan el-Bûtî, "el-İbâḥa", el-Mevsûʿatu'l-ʿArabiyye, Damask 1998., I, 27-28.

Sva slava i sva hvala pripadaju samo Allahu Teâlâ. Danas, 29.10.2024 u 06:45min. sam dovrsio ovaj drugi tom knjige (-II- Enciklopdija Islama).

Sva slava i sva hvala pripadaju samo Allahu Teâlâ. Danas, 24.11.2024 sam ponovo dovršio po treći put ispravke grešaka teksta ove knjige.